

Urednica u Školskoj knjizi
Maja Uzelac

Urednik edicije „Hrestomatija filozofije”
Damir Barbarić

Priredivač sveska
Erna Banić-Pajnić

Autori suradnici na svesku
*Erna Banić-Pajnić, Mihaela Girardi Karšulin, Stipe Kutleša,
Kiril Miladinov, Snježana Paušek-Baždar, Ljerka Schiffler*

Prevoditelji suradnici na svesku
*Ivan Bekavac Basić, Ivana Jelić, Ivan Kosić, Stipe Kutleša,
Kiril Miladinov, Željka Novak, Šimun Selak,
Dario Škarica, Daniela Zamola*

Grafičke urednice
*Marija Maslovar
Marija Prvonožec*

Naslovnu stranicu opremila
Karmen Ratković

Lektor
Ivo Pranjković

Korektorica
Branka Mesing-Nakarada

Priprema
„Grapa”, Zagreb

ISBN 953-0-61318-0

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i sveučilišna biblioteka, Zagreb
UDK 1(091)

BANIĆ-Pajnić, Erna

Filozofija renesanse / Erna Banić-Pajnić ;
[autori - suradnici na svesku Mihaela Girardi
Karšulin... [et al.] ; prevoditelji - suradnici na
svesku Ivan Bekavac Basić... et al.] - Zagreb :
Školska knjiga, 1996. - 497 str. ; 21 cm. -
(Hrestomatija filozofije ; sv. 3)

Bibliografija iza većine radova i uz tekst.

ISBN 953-0-61318-0

960209066

Tisak: Grafički zavod Hrvatske, Zagreb

Erna Banić-Pajnić

FILOZOFIJA RENESANSE



ŠKOLSKA KNJIGA · ZAGREB · 1996.

svojoj, spram onoga što prethodi i onoga što slijedi jasno razgraničljivoj i u svojoj specifičnosti prepoznatljivoj epohi, koje slijedi pitanje o tome ima li neko za tu epohu specifično, karakteristično mišljenje što bi uistinu predstavljalo i izražavalo „duh svoga vremena“ (onako kako se na primjer može govoriti o racionalizmu za sedamnaesto ili prosvjetiteljstvu za osamnaesto stoljeće).

Pitanje „epohalnosti“ renesanse pak nameće se na temelju rezultata dosadašnjih istraživanja najrazličitijih oblika manifestacije duha toga razdoblja (dakle ne samo u filozofiji u užem smislu, tj. u filozofiji kao školskoj disciplini ili filozofiji kao sustavno izloženom tumačenju i stavu o svijetu, već i u ostalim područjima poput književnosti i umjetnosti uopće). Ta istraživanja uglavnom pokazuju kako je ono što bitno određuje renesansni doživljaj svijeta što se je manifestirao u najrazličitijim sferama života možda najprimjernije odrediti kao neko „između“, za koje je odredbeno istovremeno nasljedovanje formi i sadržaja nazora na svijet karakterističnog za razdoblje srednjeg vijeka uz istovremen kritički stav spram tog istog svjetonazora i ujedno nastojanje oko afirmacije „novuma“ što se uobličuje upravo kroz kritiku onog prethodećeg.

Iz tog uvida proizašla su onda određenja renesanse kao „epohe praga“, „epohe prijelaza“, epohe koegzistiranja onog „više ne“ (srednjovjekovlja) i „još ne“ (novovjekovlja).

U svakom slučaju, u takvim je određenjima implicirano i vrlo značajno pitanje novovjekovnog karaktera renesanse (pitanje predstavlja li renesansa već začetak novovjekovlja ili ona ipak tek priprema ono što će biti odredbeno za novovjekovlje).

U svezi s uvidom u gore izložen značaj epohe bit će nadalje opravdano pitanje o „renesansnoj filozofiji“ ukoliko se njime pita o mogućnosti da za razdoblje što je određeno primarno kao neko „između“ bude karakteristična neka specifična, prepoznatljiva filozofija.

Na temelju uvida kako zapravo nema jedne filozofije što bi neposredno izražavala ono bitno renesansnog doživljaja svijeta, novija istraživanja renesanse i renesansne filozofije uglavnom više ne nastoje oko svođenja sve raznolikosti manifestacija renesansnog duha na jedan zajednički nazivnik, već, rukovodeći se principom „nesvođenja mnogoobličnosti manifestacija renesansnog duha“ nastoje prikazati razdoblje i njemu pripadno filozofijsko mišljenje, insistiraju upravo na mnogoaspektnosti renesan-

snog doživljaja svijeta. Ipak ta istraživanja ne poništavaju činjenicu da u svojoj raznolikosti postoji nešto zajedničko, za renesansno razdoblje specifično, što se doduše različito manifestira u različitim manifestacijama renesansnog duha, pa tako i u renesansnom filozofijskom mišljenju, ali je posvud prepoznatljivo. To zajedničko u raznolikosti, to jedno u mnogom jest tendencija (obnove) to je, u smislu traganja za novim rješenjima, tendencija preporoda, što renesansa uostalom i znači. Ta tendencija što nam se, kako ćemo vidjeti, ukazuje u dvojakom liku baš kao i samo značenje „renesanse“, vezana je uz odnos renesanse spram prethodne epohe. U svom kritičkom odnosu spram srednjovjekovlja, ali i u pokušaju da iznade odgovore na neke sklopove problema što ih preuzima od srednjeg vijeka, renesansa je preporod, preporadanje nečeg već bilog, tj. antike u kojoj pokušava naći rješenja i odgovore na pitanja što ih srednji vijek nije uspio riješiti, tragajući pritom za tim odgovorima iz horizonta kršćanskog svjetonaziranja. Renesansa je, međutim, i preporod u smislu obnove (renovatio), što implicira i opće kritički stav spram rješenja prethodne epohe za sva bitna ljudska pitanja.

Pri ovakvom određenju renesanse valja, međutim, nastojati razlikovati između renesansnog samorazumijevanja i onoga što predstavlja jedno kasnije određenje (i imenovanje) renesanse kao epohe, ali i jednu određenu interpretaciju razdoblja.

Renesansa, aktualizirajući termine „rinascita“, „rinascenza“, „rinascimento“ itd., razumijeva sebe uistinu kao preporadanje, i to prije svega kao preporadanje antike, antičkog ideala čovjeka, antičkog stila mišljenja i djelovanja, njegujući ujedno samosvijest razdoblja koje započinje nešto novo (što posvjedočuju tekstovi i najranijih predstavnika humanizma i renesanse poput Petrarke) videći se svagda u opoziciji spram prethodne epohe.

Određenje i imenovanje razdoblja 15. i 16. stoljeća „renesansom“ vezano je uz interpretacije renesanse kao epohe uobličene u 18. i 19. stoljeću¹. Shodno toj interpretaciji renesansa je na neki

¹ Termin se javlja u 15. i 16. stoljeću u okviru tematiziranja različitih za renesansu karakterističnih motiva (npr. povratak u „zlatno doba“, preporadanje antičke umjetnosti i drugih oblika znanja i djelovanja, pri pokušaju periodiziranja umjetnosti itd.). No, tek 1855. Jules Michelet objavljuje sedmi dio svoje *Histoire de France (Francuska povijest)* pod naslovom „Renaissance“ primjenjujući termin upravo na

+ način anticipacija „doba svjetlosti“, doba razuma, videna primarno u opoziciji spram „mračnog“ srednjeg vijeka. Premda se takva interpretacija razlikuje od renesansnog samorazumijevanja, očito je da se ona u nekim elementima na ovo i oslanja.

Pritom valja naglasiti kako novija istraživanja odnosa renesanse i srednjeg vijeka uglavnom odstupaju od bitnih odrednica tog renesansnog samorazumijevanja, ističući kako je taj odnos moguće i štoviše nužno misliti kategorijama diskontinuiteta, ali i kontinuiteta. Ma koliko se, naime, kritički odnosili spram prethodne epohe, renesansni filozofi, umjetnici i uopće stvaraoci na različitim područjima manifestacije duha duguju prethodnoj epohi mnogo više negoli su sami toga bili svjesni.

+ Uza sve spomenute značajke renesanse i renesansne filozofije i opravdanost pitanja o mogućnosti i legitimnosti govorenja o jednoj renesansnoj filozofiji, pokazalo se, dakle, da je, uza svu raznolikost filozofijsko-teologijskih tradicija (od onih istočnjačkih, kaldejske i hermetičke, od različitih antičkih i heleniističkih filozofskih škola i pravaca, do arapskih, židovskih, kabalističkih do kršćanske tradicije), moguće u tom mišljenju, što se uistinu najčešće iskazuje kao sinkretističko, pronaći ono zajedničko što kao crvena nit povezuje različite struje mišljenja. To je ono već spomenuto temeljno nastojanje oko obnove, duhovne i intelektualne, čime renesansno mišljenje odgovara na intelektualnu i moralnu krizu što obilježava konac srednjeg vijeka, što je na putu traganja za novim garantom sigurnosti (mogućnosti spoznaje i djelovanja za čovjeka), a po čemu se renesansa pokazuje upravo kao pokušaj rješavanja te krize kao „krize sigurnosti“ (kako se uvrijelo u literaturi onu krizu označavati nakon Blumenbergovih analiza geneze renesanse odnosno renesansne filozofije).

No, da bismo lakše razumjeli genezu same renesanse kao reakcije na tu krizu, odnosno bitne odrednice renesansnog filozofijskog mišljenja, valja nam, barem u najšturijem obliku, osvjestiti procese što su odredbeni za konac srednjovjekovnog razdo-

razdoblje 15. i 16. stoljeća. Od njega onda zapravo i Jacob Burckhardt, koji je napisao jedan od prvih potpunih prikaza renesanse (*Die Kultur der Renaissance in Italien*, objavljeno 1860), preuzima formulu kojom se renesansa određuje kao uistinu samosvojno duhovnopovijesno razdoblje, dakle kao „epoha“, u kojoj dolazi do „otkrića svijeta i čovjeka“.

blja, a što se obično označava kao vrijeme kasnosrednjovjekovne krize.

Radilo se pritom o dubokoj intelektualnoj i moralnoj krizi o kojoj svjedočanstvo nalazimo u brojnim tekstovima suvremenika. Ta kriza, koja je svakako prouzročena mnogobrojnim čimbenicima, na duhovnom se planu očituje u dovođenju u pitanje pretpostavki jednog pogleda na svijet što se temeljio na prihvaćanju i neprikosnovenom važenju sadržaja kršćanskog vjerovanja. Upravo radikaliziranjem, izvođenjem krajnjih konsekvencija temeljnih postavki na kojima je počivao za srednjovjekovlje karakterističan (a u skolastičkoj filozofiji u vidu sustava izlagan) pogled na svijet, došlo je do dovođenja u pitanje toga svjetonazora, do „rastakanja“ jednog stoljećima prihvaćanog tumačenja svijeta.

U podrobniju analizu uzroka te načina manifestacije te krize ovdje se ne možemo upuštati, pa ćemo istaknuti tek ono što je neophodno za razumijevanje različitih oblika renesansnog mišljenja kao oblika reakcije na tu krizu (koje sve objedinjuje upravo jedno zajedničko usmjerenje i nastojanje oko iznalaženja novih rješenja, odnosno izlaska iz krize).

Kriza o kojoj je riječ pospješana je svakako od nominalista naglašavanim teologijskim voluntarizmom, tj. naglašavanjem sve-moći Božje volje (omnipotentia divina) koja beskonačno premašuje ljudsku moć poimanja, a radikalna konsekvencija čega je bio zaključak o posvemašnjoj kontingentnosti svijeta i u krajnjoj liniji, s obzirom na čovjeka, nemogućnost bilo kakva sigurna uvida u bit zbilje (što znači i nemogućnost efikasnog djelovanja). Tako se ta kriza očitovala primarno kao kriza sigurnosti, kriza izvjesnosti.

Renesansa pa onda i renesansno mišljenje, ukoliko im se pokušavaju sagledati uzroci i bitne odrednice iz onoga što renesansi prethodi, dadu se tumačiti upravo kao pokušaj rješavanja te za čovjeka krajnje uznemirujuće situacije, (što bi se onda moglo primijeniti i na čitavo novovjekovlje, pri čemu bi se po nekim interpretacijama čitavo novovjekovlje kao reakcija na tu krizu dalo sagledati kao razdoblje samopotvrđivanja /„Selbstbehauptung“/ čovjeka).

No, bez obzira na to za koju se od različitih mogućih interpretacija novovjekovlja odnosno renesanse kao njegova ishodišta, u svezi s kasnosrednjovjekovnom krizom odlučili, neće biti pogrešno renesansu odrediti kao traganje za jednim novim tumačenjem zbilje, koje će čovjeku biti novim jamcem izvjesnosti, sigurnosti.

U svakom slučaju, pri pokušaju razumijevanja i interpretacije različitih oblika renesansnog filozofijskog mišljenja (bez obzira na to koje provenijencije bili) metodološki će opravdano ako ne i nužno biti to mišljenje dovoditi u vezu sa spomenutom krizom, koja zapravo predstavlja ishodište traganja za „novim“.

U svezi pak s načinom izlaganja renesansne filozofije u ovome uvodu valja istaknuti: samoj strukturi renesansnog filozofijskog mišljenja, odnosno načinu njegova manifestiranja (istovremena prisutnost različitih tradicija i usmjerenja s jednim zajedničkim temeljnim nastojanjem, što bi se sažeto moglo izraziti formulom „jedno u mnogom“ ili „jedno kroz mnogo“) najprimjerenijim se čini takvo izlaganje koje se koncentrira na pojedine značajnije aspekte toga mišljenja.

To izlaganje, dakle, s obzirom na značaj (karakter) renesansnog filozofijskog mišljenja koje nipošto nije sustavotvorno, ne može biti jedno sustavno izlaganje, već se nužno orijentira na iznošenje bitnih značajki toga mišljenja prema značajnijim tematskim cjelinama. Značajke toga mišljenja pokušavamo pritom svagda sagledati imajući u vidu ono bitno pitanje i temeljni interes renesansnog čovjeka (osviješten i artikuliran u renesansnoj filozofiji), a to je – iznalaženje jamca sigurnosti čovjekova opstanka u svijetu, prije svega propitivanjem mogućnosti spoznavanja.

U praćenju tih najznačajnijih aspekata renesansnog mišljenja polazišna konstatacija glasi: temeljni sklop iz kojega renesansno mišljenje traži odgovore na sva aktualna pitanja jest relacijski sklop Bog-svijet-čovjek (što će se manifestirati i u međusobnom uskom prožimanju teologijskih, kozmologijskih i antropologijskih rješenja svih za čovjeka bitnih pitanja).

Jednom od najznačajnijih odrednica renesansnog mišljenja i tumačenja svijeta smatramo uvođenje ideje beskonačnosti u promišljanje zbilje i tumačenje svijeta (a što se zapravo može smatrati procesom koji započinje s filozofijom Nikole Kuzanskog i kulminira u novim astronomskim teorijama kojima se radikalno mijenja slika svijeta sredinom sedamnaestog stoljeća).

U istinu su dalekosežne i do danas još uvijek dokraja nesa- gledane implikacije uvođenja te ideje u tumačenje svijeta, napose s obzirom na čovjekov način doživljavanja sebe sama i svijeta.

U svakom slučaju, već iz osvještavanja temeljnih implikacija teze po kojoj svijet prestaje biti zatvorena cjelina, oblika kugle (prema već tradicionalnoj, na Aristotelovoj filozofiji utemeljenoj

slici svijeta) i preobražava se u beskonačni svemir (čak ispunjen beskonačnim brojem svjetova, prema jednom od najznačajnijih renesansnih filozofa – Giordanu Brunu) jasno je do kako je radikalne promjene u načinu doživljavanja svijeta u razdoblju renesanse došlo.

Premda, kad pratimo genezu nove slike svijeta, moramo uvažiti činjenicu da je pretpostavka takve koncepcije svijeta jedno određeno viđenje relacije Boga i svijeta, prema kojem se Božja sve-moć (omni-potentia) očituje u svijetu kao božanskoj manifestaciji u vidu njegove beskonačnosti (kao sve-mogućnosti, tj. kao beskonačnost mogućnosti, beskonačnost mogućeg, što se čovjeku ukazuje kao beskonačna otvorenost za realizaciju onog mogućeg, odnosno kao beskonačna mogućnost novog), ipak je jasno da se ta radikalna promjena u koncepciji svijeta odnosi bitno na čovjeka i da u krajnjoj liniji ta promjena uvida u bit zbilje protizlazi iz drukčije nastrojenosti čovjeka spram svijeta, iz jednog drukčijeg htijenja, drukčije intencije u odnosu na svijet i stoga ćemo ovdje, govoreći o renesansnom filozofijskom mišljenju, govoriti ponajprije o antropologijskom aspektu toga mišljenja. Činjenica je, naime, da upravo u razdoblju humanizma i renesanse čovjek uistinu postaje izričitim predmetom vlastita promišljanja, da tek ovdje možemo govoriti o sebezproblemiziranju čovjeka. No, kako govoreći o renesansi i renesansnoj filozofiji vrlo često rabimo i sintagmu „humanizam i renesansa“ te humanističko-renesansni filozofi, valja prethodno tek u osnovnim crtama pojasniti odnos „humanizma“ i „renesanse“.

Humanizam i renesansa ili renesansni humanizam

O tome su odnosu dosad izrečena bezbrojna međusobno često i vrlo različita mišljenja. Da bi se što preciznije odredio značaj toga odnosa, potrebno je ponajprije barem u najgrubljim crtama odrediti što je zapravo humanizam².

² Humanizmom u užem smislu mogao bi se smatrati intelektualni pokret vezan za 14. i 15. stoljeće, što se odnosi prije svega na usmjerenost interesa na tzv. „studia humanitatis“, tj. na discipline trivija. Humanizam u užem smislu odnosi se i na traganje za jednom meto-

Po nekima, humanizam bi predstavljao tek neki uvod u renesansu, i to ponajprije kao literarni i edukativni program. Predstavljao bi, dakle, kao primarno pokret povratka antičkom uzoru, ranu, početnu fazu renesanse. No, pritom je još uvijek sporno samo određenje humanizma. Precizniji uvid u bit toga intelektualnog pokreta što se označava kao humanizam, otkriva, naime, kompleksni karakter toga pokreta, za koji će se pokazati da se nipošto ne može svesti naprosto na jedan „program studija”, studija „humanističkih” disciplina („studia humaniora”, „humanae litterae”) koji se orijentira primarno na proučavanje disciplina poput gramatike, retorike, poetike, povijesti, političke i moralne filozofije, već da je rezultat jednog mnogo obuhvatnijeg nastojanja (što ga možemo vidjeti i kao pretpostavku modernog humanizma), utemeljenog u interesu za čovjeka, koji upravo s humanizmom postaje prioritetom.

I humanizmu (u kojem se taj prioritet interesa za ljudsko, za „humanum” očituje u svjesnoj opoziciji spram srednjovjekovnih oblika izražavanja ali onda i poimanja i svjetonaziranja, te u po-

dom koja ne bi bila vezana uz jedan određeni predmet, a ta je problematika metode napose prisutna u raspravama o jeziku. Intenziviranje interesa za problem metode u korelaciji je s povećanim interesom za ljudsku spoznaju, za ljudsko znanje (uvjetovanim traganjem za sigurnošću).

Bit tako shvaćena humanističkog pokreta jest spoznaja aspektnosti, perspektivnosti, kao nužnog uvjeta pod kojim je spoznaja istine čovjeku uopće moguća. U prvi plan dospijeva ono pojedinačno, akcidentalno, kontingentno, dakle uglavnom ono promjenljivo, što odgovara spoznaji povijesnog karaktera svega čovjeku pripadnoga. U svakom slučaju, ljudsko se mišljenje više ne primjerava istini bitka, kao već unaprijed (za)danoj istini, nego je iz sebe konstruira kroz sagledavanje mnogobrojnih aspekata.

Temeljnim ciljem spoznaje nije više samo istinito već vjerovatno (verisimile) i shodno tome na značenju dobivaju discipline poput dijalektike i retorike, u kojima je upravo „sličnost istini” ciljem.

Za humanizam je značajno i aktualiziranje problema odgoja i obrazovanja. U svezi s preuzimanjem antičkog ideala čovjeka, po kojem je čovjek uistinu tek obrazovan čovjek (pri čemu se obrazovanost označava terminom *paideia*), humanizam kao ideal čovjeka ističe ideal na antici obrazovana čovjeka.

Najpoznatiji predstavnici tako shvaćenog humanizma, tj. humanizma u užem smislu, jesu Petrarca, Chrysoloras, Coluccio Salutati, Lorenzo Valla, Petrus Ramus, Mario Nizolio, Agricola, Leonardo Bruni.

sezanju za antičkim oblicima iskazivanja zbilje zahvaljujući kojem uzoru se onda uzvisuje novi ideal obrazovanja kao preduvjet za realizaciju određenog ideala čovjeka) i renesansi, koja će se pokazati primarno kao nastojanje za obnovom, preporodom, u temelju leži nastojanje oko obnove koja imade biti primarno obnova čovjeka, i time se opravdava govor o „renesansnom humanizmu” kojim se označavaju temeljne tendencije prisutne u oba duhovna pokreta.

Renesansna problematika čovjeka

Kako je rečeno, ono ključno za promjenu slike svijeta, ono po čemu je ta radikalna preobrazba slike svijeta uopće od značenja jesu konsekvencije koje iz toga proizlaze prije svega za čovjekovu nastojenost spram svijeta, za čovjekov stav i način odnošenja spram svijeta. No, dok se ovaj „antropološki” obrat iz renesansne kozmologije odnosno iz promjene slike svijeta odčitava tek posredno, na brojnim područjima taj se preokret u pristupu zbilji, pri čemu apsolutnim polazištem postaje čovjek, očituje izravno.

Bit preokreta sastoji se u tome što pitanje o zbilji biva sada posredovano ponajprije pitanjem o mogućnosti čovjekove spoznaje zbilje. Po tome onda mi upravo u renesansi stojimo na pragu novovjekovlja ukoliko u takvu pristupu zbilji nalazimo začetke onog novovjekovnog subjektivizma koji će čovjekovu spoznaju učiniti apsolutnim polazištem i ishodištem odluke o zbiljskom; polazeći od svijesti o tome da za čovjeka uopće nešto jest, može biti dano tek ukoliko (je) spoznato.

Taj se obrat u načinu doživljavanja zbilje, po kojem polazištem postaje pitanje o čovjeku (ili pitanje o relaciji čovjeka spram nečega, o ljudskom interesu u svezi s nečim itd.), interes za čovjeka (u čemu se i opet očituje kako se temeljna nastojenost renesansnog mišljenja podudara s onom humanističkog pokreta) očituje kako u onto-teološkim raspravama, poput one Pica Mirandulanskog koji u svom spisu *De dignitate hominis oratio* zapravo programatski iznosi za renesansno mišljenje (napose ono platoničke odnosno neoplatoničke orijentacije) reprezentativne stavove o čovjeku, zatim u raspravama moralno-filozofijskog značaja (kao što je značajna mnogobrojna skupina renesansnih ras-

prava o ljudskoj sreći), pa u raspravama o najboljem mogućem ustroju društva, ljudske zajednice, u prirodnoznanstvenim raspravama gdje se čovjeka pokušava sagledati iz okvira sveopće prirodne zakonitosti, i u astrolozijskim raspravama, gdje se svagda raspravlja o problemu slobode volje, ali potom onda i u raspravama o metodi, koje vode do uvida u različitost dvaju područja znanja – onoga što imade za predmet *prirodu* (prirodnih znanosti) i onoga što se bavi raznim oblicima *ljudske djelatnosti* (humanističkih i društvenih znanosti). Na temelju toga uvida može se utvrditi da problematici čovjeka pripada zapravo središnja uloga u okviru renesansnog filozofijskog mišljenja.

Kad bismo tek u grubim crtama željeli izložiti značajke renesansne „antropologije” što dolaze do izražaja u tim raspravama, valjalo bi ponajprije istaknuti kako se, bez obzira na iskaze o čovjeku kojima se ovaj postavlja „in medio”, u sredinu, posred svih bića, posred dviju svjetskih regija i dvije razine bića (božanskih, tj. anđela i životinja), bez obzira na izjave o čovjeku kao mikrokozmosu koji u sebi sažimlje u malom značajke velikog svijeta (makrokozmosa) i na teze o čovjeku kao drugom bogu („homo – secundus deus”) kojemu je zadatak da bude gospodar na Zemlji („Deus in terris”; radi se pritom o sintagmama preuzetim iz hermetičkih spisa), ipak čovjek ovdje još primarno određuje kroz odnjeravanje spram Boga, kroz relaciju sa savršenim, apsolutnim bićem.

Tako će se pri svakom pokušaju da se istakne uzvišenost čovjekova, njegova prednost pred svim ostalim bićima posezati za biblijskim iskazom o čovjeku – slici i prilici Božjoj, da bi se onda to potkrijepilo konkretno iskušanim ljudskim, rezultatima neposrednog iskustva ljudske aktivnosti.

Može se reći kako je u krajnjoj liniji (a to proizlazi iz iskaza o čovjeku i njegovu cilju sadržanim u spisima humanističko-renesansnih filozofa, napose onih platoničke orijentacije), čitavo ljudsko nastojanje u renesansi usmjereno na postizanje i dostizanje božanskosti (tako je u mnogih renesansnih filozofa kao najviši čovjekov cilj istaknuto obogotvorenje, bogompostajanje, prema neoplatoničkom uzoru prema kojem je taj najviši ljudski cilj označen kao *theiosis*).

Naravno znatne su i značajne razlike u daljnjoj razradi implikacija teze o čovjeku – slici Božjoj u različitim filozofa, no iz svih tih razrada odčitava se jedno temeljno nastojanje: da se po-

kaže upućenost ne samo čovjeka na Boga već i Boga na čovjeka, s čim je onda u najužoj svezi teza po kojoj se Bog čovjeku kroz sve stvoreno otkriva (revelira) želeći od čovjeka biti prepoznat i spoznat, a iz toga onda opet nužno proizlazi ono na što u krajnjoj liniji ciljaju takva učenja – naime mogućnost čovjekova uvida u božanski naum, odnosno u bit zbilje.

Pritom se insistiranje na čovjeku kao slici Božjoj očituje u naglašavanju uloge razuma i uma kojima čovjek participira na božanskom umu, čime se isto tako želi utemeljiti mogućnost ljudske spoznaje biti zbilje. Valja ipak istaknuti kako je ova tendencija u traganju za sigurnošću u okviru renesansnog filozofijskog mišljenja karakteristična ipak uglavnom za jednu određenu struju u okviru tog mišljenja – onu neo-platoničku. Najznačajniji njen predstavnik čiji će stavovi biti smjerodavni za većinu renesansnih mislilaca jest Nikola Kuzanski. Ova linija renesansnog mišljenja insistira ponajprije na čovjekovoj božanskosti, napose na božanskosti ljudskog uma, kojemu je po tome što je slika božanskog uma moguće dokučivanje istine zbilje. On može posjedovati istinu ukoliko je svagda već u istini, no on nije istina sama (što je samo Bog). Ljudski um, naime, posjeduje istinu svagda pod nekim vidom, aspektom, dokučuje je iz jedne određene perspektive³.

No, paralelno s ovom tendencijom u renesansnom mišljenju na djelu je i jedna drukčija tendencija (prisutna na primjer u okviru jedne struje padovanskog aristotelizma), koja bi se mogla označiti i kao imanentistička linija, a koja jedini čovjeku primjereni put iznalaženja sigurnosti nalazi u okrenutosti čovjeka sebi samom, u ograničavanju ljudskog spoznavanja na sebi primjeren predmet spoznavanja, na ono dakle što je dokučivo njegovom prirodnom moći spoznavanja, onim *lumen naturale*, uz istovremeno odricanje od pitanja o transcendentnome počelu svega. Ova linija

³ To se najjasnije dade sagledati iz Cusanusove interpretacije prikaza Božjeg oka na poznatom drvorezu koji je Cusanus našao u samostanu na Tegernseeu. Videnje toga oka (koje sve vidi odjednom i ujedno svojim videnjem sve stvara) jest beskonačno, a ta se beskonačnost očituje u ukupnosti „vidova” u kojima može biti sagledano (ostajući sebe-gledanje). Ljudsko je gledanje kao ogledalo Božjeg videnja utemeljeno u tom Božjem videnju-gledanju. Svako pojedino gledanje Boga u kojem se manifestira Božje videnje (stvaranje) i u kojem se okreće u sebe, prema sebi, određeno je (i time ograničeno) svojim stajalištem, kutom gledanja, dok Božje oko sve vidi jednako.

renesansnog mišljenja insistira na striktnom razdvajanju metafizičkih i prirodoznanstvenih pitanja i u krajnjoj liniji na tezi o dvjema istinama.

Renesansno poimanje znanja i znanosti

U svakom slučaju i jednoj i drugoj liniji renesansnog mišljenja, bez obzira na to naglašava li čovjekovu svezu s transcendentnim počelom ili insistira na tome da se čovjek u spoznavanju, da bi dosegao kakvu-takvu sigurnost opstojanja i snalaženja u svijetu, ograniči na područje što je dokučivo prirodnom moći spoznavanja uz svjesno odricanje od nekih (zapravo bitnih) pitanja, zajedničko je isticanje uloge uma i razuma, iz čega je jasan put na kojem se u renesansi traga za sigurnošću. To je put na kojem je čovjek upućen na vlastitu mogućnost spoznavanja u kojoj bi se sigurnost temeljila.

Pritom se značajan pomak u okviru renesansnog mišljenja daje registrirati upravo u tretiranju znanja i poimanju znanosti, no poglavito u promjeni koncepta idealnog tipa znanja. Dok je tako sve od antike, točnije od Aristotelova utvrđivanja umskog promatranja (theoria) kao idealnog oblika ne samo znanja već i ljudskog življenja u kojem se postiže najveće moguće blaženstvo i po kojem je čovjek ujedno najbliži bogu, realizirajući njime ujedno ono božansko u sebi, upravo takav tip znanja bio ciljem ljudskog stremljenja, dotle će za renesansu kao razdoblje „prijelaza” uopće, biti karakteristična promjena koncepcije idealnog tipa znanja u tom smislu što se ljudska spoznaja usmjerava na znanje za koje se hoće da bude korisno, za koje se hoće da može biti primijenjeno. Značajno je istovremeno isticanje uloge umijeća (ars) kao područja na koje se, bez obzira na stupanj izvjesnosti spoznaje, čovjek sve više orijentira. Aktualiziranje takva tipa znanja, odnosno umijeća koje je svagda usmjereno prema primjeni u praksi indikativno je za čovjekov odnos spram svijeta. Ono ukazuje na činjenicu da se čovjek više ne zadovoljava ulogom pukog promatrača, već da svijet hoće razumjeti, da bi ga mijenjao, što je prvi korak u procesu drugu fazu kojega predstavlja čovjekovo nastojanje da svijetom gospodari što će biti iskazano u devizi „znanje je moć”.

Promjenom dotad prihvaćanog spoznajnog ideala (kako ga je formulirala Aristotelova filozofija), mijenja se i pojam znanosti, koji se prilagođava uvidu u mogućnost ljudskog spoznavanja. To je za renesansu bitno uvid u konačnost, ograničenost mogućnosti ljudske (prirodne) spoznaje naspram beskonačnosti Božje biti (i biti svijeta kao božanske manifestacije, ako slijedimo jednu liniju renesansnog mišljenja). U svakom slučaju taj uvid (sa svim implikacijama što ih sadrži) kompenzira se afirmiranjem mogućnosti spoznavanja kojemu apsolutna istina (i Boga i svijeta, koji se još uvijek doživljava primarno kao stvorenje) postaje dokučivom kroz beskonačno mnogo aspekata, odnosno dokučiva tek kroz beskonačno približavanje. Tako perspektivnost, mnogoaspektnost postaju bitne odredbe načina dokučivanja istine. MNOGOASPEKTNOST

Upravo nastojanjem da se osloni na vlastitu, premda i ograničenu, moć spoznavanja, koja tek u projekciji doseže božansko savršenstvo, tj. sigurnost, apsolutnu izvjesnost, može se tumačiti usmjeravanje interesa na umijeća (artes) ovladavanje, kojima omogućava lakše snalaženje u svijetu, premda ne pruža sigurnost u smislu izvjesnog uvida u istinu počela svega, u smislu sigurnog odgovora na ključna metafizička pitanja. Za renesansnu koncepciju znanja i znanosti karakteristično je nastojanje da se „artes” podignu na rang „scientia”. To će doći do izražaja napose u svezi s disciplinama „quadriviuma” (npr. geometrijom, koja postaje univerzalna znanstvena metoda). Tendencija da se „poznanstvene”, podignu na rang znanosti, pojedine „artes” istoznačna je zapravo s tendencijom njihova „geometrizaranja”. ZNAJNOST

Tragajući, naime, za jamcem sigurnosti (a nastojeći da tu sigurnost utemelji prije svega u sigurnosti ljudske spoznaje), renesansa uzvisuje onaj oblik znanja što počiva na samoutemeljujućim principima, a to je bila upravo geometrija.

Idealni tip znanja, dakle, što ga uzvisuje i za kojim teži renesansni čovjek jest znanje što upućuje preko sebe, što je usmjereno na primjenu i podvrgnuto je cilju ovladavanja okolišnim svijetom u čemu se očituje bit novovjekovnog čovjekova odnošenja spram svijeta. Takvo pak poimanje znanja i znanosti najuže je vezano uz renesansnu preobrazbu slike svijeta.

Renesansna preobrazba slike svijeta

Takvo poimanje znanja i znanosti odnosno umijeća vezano je uz spomenuti čovjekov interes za osiguranje sigurna opstanka u svijetu (što se može smatrati odgovorom ili reakcijom na onu kasno-srednjovjekovnu krizu), a njegova posve drukčija nastojanost spram svijeta u korelaciji je s renesansnom promjenom koncipiranja temeljne strukture zbilje koja se zbiva paralelno s preobrazbom slike svijeta na kozmologijskom planu. Renesansnu preobrazbu slike svijeta možemo, dakle, pratiti u dva bitna aspekta: kao promjenu uvida u strukturu zbilje i kao promjenu tumačenja pojava na nebu. Ta se preobrazba, i to svagda valja ponovno naglašavati, događa kroz posezanje za antičkim predlošcima (kao što je na primjer heliocentrička teorija ili atomizam Leukipa i Demokrita u poimanju strukture zbilje) koji međutim ipak predstavljaju tek početni impuls za uobličenje u biti novih teorija o pojavama u svijetu. No, bez obzira na to što nekim svojim postavkama u tumačenju svijeta već stoje gotovo na pozicijama novovjekovnog tumačenja svijeta i premda znatno doprinose transformaciji slike svijeta, renesansni filozofi poput Bernardina Telezija, Giordana Bruna, Frane Petrića, Pica, Ficina, Tomasa Campanelle, Keplera i Kopernika, ipak tek pripremaju teren za onaj radikalni obrat u pristupu zbilji do kojeg dolazi sredinom 17. stoljeća, a sastoji se poglavito u matematiziranju prirode⁴, čime ujedno započinje slavnobitni put sve ubrzanijeg napretka novovjekovne prirodne znanosti što će biti temeljem novovjekovnog doživljaja zbilje. Pritom valja konstatirati kako je već u samim začecima konstituirana

⁴ Jedan od najznačajnijih fenomena u renesansnom doživljaju svijeta, što ujedno predstavlja značajan aspekt od renesanse iznijetog „novuma“, jest novo poimanje, novi doživljaj prostora. Dotad je pojam prostora (u skladu s aristotelovskom tradicijom) bio vezan uglavnom na stvari što ga ispunjavaju (i određuju). Tezom o beskonačnosti svemira odnosno prostora (zastupanom od Nikole Kuzanskog do Frane Petrića i Giordana Bruna) taj se stav bitno mijenja. Prostor, koncipiran kao medij koji dopušta da stvari budu sagledane u njihovim međusobnim relacijama, dobiva ontološki primat, postajući pretpostavkom pojavljivanja nečega. U beskonačnom svemirskom prostoru odredbenima postaju relacije među stvarima što ispunjavaju prostor, a za njihovu spoznaju ključno postaje motrište, položaj promatrača.

nja novovjekovnog na određenoj koncepciji (prirodne) znanosti utemeljenog pristupa prirodi očita njegova usmjerenost na tehničku primjenu.

No, da ponajprije poblize promotrimo spomenuta dva aspekta renesansne preobrazbe slike svijeta. Uz uvođenje ideje beskonačnosti u prikaz svijeta, od najvećeg je značenja za renesansnu transformaciju slike svijeta uvid u promjenljivost nadmjesecne sfere kojim se ruši jedna od temeljnih postavki stare, na Aristotelovoj filozofiji izgrađene slike svijeta. Okosnicu te slike svijeta predstavlja, naime, teza po kojoj se svijet (koji je konačan, oblika kugle) dijeli na dvije bitno različite regije – onu supralunarnu (nadmjesecnu), sferu etera, petog elementa, regiju nepromjenljivosti i onu sublunarnu (podmjesecnu), sferu promjenljivosti, propadljivosti što se sastoji od četiriju elemenata, a u čijem je središtu (što se poklapa sa središtem svijeta) Zemlja. Prema toj koncepciji nebeski je svod ispunjen čvrstim sferama koje nose o njih pričvršćena nebeska tijela, a obod svijeta je sfera fiksnih zvijezda. Zvijezde su pokretane dušama, inteligencijama sfera i u krajnjoj liniji od nepokretnog pokretača što pokreće ono prvo pokretljivo – sferu fiksnih zvijezda (taj nepokretni pokretač u kršćanstvu biva izjednačen s Bogom – stvoriteljem svijeta).

To je bio, bez obzira na sve moguće varijacije, temeljni model tumačenja svijeta do 15. stoljeća. Dovodjenju u pitanje takve slike svijeta znatno doprinosi, sredinom 16. stoljeća, pojava tzv. novih zvijezda („stellae novae“), o čemu svjedoče gotovo svi renesansni filozofi i na tome onda temelje svoju kritiku Aristotelove kozmologije, pa onda i filozofije uopće. Ipak, promatranje neba i pojava tih „novih zvijezda“ kojom je definitivno poljuljana teorija o „nepromjenljivosti neba“ odnosno nadmjesecne sfere tek učvršćuje uvjerenost renesansnih filozofa u promjenljivost te sfere iz koje slijedi dokidanje hijata između dviju bitno različitih svjetskih regija. Značajan doprinos revidiranju spomenutog modela tumačenja svijeta dalo je svakako i upoznavanje s nekim antičkim kozmologijskim teorijama, pa tako i onom heliocentričkom. No, čini se da su ipak bitne promjene u tumačenju zbilje nastupile na pretpostavci uvida, što pripadaju jednom drugom području, a ne kozmologiji.

Spomenuto je već naime (a i iz prikaza u ovoj knjizi bit će, nadamo se, vidljivo), kakve je značajne i za tumačenje i doživljaj

zbilje dalekosežne konsekvencije Nikola Kuzanski još u 15. stoljeću izvodio iz primjene ideje beskonačnosti kao manifestacije božanske sve-moći u tumačenje zbilje. Upravo na onto-teologijskim pretpostavkama i razradi njihovih implikacija gradio je on tezu po kojoj se i Zemlja kreće poput ostalih nebeskih tijela (Zemlja, po njemu, postaje „stella nobilis“), gubeći središnji položaj. Time ujedno sva mjesta, sve točke svemira postaju ravnopravne. Na tim pretpostavkama utemeljuje on i tezu o drugim svjetovima u svemiru nastanjenim inteligentnim živim bićima. Uz posvemašnje relativiziranje mjesta i položaja u takvom svemiru, on uistinu revolucionira sliku svijeta (svemira) ali i pristup zbilji, ukoliko svaku moguću spoznaju zbilje promatra kao funkciju položaja, motrišta promatrača i kao tek jedan mogući aspekt istine zbilje, no ponajviše utoliko što neposredni dojam (npr. onaj o mirovanju Zemlje) drži za iluziju i poziva na razbor i um, koji se doumljivanjem što se služi matematičkim demonstracijama najviših istina najvećma približavaju istini.

Očito je, dakle, taj novi način rješavanja ključnih kozmologijskih pitanja i utemeljenje jednog drukčijeg tumačenja svijeta u korelaciji s jednim novim čovjekovim sebeodređenjem.

Ono što se može konstatirati u svezi s prvim aspektom transformacije slike svijeta, a to je činjenica da se on realizira uglavnom kao „rastvaranje” na Aristotelovoj filozofiji utemeljene slike neba (svijeta) i na pretpostavci argumentiranog rušenja osnovnih teza te filozofije, vrijedi manje-više i za drugi aspekt toga procesa transformacije, tj. za promjenu tumačenja temeljne strukture zbilje. Pritom mislimo prije svega na, u renesansnim filozofijskim tekstovima na mnogim mjestima posvjedočeno, kritičko propitivanje onih postavki Aristotelove filozofije koje zbilju tumače kategorijama supstancije i akcidencije, materije i forme.

Za renesansno filozofijsko mišljenje karakteristično je zadržavanje tih temeljnih kategorija Aristotelova tumačenja zbilje, s tim da je u renesansnih filozofa njihovo značenje uglavnom promijenjeno. Ušto je sve prisutnije naglašavanje uloge onog akcidentalnog uz sve prisutnije teze o tome kako zapravo ono akcidentalno čini bit nečega, a pritom nije svejedno da se sve češće naglašava uloga kolikoće (kvantitete). AKCIDENCIALNA KVAZITETA

Kako je za renesansno razdoblje karakterističan upravo proces transformacije slike svijeta, to je za nj istovremeno odredbeno kolebanje u stavovima između „starog” i „novog” pa tako i u pri-

davanju primata onome osjetilima danom i onome što se dokučuje isključivo razumom (a čak se i protivi podacima što ih podastiru osjetila, poput npr. „okretanja” Sunca oko Zemlje), a što se dokazuje matematičkim dokazima. Tako zapravo u renesansi nalazimo zametke onog „raskoraka” između svijeta svakodnevnog iskustva i svijeta što ga „konstruira” znanost, što će postati odredbenim za novovjekovlje.

Koliko raste nepovjerenie prema osjetilima kao instrumentu spoznavanja, toliko je intenzivnija potreba da se osjetilo „produklji” napravom koja će omogućiti da se proдре u svijet što je samom osjetilu nedokučiv. No, taj „nevidljivi” predmet instrumentom „ojačane” spoznaje razum najprije pretpostavlja i u vidu hipoteze „projicira” u prirodu, da bi ova potom eksperimentom bila potvrđena ili zanijekana. Time su zapravo udareni temelji novovjekovne znanstvene metode.

U svakom slučaju za novo tumačenje strukture zbilje karakteristično je „prevodenje” zbilje na matematičke kategorije, a taj je proces najuže povezan s procesom „atomizacije” koji nije pospješjen samo oživljavanjem antičkih atomističkih teorija već je primarno uvjetovan načinom ljudskog traganja za sigurnošću što je u renesansi afirmiran kao nastojanje za ovladavanjem prirodom. Pretpostavka je novovjekovne prirodne znanosti takvo tumačenje zbilje koje omogućuje njeno mjenjanje. JEDINSTVENOST

U različitim renesansnih filozofa doći će do izražaja svagda drugi aspekti transformacije slike svijeta. No, svim tim aspektima transformacije zajednički je uvid, odnosno nastojanje da se dokaže jedinstvenost svjetske cjeline, jedinstvenost svjetskih procesa, ujednačenost zakonitosti što u njoj djeluju (što se temelji uglavnom na uvidu u jedinstvenost svjetskog prostora i materije što ga ispunjava). Ukidanjem pak hijata između dviju svjetskih regija, nadmjesecne i podmjesecne, za zakonitost nebeskog događanja smatra se da može važiti i na Zemlji. Ona postaje važeća za ukupan svjetski prostor, a pojavama na Zemlji (po analogiji) pokušavaju se tumačiti pojave na drugim nebeskim tijelima (čime su postavljani temelji „fizike neba”). Prihvatanje teze o jedinstvenosti svemira jedna je od značajnih pretpostavki uobličavanja novog doživljaja i tumačenja svijeta.

Renesansni filozofi dopiru do teze o jedinstvenosti svijeta, kojom su uzdrmani temelji dotad važeće slike svijeta najrazličitijim

putovima, rukovođeni različitim motivima, nalazeći potvrdu u tradicijama najrazličitije provenijencije. No, kao što je spomenuto, od najvećeg značenja za transformaciju slike svijeta bilo je transponiranje beskonačnosti kao božanskog atributa na svijet kao božansku manifestaciju. Jedno od ključnih pitanja pri razmatranju implikacija toga procesa jest pitanje određenja mogućnosti ljudske spoznaje (i polazišnoj tezi o nastojanju za iznalaženjem sigurnosti kao za renesansu odredbenim) s obzirom na novo viđenje svijeta.

Jedna od postavki kojima se hoće prikazati mogućnost spoznaje takve, za „novo” beskonačno otvorene zbilje jest tvrdnja o čovjekovu umu – slici božanskog uma. Ljudski je um, shodno tezi o svemu stvorenom kao manifestaciji Boga, na neki način beskonačno otvoren za poimanje novog, tj. kao slika božanskog uma on je beskonačan u svojoj mogućnosti poimanja. U prvoj fazi renesansnog mišljenja, na primjer u Kuzanskog, to je mišljeno kao *mogućnost beskonačnog približavanja* (ali nikad i definitivnog doseganja) istini samoj, apsolutnoj istini zbilje, što je uvjetovano karakterom ljudskog (načina) spoznavanja (konjektivnost) odnosno relacijom ljudske spoznaje i istine zbilje (koja se prvoj nužno ukazuje u beskonačno mnogo aspekata, ali nikad kakva je po sebi, u svom apsolutnom vidu).

Tek postupno razvijaju se implikacije te postavke u smislu beskonačne mogućnosti čovjekova pro-izvođenja novog, još-ne-bilog, što će napose biti naglašeno u djelovanju onih renesansnih znanstvenika čija je teorijska djelatnost usmjerena na tehničku primjenu rezultata spoznaje u smislu proizvođenja različitih izuma i tehničkih naprava.

Taj tip renesansnog znanstvenika-tehničara utjelovljen je u genijalnom Leonardu iz Vinče.

Intenziviranjem pak svijesti o stvaralačkoj moći čovjekovoj intenzivira se i svijest o moći (i pravu i dužnosti) gospodarenja ne samo nad onim od čovjeka u zbiljsko pro-izvedenim, pa tako čovjek svijet uopće počinje doživljavati kao nešto raspoloživo.

No, uz već spomenutu postavku o čovjeku – slici Božjoj i čovjekovu umu – slici božanskog uma koja se nadaje kao jedno od rješenja problema spoznaje beskonačno „otvorene” zbilje, renesansa aktualizira još jedan oblik znanja što ga drži primjerenim tako koncipiranoj zbilji. To je matematika.

Značenje i uloga matematike u renesansnoj preobrazbi slike svijeta

O aktualnosti matematike u renesansi svjedoči činjenica što u tom razdoblju gotovo da nema značajnijeg filozofa (počevši od Nikole Kuzanskog) koji ne bi tematizirao problem matematike i matematičke spoznaje. No, upravo u tekstovima renesansnih filozofa što se bave matematikom ili nose naslove što upućuju na njihov matematički značaj, vidljivo je u kojoj je mjeri renesansno filozofijsko mišljenje tek priprava novovjekovnog prirodosnanstvenog, na matematici utemeljena stava.

Usporedba tih tekstova što se bave matematikom i ujedno ističu značenje matematičke spoznaje s tekstovima nastalim u drugoj polovici 17. stoljeća pokazuje u čemu se sastoji bitna razlika u koncepciji uloge matematike i po čemu renesansni stav spram matematike još nije onaj što će biti odredben za novovjekovlje (premda ga priprema).

I u Kuzanskog i u Bruna, pa onda i u većine renesansnih mislilaca za matematikom se poseže primarno kao za mogućnošću simboličkog prikazivanja najviših onto-teologijskih istina. Pritom se, kad govorimo o matematici, radi prije svega o geometrijskom prikazivanju istine. Prije svega geometrijskim figurama, kako je najočitije u djelima Nikole Kuzanskog, prikazuju se određene kvalitete i neki temeljni onto-teologijski uvidi. Pritom se matematički način prikazivanja zbilje drži najadekvatnijim načinom približavanja istini, zahvaljujući velikom stupnju apstrakcije i zornom načinu prikazivanja što ih u sebi povezuje.

Matematičko pritom primarno pomaže da se shvati bit, supstancija, a ne relacije. Za primjenu matematičkog načina izražavanja još nije bitno pitanje koliko nečega, što znači ujedno da čovjek još ne doživljava zbilju polazeći od toga pitanja. Kad se za matematiku tvrdi da je najviša znanost, a za broj da je odredben za zbilju, onda se time najčešće misli na red, pravilnost, proporciju, zakonitost što se iskazuju brojem.

Kad analiziramo renesansno intenziviranje interesa za matematiku, postavlja se nužno pitanje motiva posezanja za matematikom i njena aktualiziranja (što počinje već u 14. stoljeću).

U traganju za odgovorom na to pitanje nipošto ne može zadovoljiti pozivanje na povijesnofilozofijske argumente po kojima

je presudnu ulogu u tom aktualiziranju važnosti matematike imalo oživljavanje platoničke tradicije, na primjer, ili renesansno prezimanje rezultata nominalističkih filozofa, napose onih oksfordskih „calculatores” u kojih je toliko intenzivan interes za kvantificiranjem (po nekim povjesničarima filozofije dade se pokazati izravna sveza i utjecaj između tih filozofa 14. stoljeća i renesansnih filozofa i štoviše znanstvenog bavljenja matematikom u 17. stoljeću).

Ti su motivi posve sigurno vezani uz transformaciju slike svijeta i atribuiranje beskonačnosti svijetu, što je iziskivalo i određeni tip znanja. Čini se da je upravo matematika predstavljala takav tip znanja ukoliko je kao najsigurnija ljudska znanost (s obzirom na svoje samoutemeljujuće principe) mogla u jednom, za novo svagda otvorenom svemiru, važiti ujedno za sve svjetove, što znači biti faktorom sigurnosti za čovjeka u bilo kojem mogućem svijetu (čime je na neki način kompenzirana nesigurnost što je proizlazila iz teze o kontingentnosti svijeta). Tražeci sigurnost spoznaje (i mogućnost djelovanja na svijet) čovjek je tražio onaj oblik znanja u kojem je Božja volja mogla najvećma biti neutralizirana, a to je bila upravo matematika.

Matematičke su kategorije, nadalje, po stupnju općenitosti, bile držane najbližima idejama-paradigmama u božanskom umu i time je tumačivo posezanje za matematičkim (napose geometrijskim) figurama kao putem dosezanja božanske istine, božanskog nauma. Pritom je bitan primarno simbolički značaj i funkcija matematičkog.

Kako je matematika u beskonačnom, tj. u beskonačno otvorenom svijetu, u kojem je čovjek u potrazi za sigurnošću bio nužno upućen na sebe sama i na vlastitu moć spoznavanja, predstavljala najviši stupanj sigurnosti s obzirom na dokazanu evidenciju temeljnih principa, tako se je matematička (napose geometrijska) metoda postupno nametala kao sinonim za znanstvenu metodu.

U situaciji povećane količine novih znanja, spoznaja o svijetu, javlja se potreba za iznalaženjem nove metode klasificiranja, raspoređivanja i izlaganja stare i novonakupljene građe. Upravo razvrstavanje i izlaganje materije „geometrijskim poretkom” („more geometrico”) nametalo se renesansnim filozofima kao najprikladnije rješenje sređivanja te građe.

Svime što je rečeno o matematici i matematičkoj metodi dotaknuli smo zapravo jednu od najznačajnijih renesansnih tema: problem metode.

Problem metode

Prije svega, kao jednu od značajki renesansne misli treba istaknuti uobličenje svijesti o značenju metode. U tom pogledu sve donedavna vladale su posve pogrešne predodžbe što se temelje na uvjerenju da su i početak ozbiljnijeg promišljanja problema metode kao i početak egzaktnih znanosti vezani tek uz pojavu G. Galileja. Novija istraživanja renesanse (a napose uvid u broj renesansnih rasprava posvećenih problemu metode) pokazuju, međutim, da upravo renesansa, u nuždi da „organizira, da sredi novostečena znanja na svim područjima, stvara novovjekovni koncept metode u smislu „naputka za postupanje”⁵.

Usmjerenost pak na problem metode intenzivirana usmjerenošću renesansnog čovjeka na korisno znanje, na znanje što ga je moguće primijeniti, najuže je povezana s razvojem logike u humanističko-renesansnom razdoblju.

U okviru renesansnih rasprava o metodi najčešće se obrađuje pitanje značenja i odnosa kompozitivne i rezolutivne metode (odnosno analitičkog i sintetičkog postupka), a napose značajan doprinos na tom planu dali su pripadnici aristotelovske struje (i aristotelovskoj tradiciji vjerna Padovanska škola s njenim najznačajnijim predstavnikom Jacopom Zabarellom). U Zabarellinim raspravama o metodi već se ujedno jasno ocrtava linija razgraničenja prirodnih i humanističkih znanosti (upravo s obzirom na različitost primjerenih metoda istraživanja, dakle pristupa i postupka). Zahvaljujući uvidu u značenje doprinosa pripadnika aristotelovske filozofske tradicije na metodološkom planu u posljednjih je tridesetak godina (tome su napose pridonijela istraživanja povjesničara filozofije J. H. Randalla i Ch. B. Smitta⁶), reviji

⁵ Usp. *Renaissance und frühe Neuzeit*, hrsgb. von Stephan Otto u: *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung* (Hrsg. R. Bubner), sv. 3, Stuttgart, 1992, str. 389.

⁶ J. H. Randall, Jr., *The Development of Scientific Method in the school of Padua*, *Journal of the History of Ideas*, I, 2, 1943, str. 177-206, te

dirano i dotad uvriježeno mišljenje o konzervativnosti i sterilnosti te tradicije, napose u svezi s njenim doprinosom rađanju moderne prirodne znanosti.

Upravo je onda u svezi s renesansnim elaboriranjem problema metode u posljednjih nekoliko decenija ponovno aktualizirano pitanje koji je od dva pravca mišljenja (aristotelizam i platonizam), kojima se u starijim prikazima renesansne filozofije uobičajilo određivati renesansno mišljenje, u većoj mjeri doprinio razvoju i utvrđivanju temeljnih principa novovjekovne znanosti. Napose su istraživanja Ch. B. Smitta kojima on upozorava na značenje nekih aspekata renesansnog aristotelizma tridesetih godina ovog stoljeća, pokazala da je i teza o izravnoj vezi renesansnog „preporadanja”, ponovnog oživljavanja platoničke tradicije i novovjekovne znanosti uz istovremeno odbacivanje aristotelovske tradicije, kao u tom smislu nevažne, predstavljala tek jednu od niza nedovoljno utemeljenih teza, ako ne i predrasuda, o renesansnoj filozofskoj misli.

Renesansni (neo)platonizam i aristotelizam

Kako bi se uopće razjasnile sve nedoumice i nesporazumi u svezi s tim dvama temeljnim misaonim strujanjima u renesansi valja istaknuti: odnos renesansnog platonizma i aristotelizma kao dvije za renesansno mišljenje svakako najznačajnije antičke filozofske tradicije nije nimalo lako odrediti zato što se u oba slučaja radi o vrlo kompleksnim fenomenima. Uza svu specifičnost svakog od tih pravaca mišljenja (što se ponajviše manifestira u preuzimanju nekih ideja ili učenja Platona odnosno Aristotela) imade nešto što je karakteristično i za jednu i za drugu tradiciju: za njihovu je recepciju u renesansi značajno da su im temeljna učenja dvojice najznačajnijih antičkih filozofa posredovana različitim, u renesansi ponovno oživljenim filozofijskim tradicijama (a za svaku od njih specifična je i određena interpretacija). Čak i u slučaju kad je pristup Aristotelovoj filozofiji određen željom da se ona shvati u svojoj čistoci, bez posrednika, bez posezanja za komentari-

Ch. B. Smitt, *A Critical Survey and Bibliography of Studies on Renaissance Aristotelianism 1958-1969*, Padova, 1971.

ma, pokazat će se da je interpretacija pod utjecajem sveukupnosti renesansi tradiranih interpretacija, slojeva razumijevanja (od bizantskog, neoplatoničkog i arapskog do kršćanskog). Tako se pod renesansnim platonizmom, odnosno aristotelizmom, misli ne samo na recepciju djela Platona odnosno Aristotela već i na cjelokupno naslijeđe kojim su njihova djela i učenja renesansi posredovana.

Kad je riječ o specifičnostima svakog od tih pravaca renesansnog mišljenja tada je na primjer za renesansni platonizam nužno istaknuti kako se je manifestirao uglavnom kao neo-platonizam (koji tako označavamo da bismo ga razlikovali od neoplatonizma kao učenja neoplatoničke škole), što je u sebi uključivao i filozofijsko-teološki tradicije poput kaldejske ili hermetičke, pitagorejske ili kabalističke. Za razliku od tendencija što leže u temelju renesansnog aristotelizma oko uspostavljanja izvorne Aristotelove filozofije iz izvornih tekstova, u neo-platonizmu takva nastojanja oko Platonove filozofije nema. Činjenica je, međutim, da su mnoga Platonova djela u razdoblju humanizma i renesanse po prvi put prevedena. Činjenica je isto tako da se od samog početka ponovnog oživljavanja interesa za Platonovu filozofiju ide na približavanje njegovih izvornih učenja s jedne strane onim drevnim već spomenutim paganskim filozofijsko-teološkim tradicijama, a s druge strane kršćanskom naučavanju.

Renesansni neo-platonizam isto se tako uglavnom temelji na neoplatoničkim interpretacijama posredovanim Platonovim učenjima (rijetki su pokušaji razgraničenja izvornih Platonovih učenja od takvih interpretacija), a neoplatoničke interpretacije su, kako je poznato, sadržavale u specifičan sustav/tumačenja zbilje inkorporirane mnoge elemente Aristotelove filozofije.

Za renesansni je aristotelizam, kako je spomenuto, karakteristično prije svega vraćanje na izvornog Aristotela, što je reakcija na naslijeđenu situaciju, tj. prije svega Aristotelovu filozofiju „uzidanu” u temelje skolastičke filozofije i potom na prisustvo različitih tradicija interpretiranja Aristotelova mišljenja (i hrvatski filozof Frane Petrić jedan je od onih koji pokušava nekako razvrstati pripadnike tih različitih tradicija interpretiranja Aristotela), prisustvo različitih komentara (poznata je na primjer podjela unutar renesansnog aristotelizma na aleksandriste i averoiste, prema tome jesu li sljedbenici Aristotelove filozofije prihva-

čali Averroesovu interpretaciju određenih Aristotelovih učenja ili onu Aleksandra iz Afrodizije).

Značajno je napomenuti kako je zapravo, bez obzira na opredijeljenost za jedan ili drugi pravac renesansnog mišljenja, svaki obrazovani čovjek renesanse bio upoznat s osnovama Aristotelove filozofije, jer je ona predstavljala temelj nastave filozofije i cjelokupna je organizacija filozofijske nastave povezana s izlaganjem Aristotelove filozofije.

Još jedna za renesansno filozofijsko mišljenje vrlo značajna tendencija jest ona oko dokazivanja mogućnosti usklađivanja učenja dvaju pravaca mišljenja, odnosno Platonove i Aristotelove filozofije. Ta koncilijantna struja, što nastoji pokazati koliko su učenja obojice filozofa srodna, a onda sukladna i s kršćanskim učenjem, izlagala je i Platonovu i Aristotelovu filozofiju uglavnom u neoplatoničkom duhu, koji je uistinu objedinjavao elemente naučavanja i jednog i drugog filozofa.

Sve rečeno potvrđuje iznjetu tezu da je teško, ako ne i nemoguće, strogo razgraničiti elemente platonizma (neo-platonizma) i aristotelizma, po čemu je onda isto tako teško nekog renesansnog filozofa označiti aristotelovcem odnosno platoničarem. Uostalom, najnovija istraživanja pokazuju da su se takve kvalifikacije, nakon preciznijeg uvida u djela renesansnih filozofa, pokazale dosta proizvoljnima i nepreciznima.

Tim se kvalifikacijama služimo, dakle, tek uvjetno, s tim da u svakom pojedinom slučaju klasifikaciju s obzirom na te pravce renesansnog mišljenja treba posebno argumentirati.

No, imade u okviru renesansnog filozofijskog mišljenja tema koje su ipak izrazito vezane uz jedan od ovih pravaca. Dok su tako za aristotelizam, koji se posebice njeguje u nekim značajnijim sveučilišnim središtima sjeverne Italije (u Padovi na primjer), značajni smjerovi i struje alexandrista i averoista, što se spore oko različitih interpretacija Aristotelovih učenja, i posebice već spomenuta istraživanja metode (u što spadaju i logičke rasprave), dotle su za neo-platonički smjer renesansnog mišljenja (sa svim već spomenutim natruhama istočnjačkih predaja) bile karakteristične neke specifične forme i teme mišljenja.

U okviru te struje aktualno je tako oživljavanje drevne filozofijsko-teologijske tradicije što čini tzv. „prisca theologia“ (a predstavnici su joj što povijesne što mitske ličnosti poput Zoroastra, Hermesa Trismegista, Orfeja, Pitagore, pa onda i Platona).

Oživljavanje interesa za tu tradiciju i učenja što se u njoj javljaju imalo je u renesansi jasno definiranu funkciju. Posezanje za tim učenjima bilo je, naime, najuže povezano s ustanovljenjem jedne pobožne filozofije („pia philosophia“) oko koje toliko nastoje gotovo svi platonički orijentirani renesansni filozofi (od Ficina i Pica, do Bruna, Petrića, Skalića, Campanelle, Mazzonija i čitave skupine francuskih „hermetičara“ čiji je najpoznatiji predstavnik Lefèvre d' Etaples-Stapulensis), a u najužoj je svezi i s utemeljenjem jedne „philosophia perennis“ što se temelji na elementima platoničko-kršćanskog naučavanja (značajan doprinos uspostavljanju te tradicije dao je Agostino Steuco iz Gubbija /Eugubinus/ koji je 1540. objavio opsežno djelo pod naslovom *De perenni philosophia*).

Osnovni motiv uspostavljanja te tradicije bilo je dokidanje bitne razlike između nadnaravnog i naravnog izvora znanja, filozofijskog i teologijskog oblika spoznaje najvišeg počela svega, ukratko razlike između onoga „lumen naturale“, to jest prirodnog svjetla (razuma) i onog „lumen supranaturale“, spoznaje što biya po Božjoj milosti.

Osnovni je argument pritom to da je i filozofijska spoznaja po Bogu (pa stoga nije daleko od otkrivenja Božjeg, revelacije), a teologija da iznosi istinu što je dokučiva prirodnom mogućnošću spoznavanja.

To se dokazuje pozivanjem na „povijesni“ argument, tj. na činjenicu da se kroz povijest u različitim oblicima filozofijske i teologijske spoznaje otkrivala svagda jedna istina (koju renesansni filozofi vide uglavnom kao jedan „kršćanski platonizam“).

Pozivanjem na „prisca theologia“, na spise poput *Kaldejskih proroštava* i *Hermetičkih spisa*, što su se izdavali za „pagansku revelaciju“ (pritom ne smijemo zaboraviti da je za većinu renesansnih filozofa Hermes Trismegist prorok ravan Mojsiju) htjelo se pokazati kako je moguće da predmet revelacije bude spoznat od čovjekove prirodne moći spoznavanja (pri čemu valja napomenuti da se u tim spisima radi uglavnom o jednoj vrsti „gnoze“)⁷.

⁷ Pritom valja istaknuti da se tu ne radi o kršćanskoj gnozi, već o gnozi u širem smislu, koncipiranoj onako kako je koncipira i obrađuje G. Quispel u svojoj knjizi *Gnosis als Weltreligion* (Zürich, 1951). On o gnozi govori kao o jednom općem duhovnom pokretu što se ne da

No, posezanje za literaturom spomenute tradicije imalo je još jednu funkciju. Njome se je, naime, pod plaštem „teologijskih” autoriteta inaugurirala recepcija spisa magijsko-astrologijsko-medicinsko-alkemijskog značaja pripisanih istim autoritetima. Ta je literatura doduše u optjecaju kroz čitav srednji vijek, no recepcija tih spisa svoju kulminaciju doseže upravo u renesansnom razdoblju.

Valja napomenuti kako je značenje te literature u renesansi uočeno tek u posljednjih nekoliko decenija (zahvaljujući poglavito istraživačima renesansnog mišljenja poput P. O. Kristellera, F. A. Yates, E. Garina, C. Vasolija, P. Rossija itd.).

To se daje tumačiti činjenicom što se nakon prosvjetiteljstva bila uvriježila jedna više-manje „racionalistička” interpretacija renesanse, koja ovu vidi kao pripremu novovjekovne znanosti i raskid s „mračnim” srednjim vijekom. Prisutnost magijsko-alkemijskih spisa i interes za njih nije se uklapao u takvu predodžbu o renesansi kao svojevrsnoj anticipaciji „doba svjetla” i konačne pobjede razuma, pa je pri pokušaju razmišljanja i izlaganja bitnih odrednica renesanse bio marginaliziran i sve do najnovijih istraživanja renesanse zapravo prešućivan.

Novijim istraživanjima, prije svega analizom renesansnih tekstova, ispravljene su te povijesnofilozofske zablude. Ta su istraživanja ujedno pokazala da nema „pravolinijskog” kretanja (u smislu striktnog racionalizma) na putu napretka znanosti te da je ljudsko mišljenje, polazeći i od takva tumačenja svijeta što je u sebi sadržavalo i elemente magije i alkemije i astrologije, bilo u određenim aspektima na putu razvoja novovjekovne znanosti i novovjekovnog pogleda na svijet.

Tako magijska predodžba o sveproduševljenosti svemira jednim zajedničkim duhom/dahom (spiritus), zahvaljujući čemu je moguće iz jedne regije bića djelovati na drugu, doprinosi učvršćivanju predodžbe o jedinstvenosti svemira. No, ono po čemu je magija napose aktualna u renesansi jest uvjerenost u moć i mogućnost ljudskog djelovanja na okolišni svijet (što se temelji upravo

ograničiti na unutarkršćansku reakciju, već predstavlja u biti paganski fenomen u čijem temelju je nastojanje da se dokuči, spozna Bog jednim višim oblikom spoznavanja koji premašuje čisto racionalnu spoznaju, a imenuje se *gnosis*.

na predodžbi o jedinstvu svijeta utemeljenom u jedinstvenosti svjetske materije i duha/daha).

Tako su elementi magije prisutni u onim područjima znanja što su u funkciji određene prakse (kao u medicini na primjer, što je najevidentnije u slučaju znamenitog Paracelza).

Istovremeno, upravo magijska praksa ističe značenje kvantitete (kolikoće) neke supstancije kao uvjeta djelotvornosti.

U detaljniju analizu veze i eventualnih utjecaja magije i novovjekovne znanosti ovdje se ne možemo upuštati. Bitno je još jednom istaknuti kako bez uvažavanja tog značajnog područja na koje je usmjeren interes renesansnih filozofa i znanstvenika slika renesanse ne može biti ni točna ni objektivna.

Slično kao s renesansnom magijom događa se u istraživanjima renesanse i s renesansnom astrologijom. Premda je odavno poznato da su gotovo svi renesansni filozofi i znanstvenici zarađivali za život izrađujući horoskope za vlastodršce i moćnike, ipak se tom području njihova bavljenja nije pridavalo gotovo nikakvo značenje. A poznato je isto tako da se je još Kepler uz čisto znanstvena istraživanja paralelno bavio i astrologijom (uostalom, u renesansi se „astrologia” još uvijek često rabi sinonimno s „astronomia”, premda se tada sve češće razlikuju „znanstvena” od „neznanstvene” astronomije).

U renesansi astrologija, inače prisutna u znanstvenim istraživanjima i svakodnevnom životu kroz čitav srednji vijek, dobiva novo značenje upravo u svezi s preobrazbom slike svijeta, što iščitavamo iz djela teoretičara astrologije. Tu se prije svega otkriva kompleksnost odnosa astrologije i nove slike svijeta, pri čemu se taj odnos nipošto ne može prikazati kao odnos „primitivnog”, „praznovjernog”, „konzervativnog” i naprednog, znanstvenog. Nekim svojim temeljnim pretpostavkama, naime, prije svega onom o „nebeskoj uzročnosti” pojava u sublunarnoj regiji, te povezivanjem pravilnosti događanja na nebu s pravilnošću događanja na Zemlji, astrologija je neosporno pridonijela utvrđivanju koncepcije jedinstvenog svijeta i time pripremala konačnu preobrazbu slike svijeta. U astrologiji je osim toga na djelu evidentna potreba klasifikacije, razvrstavanja pojava na Zemlji (npr. tipova ljudi prema znakovima zodijaka) u svezi s kojima bi se onda ustanovila neka pravilnost događanja, što bi u krajnjoj liniji omogućilo ne samo predviđanje pojava nego i dalo mogućnost da se one preduhitre, dakle mogućnost da se djeluje na njih. Ta je in-

tencija, odredbena za renesansnu astrologiju (i eksplicite iskazana u mnogim raspravama o astrologiji), neosporno u funkciji nastojanja rješavanja one krize sigurnosti o kojoj smo govorili na početku.

Ono što je, naime, bitno za astrologiju, napose renesansnu, jest insistiranje na samostalnosti i specifičnoj zakonitosti događanja u prirodnoj sferi (koja u tom slučaju obuhvaća i nadmesečnu i podmesečnu regiju), što je dostupno čovjekovoj prirodnoj spoznaji, a relativno nezavisno od djelovanja apsolutne Božje volje. Ta samostalnost i navlastita zakonitost događanja ne biva dokinuta ni onda kad se polazi od pretpostavke da zvijezde kao sekundarni uzroci (causae secundariae) djeluju kao pomagači Božji, kao izvršitelji Božje volje.

Razvoju znanstvenih metoda neosporno je znatno pridonio i negativan stav spram astrologije. Mnogobrojne renesansne rasprave „za“ i „protiv“ astrologije znatno su pridonijele raščišćavanju pojmova (i razlikovanju) onog „znanstvenog“ od „neznanstvenog“.

U svakom slučaju, i pozitivan stav i zagovaranje astrologije (te time neke vrste prirodnog determinizma, zahvaljujući insistiranju na uzročno-posljedičnoj nužnosti i zakonitosti zbivanja) i negativan stav i kritika astrologije (poglavito uperena protiv proizvoljnosti temeljnih postavki o određenoj kvaliteti utjecaja pripisanoj pojedinim planetima) u bliskoj su vezi sa začecima novovjekovne znanosti.

Napokon, u svezi s renesansnom astrologijom valja zaključiti: oni prikazi renesansnog mišljenja koji renesansnu astrologiju zaobilaze kao nešto mišljenja nedostojno unaprijed si zakreću put do istine, tj. mogućnost razumijevanja biti procesa što su na djelu u razdoblju renesanse, dakle na pragu novovjekovlja. U tom slučaju, međutim, i razumijevanje i samorazumijevanje novovjekovlja (u njegovoj genezi) ostaje „kraće“ za jednu značajnu dimenziju.

Renesansno poimanje umjetnosti

Područje na kojem su se možda najizrazitije manifestirali renesansni doživljaj zbilje, renesansna životna filozofija, dakle naziranje na svijet i život, stav i ponašanje što je s tim u skladu, premda ne artikulirani na način filozofije jest ujedno područje na

kojem je renesansa, čini se, dala najveći doprinos zapadnjačkoj uljudenosti – to je područje umjetnosti, napose likovnih umjetnosti.

No, renesansni doživljaj svijeta i ono novo u iskustvu, u načinu spoznavanja i pristupu svijetu dolazi do izražaja ne samo u umjetničkim ostvarenjima već i u estetičkim teorijama. Bezbrojni su traktati o lijepom što nastaju u razdoblju renesanse i vrlo je teško u kratkim crtama izdvojiti ono bitno. Ipak je, radi što potpunijeg razumijevanja renesansnog filozofijskog mišljenja (koje je i te kako povezano s onim što smo označili kao renesansni doživljaj zbilje), neophodno izložiti u šturim obrisima renesansni stav spram umjetnosti i renesansni stav spram lijepog.

No, prije svega valja pojasniti zbog čega se insistira na renesansnom poimanju lijepog i umjetnosti u svezi s renesansnim filozofijskim mišljenjem. Ponajprije, neka novija istraživanja renesanse (poput *Ikonoloških studija* Ervina Panofskog na primjer) pokazala su da je renesansna umjetnost itekako dovodiva u vezu i da ju je, štoviše, nemoguće razumjeti bez poznavanja renesansne filozofije. Tako na primjer novija istraživanja Michelangelova opusa određena pronalaze izravnu vezu između njegovih umjetničkih djela i renesansnog neo-platonizma. Opravdanost takve interpretacije posvjedočuju uostalom i njegovi vlastiti iskazi prisutni u različitim pisanim dokumentima.

Pritom valja naglasiti da utjecaj Platonove i neoplatoničke filozofije nigdje nije toliko prisutan kao upravo u ovoj sferi manifestiranja renesansnog doživljaja zbilje.

U biti sve značajnije renesansne poetike počivaju na neoplatoničkoj koncepciji po kojoj čovjek svojim duhom participira u božanskom duhu i po kojoj on, potican božanskim impulsom za stvaranjem (iz ljubavi), u umjetnosti ostvaruje djela kojima je izvor u ideji. Značajno mjesto pritom pripada sintagmi *theia mania* ili *furor divinus*, dakle božanski zanos, kojim se karakterizira napose stvaralaštvo genija. Time se ujedno u umjetnosti potvrđuje interes za pojedinca i pojedinačno. Nadasve isticanjem „ingeniuma“ afirmira se značenje osobnosti (umjetnika), koja iznalazi novo, originalno, koja stvara poput Boga. Tako renesansa potvrđuje i u umjetnosti tezu o božanskosti čovjeka, utvrđujući još od Majstora Eckharta iznijeti stav po kojem čovjek čini sve što čini i Bog i zapravo dovršava, upotpunjuje božansko stvaranje.

Upravo utjecajem neoplatoničke ontologijsko-teologijske misli dadu se interpretirati mnoga majstorska, nenadmašiva djela renesansne umjetnosti, u kojima dolazi do izražaja kako se tjelesna zemaljska ljepota doživljava i prikazuje odrazom, slikom, utjelovljenjem nebeske, spiritualne ljepote. A učenje o čovjekovoj stvaralačkoj moći, *vis generandi*, kao onoj moći po kojoj je čovjek najbližiji Bogu, posve je u skladu s općom humanističko-renesansnom koncepcijom čovjeka. Upravo je čovjek – stvaralac *deus in terris*, upravo je on najvećma – *secundus deus*.

Pritom se ne smije ispustiti iz vida dvojak karakter odnosa spram zemaljske ljepote u okviru toga duhovnoga usmjerenja (što u sebi nosi trag one dualističke nastrojenosti prisutne u tradiciji platonizma). S jedne strane se tako manifestira udivljenje, ushićenost zemaljskom ljepotom (što se svagda doživljava odrazom božanske ljepote), s druge strane mučni osjećaj sputanosti idealnog oblika materijom, sputanosti nebeske ljepote „prljavštinom materije” koja ne dopušta da se u tjelesnom doživi, realizira savršena ljepota.

U svakom slučaju, ljudski stvaralački čin i sam doživljaj ljepote vezani su za božanski uzor. Za renesansno poimanje umjetnosti karakteristično je da se ta veza božanskog i ljudskog upravo u umjetnosti afirmira u jednom posebnom vidu. Tu se najvećma potvrđuje prisnost božanskog (ljepote, dobrote) i ljudskog, tu se afirmira predodžba o Bogu koji čovjeka obdaruje stvaralačkom moći i po njoj čovjek kao stvaralac (umjetnik) participira u božanskom stvaralačkom činu, postajući ujedno takmac Bogu.

Valja još napomenuti kako je i „*novum*” što ga inaugurira i manifestira renesansna umjetnost vezan za onaj ključni obrat u načinu doživljavanja i tumačenja svijeta što se temelji na ideji beskonačnosti i primarno novoj koncepciji prostora. U renesansnoj je umjetnosti tako, u odnosu na onu srednjovjekovnu, više nego očita nova svijest o prostoru, što će doći do izražaja prije svega u uvazavanju zakona perspektive. Pritom onda i u umjetnosti matematika i matematičko dobivaju posebno značenje (još u 15. stoljeću Leonardo iz Vinče i Leon Battista Alberti umjetnički lijepo svode na geometrijske principe i na zakon perspektive). Novi doživljaj prostora usko povezuje renesansnu umjetnost i prirodnu znanost. Taj novi način doživljavanja prostora što se manifestira u slikarstvu, kiparstvu i arhitekturi postupno se, naime, razvija u jednu opću teoriju prirode. Pri prikazivanju pri-

rode tijela se konstruiraju pomoću geometrije i tako način na koji se u umjetnosti prikazuje priroda (i zbilja uopće) doprinosi razvijanju novog viđenja i odnosa spram prirode. Da bi se objektivno prikazala, priroda se, dakle, konstruira pomoću zakona perspektive. Za „objektivno” prikazivanje zbilje značajne postaju relacije među objektima, a ne biti stvari, i to je ono što je značajno za renesansni obrat u doživljavanju svijeta. Pretpostavka novog načina prikazivanja prirode jest takva koncepcija prirode po kojoj je ova određena zakonitošću i strukturalnom harmonijom.

Renesansno problematiziranje ljudske zajednice i najboljeg oblika vladanja u njoj; renesansne „utopije”

Još jedan vrlo značajan segment renesansnog svjetonazora predstavlja promišljanje čovjeka kao društvenog bića, odnosno promišljanje ljudske zajednice i njenih zakonitosti. Tu susrećemo ne samo novo poimanje svijeta i čovjeka, nego i novo poimanje društva. Pritom je za renesansno prilagođavanje teorije „novom građanskom mentalitetu” karakteristična jedna specifična forma, naime ono „utopijsko”. Sažimljući antičke spoznaje raznih oblika ljudske zajednice te kršćansko iskustvo, koje se svagda kreće u rasponu između svjetovne države i države Božje, renesansa težeći za idealnim to idealno konstruira iz elemenata realno postojećeg. Tu renesansnu socijalnu realnost možda je (s aspekta političke filozofije) najpregnantnije prikazao, izlažući ujedno temeljne principe na kojima počiva ljudska zajednica te principe vladanja, Niccolò Machiavelli (1467–1527) u svome djelu *Vladar (Il principe)*.

Kad govorimo o toj problematici, ne smijemo zaboraviti činjenicu da je renesansa vrijeme rastvaranja, rasapa srednjovjekovnog univerzalizma (oličenog u latinskom jeziku), vrijeme političke rascjepkanosti, diferencijacije, do koje dolazi na različitim područjima, zacetaka građanskog društva, vjerskih razmirica, pa se utopističke konstrukcije „sretnog, idealnog grada-države” renesansnih teoreticara društva mogu shvatiti i kao reakcija na takve društvene prilike. Na tom planu najznačajniji doprinos dali su Englez Thomas More (njegovo djelo *O najboljem uređenju države*

i o novom otoku Utopiji objavljeno je 1516), i Talijan Tommaso Campanella, koji svoje zamisli o jednoj sretnoj i skladno uređenoj ljudskoj zajednici iznosi u svome djelu *Država sunca, ideja filozofske republike (Civitas solis, idea reipublicae philosophicae)* objavljenom 1623. Tom problematskom sklopu pripada i djelo *Cità felice* (u nas objavljeno kao *Sretan Grad* u Zagrebu, 1975) Frane Petrića sa Cresa.

Zaključak

Tako smo rekli ponešto o nekima od najznačajnijih aspekata renesansnog filozofijskog mišljenja odnosno pogleda na svijet, što se mogu označiti i kao segmenti renesansnog filozofijskog mišljenja. Posve je jasno da time nije iscrpljeno sve bogatstvo renesansnog doživljaja svijeta niti svi oblici u kojima se manifestiralo renesansno filozofijsko mišljenje. Moglo bi se na primjer daleko ekstenzivnije govoriti i o nekim drugim aspektima renesansne filozofije, npr. o renesansnoj prirodnoj filozofiji i začecima novovjekovne znanosti (pri čemu bi se elaborirala djela najznačajnijih renesansnih mislilaca na tom području od Bernardina Telezija, Giordana Bruna, Frane Petrića, Agrippe iz Nettessheimea, Johanna Keplera, Francisa Bacona, Kopernika i napokon Galileja). Moglo bi se isto tako govoriti o renesansnoj mističkoj filozofiji, gdje napose značajno mjesto pripada Jacobu Boehmeu (1575–1624; vidi prilog o njemu u ovom svesku *Hrestomatije*), o renesansnom skepticizmu čijim se predstavnikom drži Michel Montaigne (1533–1592) itd.

Ipak, ovdje obrađeni aspekti izražavaju ponešto od renesansne specifičnosti, čineći vidljivim ono po čemu renesansna filozofija dokida stara rješenja iskazujući se zapravo pokušajem da se iznadu nova. Renesansa još nema rješenja u kojima ne bi bilo prisutno ono staro, ona još ne iznosi na vidjelo ono posve „novi” i zato o njoj govorimo kao o „epohi praga”, jer tu uistinu stojimo tek „na pragu” novovjekovlja. Po tome je onda renesansna filozofija, dakle upravo kao ishodište novovjekovnog, pa onda i svijeta koji živimo, prisutna u istraživanjima renesanse i renesansne filozofije u posljednjih nekoliko decenija. Ono što je pritom napose aktualizirano jest pitanje renesanse kao „raskrižja” (s obzirom

na ono „još ne” i „više ne”, što je bitno određuje), kao raskrižja različitih putova, od kojih se jedan iskazuje kao iskustvo novovjekovlja.

Za novija istraživanja renesanse i renesansne filozofije karakterističan je uvid u nemogućnost sagledavanja renesansne filozofije kao jedinstvene cjeline. Njih bitno obilježava već spomenuta spoznaja da je unutarnoj strukturi renesansnog filozofijskog mišljenja najprimjereniji pristup onaj koji bez obzira na prisutno temeljno i zajedničko nastojanje oko obnove, oko iznalaženja novih rješenja za čovjeka, uvažava pluralitet aspekata i svu raznolikost misaonih struja i tendencija što se oslanjaju na različite antičke i srednjovjekovne filozofske tradicije.

Što se pak tiče istraživanja renesanse i renesansne filozofije u hrvatskoj kulturnoj zajednici, možemo konstatirati kako je ono intenzivirano napose u posljednjih dvadesetak godina, otkako se sustavnije istražuje hrvatska filozofska baština, s obzirom na to da je upravo razdoblje humanizma i renesanse najbogatije razdoblje hrvatske filozofijske tradicije. Od tada je istraživanje renesansne filozofije napose prisutno u publikaciji Instituta za filozofiju *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* (što izlazi od 1975). Značajan doprinos istraživanju i upoznavanju renesansne filozofije predstavljao je prikaz renesansne filozofije u trećem svesku *Filozofske hrestomatije* Vladimira Filipovića, što je izdaje Matica hrvatska u Zagrebu 1978. godine. Znatno doprinos istraživanju renesansnog mišljenja dali su i referati s međunarodnog simpozija posvećenog Frani Petriću, koji je održan na Cresu 1977. (referati su objavljeni u *Prilozima za istraživanje hrvatske filozofske baštine* br. 9–10). Značajan pokušaj unapređenja istraživanja toga područja bilo je organiziranje međunarodnog tečaja pod naslovom „Renesansna filozofija i novovjekovno mišljenje” na „Interuniverzitetkom centru za postdiplomske studije” u Dubrovniku (tečaj je održan u tri navrata, a teme su svagda bile vezane uz renesansnu filozofiju). Referati što su održani 1987. na temu „Aristotelovska tradicija na putu u novovjekovlje” publicirani su u *Godišnjaku za povijest filozofije* broj 5, što ga izdaje spomenuti Institut za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu.

I na kraju valja napomenuti sljedeće. Kad se pravi ovakav pregled filozofije jednog duhovnopovijesnog razdoblja, svagda se na samom početku nameće pitanje selekcije tema i reprezentativnih mislilaca. Sigurno je da može biti primjedaba i u svezi s izbo-

rom filozofa obrađenih u ovom svesku. Činjenica je da je već i izbor za renesansu reprezentativnih tema i filozofa rezultat određenog viđenja, određene interpretacije renesanse i renesansnog filozofijskog mišljenja. Izbor ovdje obrađenih filozofa i njihovih djela (usuglašen od strane priređivača sveska i urednika cijele *Hrestomatije*) ne pretendira na to da bude potpun i sustavan prikaz svih aspekata renesansnog filozofiranja i njemu je sigurno moguće naći izvjesne zamjerke. Prije svega je moguće staviti primjedbe na račun odabranih filozofa i prevedenih ulomaka. Tako se vjerojatno već u svezi s prvim filozofom obrađenim u ovom svesku, Nikolom Kuzanskim, može postaviti pitanje opravdanosti njegova uvrštenja u svezak o renesansnoj filozofiji, s obzirom na još uvijek aktualne diskusije oko toga je li on po svome temeljnom opredjeljenju srednjovjekovni ili uistinu već renesansni filozof. Po našem mišljenju, bez obzira na to što on nesumnjivo filozofira iz okvira srednjovjekovnog sklopa problema, ipak nekim svojim rješenjima biva putokazom renesansnim filozofima. Njegovo tumačenje svijeta sadrži sasvim sigurno neka, za razvoj renesansnog mišljenja značajna rješenja.

Isto se tako vjerojatno daje postaviti i pitanje opravdanosti uvrštavanja u prikaz renesansne filozofije mislilaca poput Boehmea i Paracelza, čije djelo pripada više-manje „rubnim“ područjima renesansnog filozofiranja (mističkoj filozofiji, alkemiji, astrologiji itd.). No, kako njihova djela u nas gotovo da i nisu poznata, to smo nastojali bar šturim prikazima i kratkim izvacima iz njihovih djela dati priliku svima zainteresiranima da se upoznaju s jednim aspektom renesansnog filozofijskog mišljenja koji nam se čini vrlo značajnim za to mišljenje, a čije je značenje uočeno tek u novijim istraživanjima renesanse i renesansne filozofije.

Za Bacona bi se opet moglo postaviti pitanje ne bi li bilo uputnije uvrstiti ga u one filozofe što svojim djelom obilježavaju upravo početak novovjekovne filozofije. Kako po našem mišljenju on ipak još mnogim značajkama svoga mišljenja stoji na pozicijama što su karakteristične za renesansno, tj. za novovjekovlje pripremajuće razdoblje, uvrstili smo i njega u ovaj prikaz.

Napokon, valja napomenuti kako bi u ovaj prikaz renesansne filozofije odnosno najznačajnijih renesansnih filozofa trebalo svakako uvrstiti i najznatnijeg hrvatskog renesansnog filozofa Franu Petrića, koji s obzirom na opsežnost i originalnost, dakle na značenje svojih djela zaslužuje da stoji uz bok najznačajnijih pred-

stavnika renesansne filozofije poput Ficina i Pica. No, kako je obrada njegova života i djela uvrštena u svezak *Hrestomatije filozofije* što obrađuje hrvatsku filozofijsku tradiciju, Petrić nije obrađen u ovom svesku.

Bibliografski dodatak

Osnovna sekundarna literatura:

- Burckhardt, J.: *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Leipzig, 1860, (hrv. prijevod: *Kultura renesanse u Italiji*, Zagreb, 1953).
- Thorndike, L.: *A History of Magic and experimental Science*, I-VIII, New York, 1923–1958.
- Burdach, K.: *Reformation, Renaissance, Humanismus*, Berlin-Leipzig, 1926.
- Huizinga, J.: *Wege der Kulturgeschichte. Das Problem der Renaissance sowie Renaissance und Realismus*, München, 1930.
- Nordstroem, J.: *Moyen age et Renaissance*, Paris, 1933.
- Panofsky, E.: *Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*, 1939.
- Gentile, G.: *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Firenze, 1940.
- Ferguson, W. K.: *The Renaissance in Historical Thought. Five centuries of Interpretation*, Boston, 1948.
- Garin, E.: *Medioevo e Rinascimento*, Bari, 1954.
- Kristeller, P. O.: *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, 1956.
- Saitta, G.: *Il pensiero italiano nell' Umanesimo e Rinascimento*, Firenze, 1961.
- Kristeller, P. O.: *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, London, 1964.
- Garin, E.: *La cultura del Rinascimento*, Bari, 1967.
- Yates, F. A.: *The Hermetic Tradition in Renaissance Science, u: Art, Science and History in the Renaissance*, Baltimore, 1967.
- Buck, A. i dr.: *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, Darmstadt, 1969.
- Vedrine, H.: *Les Philosophies de la renaissance*, Paris, 1971.

- Vasoli, C.: *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Napoli, 1974.
- Burke, J.: *Hermetism as a Renaissance World-View*, u: *The Dark Vision of the Renaissance*, Los Angeles-London, 1974.
- Kristeller, P. O.: *Humanismus und Renaissance*, München, 1976.
- Cassirer, E.: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Darmstadt, 1977.
- Filipović, V.: *Filozofija renesanse*, Zagreb, 1978.

Erna Barić-Pajnić

Nikola Kuzanski

Nikola Kuzanski (Nicolaus Cusanus, Krebs, Chryppfs) rođen je u Kuesu 1401. Pohada najprije školu u Deventeru, potom studira u Heidelbergu i Padovi (od 1417–1423), gdje dolazi u dodir s predstavnicima talijanskog humanizma. Studira filozofiju, teologiju i crkveno pravo. Istovremeno se bavi matematikom i prirodnom znanosti. Na sveučilištu u Kölnu studira teologiju. Tu se upoznaje s lulističkom i albertističkom tradicijom.

Na Bazelskom koncilu uključuje se u crkveno-političke rasprave, u kojima se angažira napose spisom *O katoličkoj slozi* (*De concordantia catholica*). Nakon toga bivaju mu povjerene značajne diplomatske misije. Tako je 1437. članom papinskog poslanstva u Bizant. Kardinalom postaje 1440. U toj funkciji nalazimo ga na mnogobrojnim putovanjima kao člana značajnih poslanstava. Od 1460. stalno živi u Rimu. Umire 1464. godine za vrijeme jednog putovanja u Todiju u Umbriji.

Značajke filozofiranja

Pri svakom pokušaju određenja, pa onda i valoriziranja temeljnih značajki filozofijskog mišljenja Nikole Kuzanskog postavlja se prije svega problem klasifikacije, točnije pitanje je li on zapravo srednjovjekovni ili renesansni filozof. Činjenica je, naime, da su temeljna pitanja, na koja njegova filozofija hoće iznaći odgovor duboko ukorijenjena u cjelokupnoj srednjovjekovnoj filozofijsko-teologijskoj tradiciji te da se u dokazivanju svojih ključnih teza Kuzanski u principu služi tradicionalnim skolastičkim misaonim aparatom. No, isto je tako činjenica da na ta pitanja Kuzanski odgovara na nov način i upravo tim *novim*, što značajno obilježava njegovo mišljenje, opravdavamo onda i činjenicu što smo ga ovdje uvrstili u prikaz renesansnih filozofa.

Novo se pritom odnosi kako na sadržaj tako i na formu. Kuzanski, naime, intenzivno nastoji oko iznalaženja novog načina iskazivanja zbilje, oko uobličavanja jedne nove, od one tradicionalne, aristotelovske, različite logike što bi bila primjerena uvidu u istinu zbilje.

No, prije negoli prijedemo na analizu i izlaganje temeljnih filozofijskih stajališta Nikole Kuzanskog, kojima ćemo potkrijepiti stav po kojem je on uistinu već mislilac „na pragu novovjekovlja”, kojima će se dakle potvrditi opravdanost uvrštavanja Kuzanskog među renesansne filozofe, valja iznijeti jednu metodološku napomenu.

Čak i površan pregled nekih najznačajnijih djela N. Kuzanskog pokazat će da je gotovo nemoguće jedno sustavno izlaganje njegove filozofije. Razlog tome leži ponajprije u činjenici što je njegova filozofija izložena u različitim djelima što su nastajala u različitim fazama njegova intelektualnog razvoja, pa ona sadrže ponekad i različite stavove o istom problemu. No, mnogo značajniji razlog proizlazi iz samog karaktera njegova mišljenja, za koje će se pokazati da nipošto nije sustavotvorno. Karakter pak tog mišljenja rezultat je uvida u bit zbilje i mogućnost dokučivanja istine, odnosno uvida u mnogoaspektnost, u pluralitet aspekata u kojima se različitim promatračima s obzirom na različita motrišta, zbilja ukazuje u svojoj istini. Da bismo to u potpunosti razumjeli, potrebno je osvijestiti činjenicu da to mišljenje pokušava

sagledati istinu zbilje u fazi *razgradnje, rastvaranja* srednjovjekovnog *sustava* tumačenja svijeta.

No, bez obzira na ponekad uočljivu različitost u stavovima i nesustavni karakter njegova mišljenja, činjenica je da se u svim njegovim djelima kao konstanta može uočiti jedno temeljno svagda isto *nastojanje*, što se napose očituje u konstantnosti nekih ključnih momenata njegova filozofiranja povezanih s nekoliko za to filozofiranje značajnih sintagmi, kao što je *učeno neznanje* (*docta ignorantia*), *podudaranje oprečnoga* (*coincidentia oppositorum*), „*moći-jest*” (*Possest*), *beskonačno jedinstvo* (*unitas infinita*), *Isto* (*Idem*), „*Ne – drugo*” (*Non-aliud*) itd.

S obzirom na sve iznijeto o karakteru njegova mišljenja čini se najprimjerenijim pokušati ga izložiti kroz analizu tih, za razumijevanje njegova tumačenja zbilje ključnih momenata, da bismo na kraju stekli jasan uvid u to na koja pitanja njegovo mišljenje zapravo hoće biti odgovorom odnosno uvid u značaj onog temeljnog nastojanja što je odredbeno za cjelokupno njegovo filozofiranje.

Ako nam navedena pitanja posluže kao okvir analize i interpretacije djela N. Kuzanskog, tada će ova na kraju pokazati da je ovom misliocu „epohe prijelaza”, „epohe praga” primarno bilo stalo do određenja relacije između Boga i čovjeka, odnosno čovjeka i Boga te čovjeka i svijeta. Takovim određenjem predmeta njegove konstantne filozofske okupacije potvrđena je gore iznijeta teza o preuzimanju naslijeđenog sklopa problema. Istovremeno, međutim, iz analize njegova određenja spomenute relacije bit će vidljiva originalnost i „novost” njegova rješenja (odnosno činjenica zašto po tom rješenju pripada već novom duhovnopovijesnom razdoblju).

Pretpostavka pak pitanja o karakteru relacije članova navedenog relacijskog sklopa jest pitanje sumjerljivosti, *mogućnosti (uspostavljanja) relacije* dvaju bitno različitih nizova bića – onog vječnog, po svojoj moći beskonačnog, i onog prolaznog, konačnog, Boga, Stvoritelja, principa po kojem sve jest i onoga stvorenog, stvorenja, što jest po principu, uvjetovanog. Pritom se pitanje (mogućnosti) relacije usmjerava očito na problem mogućnosti ljudske *spoznaje*, kao onog medija u kojem je moguće da taj odnos uopće bude uspostavljen.

Upravo taj uvid da je razrješenje relacije Boga i čovjeka nužno u korelaciji s problemom ljudske spoznaje jedan je od ključnih

momenata u filozofiranju Nikole Kuzanskog i ujedno ono po čemu njegovo mišljenje smatramo modernim. Time, naime, što se relacija Bog – čovjek čovjeku bitno ukazuje kao problem ili se što više uopće otkriva tek kroz pitanje o spoznaji, odnosno mogućnosti spoznaje te relacije, ona se sada čovjeku postavlja kao problem u formi čovjek – Bog, tj. tako da čovjek postaje prvim članom relacije. To je upravo onaj obrat u mišljenju po kojem Kuzanski jest renesansni filozof i po čemu je pretećom novovjekovnog načina odnošenja spram svijeta.

No, kako ćemo vidjeti kasnije, to nije i jedino po čemu Kuzanskog možemo uvrstiti u mislioce što stoje „na pragu” novovjekovlja.

Da mu upravo ljudska spoznaja postaje polazištem raspravljanja o relaciji Boga i čovjeka, odnosno čovjeka i Boga te čovjeka i svijeta, očito je već u njegovu najranijem i ujedno najčešće spominjanom djelu, *O učenom neznanju* (*De docta ignorantia*) u kojem središnju temu predstavlja upravo razglabavanje o mogućnostima, dometima i karakteru ljudske spoznaje, a sintagma „učeno neznanje” kojom naslovljava svoje djelo zapravo je jedan od rezultata nastojanja da se sagleda bit ljudske spoznaje svagda odmjeravane spram onog beskonačnog, spram Boga, principa kao njena predmeta (jer polazišno pitanje i jest pitanje o mogućnosti relacije /u spoznaji/ konačnog /bića/ i onog beskonačnog).

Dualistička pozicija, što se temelji na uvidu u dvije bitno različite vrste bića, regije bića, a što je tako duboko impregnirala srednjovjekovnu sliku svijeta kako na ontologijsko-teologijskom (u vidu opreke Stvoritelj – stvorenje, odnosno opreke vječna, nepropadljiva bića naspram propadljivih, prolaznih bića) tako i na kozmologijskom planu (u vidu opreke između supralunarnog i sublunarnog svijeta), polazište je filozofiranja Nikole Kuzanskog.

Upravo u odnosu na tu polazišnu poziciju dade se sagledati ono temeljno nastojanje njegova filozofiranja prepoznatljivo u raspravama o svakom pojedinom segmentu njegove filozofije. To je nastojanje da se pokaže iskonsko jedinstvo svega, u kojem se pomiruju sve razlike, u kojem se dokidaju sve opreke. To je nastojanje odredbeno i za njegovu ontologiju, i za teologiju i za kozmologiju, koje se uostalom, kako će pokazati daljnja analiza njegove filozofije, i ne daju kao zasebna područja strogo razgraničiti.

U skladu s rečenim moglo bi se već unaprijed okosnicom njegova filozofijskog napora naznačiti sljedeće: to je ponajprije kon-

statacija oprečnosti što su odredbene za ljudski doživljaj zbilje i napor da se spoznaja podigne na jednu višu razinu na kojoj je moguć uvid u temeljno jedinstvo svega.

To temeljno određenje njegova filozofiranja može se označiti i kao nastojanje oko pomirenja principa transcendencije i principa imanencije u određenju odnosa principa, Boga i onoga što je po principu, stvoreno.

Temelji onto-teologije Nikole Kuzanskog

Jasno je, dakle, da Kuzanski polazi od tradicionalnog postava problema, u kojem Bog figurira bezupitno kao najviša zbilja, ono najzbiljskije po kojem sve jest. No, kako on Boga ujedno vidi i kao Stvoritelja i kao počelo (principium) po kojem sve jest, jasno je, najprije, da je u njega ontologija najuže isprepletana s teologijom i drugo, da će njegovi iskazi o odnosu počela i onoga što je po počelu imati značajne implikacije u svezi s kršćanskim naučavanjima, što je napose značajno s obzirom na činjenicu da su neki stavovi Nikole Kuzanskog doživjeli osudu zbog njihove „neortodoksnosti” već u njegovo vrijeme.

Bog, kao ono najviše zbiljsko, otkriva se Kuzanskom ujedno i kao *actus purus* i kao ono apsolutno jedno, *absolutum unum*. I u tome što ga određuje i kao apsolutno jedno očituje se nastojanje oko uspostavljanja takva principa svega koji će ujedno biti principom sveopćeg jedinstva (jedinstva sveukupnosti) i jedinstva svakog pojedinačnog od onoga što jest. Jedno, kao počelo, tako je sve (*omnia*) da je svako (pojedino) od onoga što jest. Tako je to jedno konstitutivno i za sveukupnost i za svako pojedino što jest. No, Boga Kuzanski, kao ono najviše zbiljsko, primarno određuje beskonačnošću kao njegovim bitnim atributom. Pritom se beskonačnost, kad je riječ o Bogu kao najvišoj zbilji, odnosi ponajprije na beskonačnost Božje moći. U stvari sve-moć (*omni-potentia*) Božju označava Kuzanski kao božansku beskonačnost. Ta je beskonačnost Božje moći – beskonačnost mogućnosti u kojoj se mogućnost podudara sa zbiljom. U njemu su sve (beskonačne) mogućnosti zbiljske, u njemu je mogućnost akt, i akt mogućnost (što će Kuzanski izraziti neologizmom „*Possesit*” /„moći-jest”, kao oznakom Boga, beskonačnog jedinstva). Bog je sve ono što može biti („*Est*

igitur omne id quod esse potest..."). Bog je zbiljski (actu) „quod esse potest”.

Kako je Bog (i princip svega) kao sve-moć sada sagledan kao sve-mogućnost, to je on po Kuzanskom ujedno ono najveće – „maximum”, jer od njega ne može biti ništa veće (ukoliko on i sve sadrži). No, to najveće nije mjera ničega, jer je apsolutno najveće. Tako ono premašuje svaku mjeru i zapravo je izvan sfere mjerenja, tj. izvan sfere u kojoj je moguće „više” i „manje” (magis et minus). Tim pak „više” i „manje” određena je regija konačnih, ograničenih bića – stvorenja, što jesu po onom maksimumu, onom najvećem. Za taj apsolutni maksimum karakteristično je, međutim, to da je on upravo po tome što je maksimum – ono najveće ujedno i minimum, ukoliko i najmanje jest nešto „najveće”. „Absoluta maximitas” je i „absoluta unitas” – apsolutni *maximum* obuhvaća i najmanje kao neko najveće. „Najveće je ono čemu se ništa ne može suprot-staviti, u čemu je i najmanje najveće”¹. Tako se ono apsolutno najveće, počelo pokazuje kao *podudaranje oprečnoga (coincidentia oppositorum)*².

¹ „Maximum autem est, cui nihil potest opponi, ubi et minimum est maximum”, *De docta ignorantia*, I. svezak, II, II, str. 330 (svi citati iz djela Nikole Kuzanskog što ih ovdje donosimo navode se prema izdanju *Philosophisch-theologische Schriften*, Herder Verlag, Beč, 1964–1967).

² O podudaranju maksimuma i minimuma usporedi još mjesta iz *De docta ignorantia*: „Maxima enim quantitas est maxime magna. Minima quantitas est maxime parva. Absolve igitur a quantitate maximum et minimum, subtrahendo inetellectualiter, et clare conspicis maximum et minimum coincidere.” (*Docta*, I, IV.), te: „Minimum autem est quo minus esse non possit. Et quoniam maximum est huiusmodi, manifestum est minimum cum maximo coincidere [...] Igitur absoluta quantitas non est magis maxima quam minima, quoniam in ipsa minimum et maximum coincidenter.” (Eod. loco.)

³ Valja napomenuti kako Cusanusovi stavovi o podudaranju oprečnoga i principu svega nisu svagda jednoznačni. Tako se iz nekih mjesta može zaključiti da se u početku upravo kao u onome što ih omogućuje, ali u čemu ujedno i bivaju prevladane, podudaraju opreke. Na drugim mjestima Kuzanski, insistirajući na transcendentnosti počela, ističe njegovu jednostavnost, koja je iznad svake razlike, svake različitosti naprosto sama jednostavnost. O tome između ostalog svjedoče mjesta iz *De venatione sapientiae* na primjer gdje kaže kako je Bog „sama jednostavnost prije svake razlike” („Est enim Deus ante differentiam omnem, ante differentiam actus et potentiae, ante differentiam posse

Taj maksimum ujedno je apsolutno jedno koje je sve i u kojem je sve, jer je najveće („Maximum itaque absolutum unum est, quod est omnia, in quo omnia, quia maximum”³). Ono je tako sve-obuhvatno da je u svemu i sve je u njemu.

No, kako smo naveli da regiju prolaznih bića Kuzanski označava kao regiju u kojoj vlada „više” i „manje”, a za počelo, Boga, karakteristično je da je „maximitas absoluta”, postavlja se i opet pitanje odnosa, odnosno pitanje mogućnosti da se iz sfere onoga „više” i „manje” dokuči istina onog maksimuma, koji je ujedno i istina sama. Za Kuzanskog zapravo ne postoji mogućnost da se dokuči istina maksimuma kakva je po sebi, dakle istina sama, apsolutna istina i nema „odnosa (razmjera) između beskonačnog i konačnog” („Ex se manifestum est infiniti ad finitum proportione non esse”). Dvije regije bića ostaju bitno različite. Čovjek iz sfere „više” i „manje” kao konačno biće ne može dokučiti ono beskonačno jedinstvo, maksimum, apsolutnu istinu. No, u skladu s već spomenutim nastojanjem N. Kuzanskog oko iznalaženja mogućnosti svodenja sviju opreka na iskonsko jedinstvo i ovdje će se pokazati da sfera prolaznog, u kojoj vlada „više” i „manje” i gdje je sve određeno međusobnim relacijama onog ograničenog (upravo tim određenjima ograničenog), jest tek po onom maksimumu, apsolutnom, odnosno da jest po udjelovanju na njemu. Konačno, dakle, jest tek po udjelovanju (participatio) na onom beskonačnom jedinstvu. Ipak pritom valja istaknuti kako Kuzanski, bez obzira na uvažavanje imanencije principa, nikad zapravo ne zaboravlja na polazišnu distinkciju između Stvoritelja i stvorenja, između beskonačnog i konačnog, odnosno između principa i onoga što je po principu. Tako je stvaralački princip određen ne samo kao „beskonačno jedinstvo” (unitas infinita) i kao „apsolutno jedinstvo” (unitas absoluta) već i kao kviditet kviditeta (bit biti), kao „apsolutna bit, kao apsolutno bićstvo bića, apsolutni život života” (absoluta quidditas, absoluta entitas entium et absoluta vi-

fieri et posse facere...” (*De venat. sapientiae*, XIII) i opet mjesto iz prve knjige (poglavlje XXII) *De docta ignorantia* gdje tvrdi: „Ex prioribus manifestum est, Deum esse omnium complicationem, etiam contradictoriorum”, te u spisu *De conjecturis* (II,1): „In divina complicatione omnia absque differentia coincidunt”.

³ *De docta ignorantia*, sv. I, I, II, str. 198.

ta viventium), princip svega što jest potencijalno. Apsolut nipošto nije rezultat svega mogućega što sadrži, nego ono moguće apsolutno ovisi o njemu. Bog je ujedno „najčišći beskonačni čin” (purissimus infinitus actus) i sva su bića, egzistentna i moguća, sadržana u njemu. To je za nj ujedno i apsolutni bitak (esse), ono apsolutno apsolutno.

Ma koliko se trudio oko prevladavanja oprečnosti u jedinstvu, Kuzanski zapravo svagda i zadržava temeljnu dihotomičku strukturu bića. Da tu distinkciju principa i onoga što je po principu svagda treba uvažavati, jer nema prijelaza iz jednog niza bića (stvorenja) u drugi (Stvoritelja), pokazuje Kuzanski (sklon matematičkom prikazu temeljnih metafizičkih istina) na primjeru mnogokuta i kruga. Mnogokut se, naime, može beskonačno umnožavati i tako se beskonačno približavati krugu, no kao to što on jest, dakle kao mnogokut on nikad neće postati krug. Ipak, ljudskom je mišljenju zamisliva točka u kojoj mnogokut prelazi u krug, gdje se dakle oprečnosti dodiruju i upravo u toj točki, u kojoj se pomiruju oprečnosti iskušava mišljenje (um) istinu jedinstva što predleži oprekama, odnosno istinu jedinstva koje je „coincidentia oppositorum”. Primijenjeno na onto-teologijski plan to znači da sfera apsolutnog, beskonačnog, bez obzira na mogućnost beskonačnog približavanja (beskonačnim umnažanjem, povećavanjem) iz sfere konačnoga ostaje bitno nedokučiva u svojoj istini, u svome „po sebi”.

Sve što smo iznijeli o odnosu principa i onoga što je po principu, o odnosu dvaju nizova bića te o Bogu-Stvoritelju i stvorenju predstavlja zapravo glavne crte onto-teologije Nikole Kuzanskog. Upravo iz tako, u sažetom obliku izloženih njegovih teza jasno je zašto je opravdano to područje njegova mišljenja tako označiti. Očito je, naime, da se temeljni stavovi njegove ontologije najuže prožimlju i gotovo su neodvojivi od njegovih stavova o Bogu. Cusanus, naime, o Bogu govori i kao o principu, počelu svega, i kao o Stvoritelju što voljno stvara. A ti će njegovi onto-teologijski stavovi, kako će se kasnije pokazati, biti u najužoj svezi i zapravo pretpostavkom njegovih kozmologijskih postavki.

S obzirom na takvu koncepciju odnosa dvaju područja bića, odnosno zbilje što je čovjek tako doživljava, mišljenje što hoće do kraja razumjeti Cusanusovo tumačenje zbilje nužno i opet biva dovedeno do pitanja: kako onda pritom stoji s mogućnošću ljudske spoznaje. Ako je, naime, najviša zbilja, apsolutna istina, mak-

simum, beskonačno jedinstvo, spoznato kao ono što ne dopušta nikakvu komparaciju, što ne dopušta „više” i „manje”, čini se nužnim zaključak da će ono svagda izmicati ljudskoj spoznaji.

„Negativna” i „pozitivna” teologija

Uistinu, čitav niz izjava u različitim djelima Nikole Kuzanskog to potvrđuje. Ukoliko se pritom radi o tvrdnjama kojima se niječe mogućnost dosezanja spoznajom pa onda uopće imenovanja i određenja najvišeg principa, maksimuma, onog apsolutnog, Boga, u Kuzanskog se može govoriti o negativnoj teologiji. Bog, apsolutna istina, budući beskonačna kakva je „po sebi”, ostaje čovjeku, koji se svagda kreće u sferi onoga „više” i „manje”, u sferi gdje su sva određenja rezultat beskonačne isprepletenosti relacija između pojedinačnih bića, dakle u sferi gdje se sve određuje kroz komparaciju, bitno nedokučiva. Bogu, prema Kuzanskom, koji se pritom poziva na hermetičke spise⁴, pripadaju sva imena i nijedno ime. On, naime, jest u svemu (ono što to jest), ali nije nijedno određeno, pojedinačno, što bi se moglo imenovati, i po tome je jedno, koje premašuje i biće, Bogu najbliže određenje.

U tezi o apsolutnom, o apsolutnoj istini (Bogu, beskonačnom jedinstvu) što čovjeku svagda izmiče s obzirom na relacionalni i diskurzivni način spoznavanja prepoznajemo trag u srednjovjekovnoj filozofiji prisutne teme Boga koji se čovjeku (njegovoj spoznaji) uskraćuje (Deus absconditus). Istovremeno tezama o neiskazivosti Boga Kuzanski preuzima u filozofijsko-teologijskoj literaturi kroz čitav srednji vijek prisutnu tradiciju negativne teolo-

⁴ Radi se o skupini spisa nastalih uglavnom u posljednjim stoljećima prije Krista i prvim stoljećima poslije Krista, što se pripisuju legendarnom Hermesu Trismegistu. Kako ovaj nije povijesna osoba, to se spisi često označavaju i pseudo-hermetičkim spisima. Sadržajno se među njima razlikuju dvije skupine spisa – jedna magijsko-alkemij-sko-astrologijske sadržine i druga filozofijsko-teologijskog značaja (što se odnosi uglavnom na spise *Corpus hermeticum* i *Asclepius*) – za fragmentima kojih često posežu srednjovjekovni filozofi. Recepcija tih spisa, međutim, kulminaciju doseže u razdoblju humanizma i renesanse, kad bivaju prikupljeni svi poznati fragmenti i kad spisi doživljavaju mnogobrojna izdanja.

gije na predstavnike koje se (napose na Dionizija Areopagitu) često poziva.

Valja, međutim, istaknuti da su elementi te negativne teologije u (onto)teologiji Nikole Kuzanskog ravnopravni s elementima pozitivne teologije (pozivajući se upravo na Dionizija Areopagitu Kuzanski ističe kako Boga spoznajemo „kroz sve” i „odvojeno od svega”). Tezom pak o neiskazivosti principa, Boga (Kuzanski napominje da prema Hermesu Trismegistu „nullum nomen ei proprie posse convenire” i da je „Bog” neiskazivo ime, „nomen ineffabile”) potvrđuje se njegova transcendentnost⁵. No, kako je princip ujedno *jedno* konstitutivno za sve i svako od onoga što jest bit će on i imanentan.

Da bi istumačio način na koji Bog, odnosno počelo svega, jest u svim bićima ne bivajući nijedno od bića, Kuzanski poseže za terminima „*explicatio*” (izlaganje, razvijanje, razmatanje, razastiranje) i „*complicatio*” (sakupljanje, slaganje, savijanje). Kao počelo, kao ono po čemu sve jest Bog je komplikativno sve da bi u jedinstvu, jednoti (*unitas*) sve-ukupnosti, svemira bio eksplikativno sve. Time se ujedno čuva gore naznačena distinkcija principa i onoga što je po principu, ali i nastojanje da se to dvoje svede na jedan zajednički princip, na temeljno jedinstvo. To da sve što jest jest zapravo razvijanje, sebe-izlaganje počela po kojem sve jest, ali i da je to počelo (jednota) ujedno u onome raz-vijenom iskazano je terminom „eksplikativno”. Bog je tako ono što sve sažimlje, skuplja po tome što je sve u njemu i ujedno ono što sve-iz-laže po tome što se sam u svemu oprimjeruje.

U svakom slučaju, ono do čega je Kuzanskom stalo jest da je sve što jest, budući u Bogu i po Bogu, i komplikativno i eksplikativno, jedinstvo. S tim je kategorijama Cusanusove koncepcije počela i onoga što je po početlu, beskonačnog „eksplikativno” i beskonačnog „komplikatивно” najuže povezana i teorija po kojoj je svako pojedinačno što jest sažetost, skupljenost, stegnutost (*contractio*) beskonačne jednote, univerzuma, dakle sažeti način pojavljivanja jednog. Beskonačno jedinstvo je pak „*contractio contractionum*” (sažetost sažetosti).⁶ Svijet je sažetost, skupljenost

⁵ *De docta ignorantia* sv. I, I, XXVI, reći će: „Docuit nos sacra ignorantia Deum ineffabilem”, i na istom mjestu: „Et non reperitur in Deo secundum theologiam negationis aliud quam infinitas”.

beskonačnog jedinstva u određenost svakog pojedinačnog. Tako je svijet u Suncu Sunce, u Zemlji Zemlja, u Mjesecu Mjesec. Ali u njima svijet nije u svojem totalitetu, nego je u njima ono što oni jesu na kontrahirani, skupljeni, sažeti način. Univerzum je sve-ukupnost kontrakcija, skupljenosti beskonačnog jedinstva u svakom pojedinom biću koje sadrži sve na svoj način.

Tumačenje svijeta i koncepcija beskonačnosti

S obzirom na takvo određenje odnosa principa i onoga što je po principu jasno je da su prema Kuzanskom sva bića zapravo jednako udaljena odnosno jednako blizu Bogu, apsolutnom maksimumu. Takvim je stavom, koji zapravo proizlazi kao jedna od konsekvencija razvijanja ideje *beskonačnosti* (principa i svijeta koji jest po tom principu), Kuzanski revolucionirao sliku svijeta (po nekim je povjesničarima filozofije, npr. po M. P. de Gandillacu, njegova slika svemira, premda se u njega ne radi o reformi astronomije, „revolucionarnija od one Kopernikove”⁶ s obzirom na nje ne implikacije na duhovnom i znanstvenom planu). Svih tih implikacija ni sam Kuzanski možda nije bio do kraja svjestan, budući da ih nije dosljedno razvio; no istovremeno Kuzanski je bio i te kako svjestan inovatorskog značaja svoje filozofije, pa će tako u *De docta ignorantia* u svezi sa svojim učenjima reći: „Rara quidem, et si monstra sunt, nos movere solent”⁷, premda ipak nije mogao do kraja sagledati svu njihovu dalekosežnost. Prije svega ipak svojim je stavovima bitno utjecao na promjenu čovjekove nastrojenosti spram svijeta i na način njegova odnošenja prema svijetu.

Kuzanskom je primarno bilo stalo do rješavanja odnosa dvaju nizova bića, odnosno relacije konačnog spram beskonačnog, bilo mu je stalo do prevladavanja horizma, do dokidanja hijata između dviju regija bića sagledavanjem i dokazivanjem jedinstva svega što svim oprekama leži u temelju. U određenju principa kao bes-

⁶ Usp. M. P. de Gandillac, *La philosophie de Nicolas de Cues*, Paris, 1941. (diss.)

⁷ „Ono rijetko nas, pa makar (se činilo) i čudovišno, običava pokretati”.

konačne jednote (infinita unitas) čini mu se da nalazi najplauzibilnije rješenje. No, jasno je da je takvo rješenje sadržavalo dalekosežne implikacije glede kozmologijskih teorija.

Time što se osjetilno dokučivi svijet čini beskonačnom manifestacijom beskonačne Božje moći i uopće uvođenjem kategorije *beskonačnog* u tumačenje svijeta mijenja se nužno tradicionalna koncepcija svijeta, po kojoj se striktno odvajaju dvije različite sfere svijeta, ona supralunarna i ona sublunarna. Tumačenjem svijeta u smislu razvijanja ideje beskonačnog dokida se tako u tradicionalnoj, uglavnom na Aristotelovoj filozofiji utemeljenoj slici svijeta, uvriježena teorija prirodnog mjesta i gibanja što su svagda u korelaciji spram tih mjesta, odnosno njima uvjetovana te učenje o povlaštenom mjestu u svijetu, tj. o svojevrsnoj hijerarhiji mjesta s obzirom na udaljenost od nepokretnog pokretača (u skolastičkoj tradiciji izjednačenog s kršćanskim Bogom), koji svijet stavlja u pokret izvana. Svemir, koji je po Kuzanskom manifestacija Boga, jest beskonačni realitet, što se sastoji od onoga što može biti „više” ili „manje”. Svemir je vječan, ali nije vječnost sama, po kojoj jest. Bez granica je (u prostornom i vremenskom smislu) i svako stvaranje u njemu na svoj način izražava prisutnost božanske volje.

U beskonačnom svemiru, za koji je nadasve važno da je jedan (unitas in pluralitate), budući po prvotnoj jednoti, svako biće sadrži sve na svoj način, a sva su bića jednako nesavršena u odnosu na božansko savršenstvo (maksimum) i sva ujedno jednako odražavaju božansko savršenstvo. Tako su sva zapravo jednakopravna u odnosu na Boga. U tom svemiru sve točke imaju jednako značenje pa u njemu nema jednog središta i nijedna točka ne može imati apsolutno značenje. U njemu svaka točka može biti središte (što ovisi o položaju promatrača; čime je ponovno istina zbilje dovedena u korelaciju, točnije učinjena na neki način funkcijom položaja promatrača, motrištem).

Po Kuzanskom, zapravo, svakome se za njegovu točku promatranja (odnosno nebesko tijelo koje je ujedno motrište) čini da je u središtu i da miruje, a sve ostalo da se giba. No, to je isto tako iluzija kao što je puka iluzija da Zemlja miruje. Kao što, naime, ni jedan pojavni oblik ne doseže savršeni (idealni) oblik, tako nema ni viđenja ni spoznaje u svijetu u kojem važe „više” i „manje” koje ne bi bilo ograničeno, uvjetovano (prije svega motrištem promatrača), pa time ni ono nigda ne doseže apsolutnu istinu svemira, koja kao beskonačna (otvorena za sve mogućnosti, jer jest

aktualnost sviju mogućnosti) svagda nadilazi pojedinačno, uvjetovano viđenje i spoznaju. Bitno je pritom da su u odnosu na božansko savršenstvo sva bića jednako nesavršena (ravnopravna dale), pa će i shodno tome biti logičnije da se Zemlja kreće poput svih ostalih tijela u svemiru nego da miruje u središtu za koje se pokazuje da to i ne može biti. Isto je tako logično da su u beskonačnom svemiru, u kojem nema boljeg i goreg mjesta, boljeg i goreg tijela, i drugi svjetovi nastanjeni čak i inteligentnim bićima, što Kuzanski izričito tvrdi. Zemlja tako postaje tek jedno od nebeskih tijela, postaje i sama „stella nobilis”, koje tijelo viđeno s nekog drugog tijela izgleda bićima što je promatraju s onog tijela baš onakvom kakvima se našem viđenju prikazuju ona tijela.

Do takvih postavki, što su rezultat razvijanja teze o beskonačnosti svemira (koji je manifestacija božanske beskonačnosti, odnosno beskonačne jednote kao principa) dolazi Kuzanski rezonirajući na sljedeći način. Kako ništa stvoreno nije savršeno, ne mogu to biti ni kretanja nebeskih tijela (što je dotad važno za neospornu činjenicu s obzirom na uvjerenost u njihovu uzvišenost, božanskost koja je proizlazila iz uvjerenja o njihovoj nepromjenljivosti, vječnosti). No, to uvriježeno mišljenje ne „ruše” nove pojave na nebu, već, kako vidimo, dosljedno razvijanje teze o beskonačnosti svijeta, ukoliko je ovaj manifestacija beskonačne jednote, Boga. Isto tako, nijedan pojavni oblik neće biti savršen, pa ni oblik svemira. A ako svemir nije kružnog oblika (koji bi odgovarao definiciji kruga, idealnom krugu), onda on nema jednog središta koje bi bilo savršeno središte, jer svako središte može biti „istinitije”, točnije. Zapravo je samo Bog središte svemira i ujedno njegov obod. Predložak za takvu koncepciju beskonačnog svemira (pri čemu se može govoriti o koncepciji „decentraliziranog svemira” ili „acentričnoj” koncepciji) koji je zapravo teofanija, pojavljivanje Boga, odnosno „eksplikacija” ili izlaganje božanskog počela koji u sebi sve sadrži komplikativno, nalazi Kuzanski u stavu iznijetom u pseudohermetičkom spisu *Dvadeset i četiri filozofa*⁸, a taj stav glasi: „Deus est sphaera, cuius centrum est

⁸ Radi se o pseudo-hermetičkom spisu *Dvadeset i četiri filozofa (Liber XXIV philosophorum)* što ga je 1913. objavio C. Baumker. Tekst je iz XII. stoljeća, a za spomenutom frazom u njemu pošeže većina srednjovjekovnih mislilaca.

ubique, circumferentia nusquam" („Bog je kugla, čije je središte posvud, obod nigdje"). Činjenica je, međutim, da Kuzanski ovaj stav o Bogu primjenjuje na ustroj svijeta pa će po njemu središte svjetskog ustroja biti posvud, a obod nigdje⁹.

Kako u takvom svemiru nema jednog sigurnog središta, već svaka točka može biti središte, neće ni Zemlja biti u njegovu središtu, kako se dotad držalo. Kako više nema nekih apsolutnih točaka u odnosu na koje su bila izvođena sva ključna određenja u svijetu, to slika svijeta postaje funkcijom relacije promatrača i promatranog, funkcijom odnosa gibanja i mirovanja. Sva određenja i razlike (točaka, mjesta, gibanja i mirovanja, koja su svagda međusobno uvjetovana) unutar svijeta postaju relativne, tj. postaju uvjetovane, postaju funkcijom međusobnim relacijama. Jedina bitna razlika za određenje svijeta jest razlika svijeta kao eksplicacije spram božanskog počela (komplikacije svega), dakle razlika između maksimuma (i minimuma) i onoga što svagda dopušta „više" i „manje". Time zapravo u Kuzanskog biva inauguriran princip funkcionalizma.

Svijet je za Kuzanskog prije svega red, jer je prva slika vječne mudrosti po kojoj postoji ustroj svijeta („Est igitur ordo universi prima et praecisior imago aeternae et incorruptibilis sapientiae per quam tota mundi machina pulcherrime et pacifice persistet")¹⁰.

Premda u pojedinostima u opisu slike svijeta Kuzanski zadržava neke bitne elemente srednjovjekovne slike svijeta što počiva uglavnom na Aristotelovoj filozofiji, ipak je promjena (što se odnosi prije svega na relaciju čovjeka spram zbilje) što biva inaugurirana njegovom filozofijom, a koja proizlazi kao rezultat dosljednog razvijanja teze o beskonačnosti svemira, značila započinjanje jednog procesa što će svoju kulminaciju doživjeti u novim astronomskim teorijama 17. stoljeća (pri tome valja imati na umu da su i Kopernik i Kepler, na primjer, poznavali Cusanusova djela).

Valja napomenuti kako Kuzanski, bez obzira na tu koncepciju jednog „decentraliziranog", beskonačnog svemira (u kojem se i

⁹ *De docta ignor.*, sv. I, II, XXII: „Unde erit machina mundi quasi habens ubique centrum et nullibi circumferentiam".

¹⁰ *De venatione sapientiae*, sv. I, XXXII, str. 148.

Zemlji pripisuje kružno kretanje kao i ostalim nebeskim tijelima, čime se zapravo uvodi princip uniformnosti gibanja tijela u svemiru i time se potvrđuje teza o jedinstvenosti svemira), u svojem prikazu zbilje zadržava i elemente jednog drukčijeg ontologijskog poretka bića preuzetog iz neoplatoničke tradicije, na koju se on tako često poziva. On, naime, zadržava predodžbu o stupnjevitom poretku stvari, o *skali bića* (koja naravno omogućuje i vrijednosno rangiranje), na čijem su jednom kraju (na najvišem mjestu) anđeli, a na drugom (najnižem mjestu) materija. No, sva bića, sa svim razlikama, u rasponu od najvišeg do najnižeg, od najmanjeg do najvećeg, budući komplikativno u Bogu predstavljaju jedinstvo.

Ipak, u jedinstvu sveukupnosti Kuzanski razlikuje razine jedinstva. Tako iza prve jednote (unitas), Boga, slijedi druga jednota, ona uma (mens). Treća će biti ona duše (anima), četvrta tijela. Pritom je prvo – apsolutno – jedno ipak bitno različito od svih ostalih, ukoliko svako drugo jedno (jedinstvo) sadrži i drugoću. Prvo, apsolutno *jedno* je označeno i kao Isto (Idem) i kao *Ne-drugo* (Non-Aliud). Sve što postoji jest zapravo po interakciji jednote i drugoće (što u sebi posve sigurno nosi trag platoničke teorije po kojoj sve jest po onom beskonačnom – *apeiron* – i granici, međi, – *peras*).

Sva stvorena, konačna bića bivaju tako da iz drugoće participiraju (udjeluju) na apsolutnoj jednoti, a apsolutno jedno, beskonačna jednota priopćava se, komunicira konačnim bićima samo kroz drugoću.

S obzirom na takvu koncepciju odnosa Boga, Stvoritelja, počela, apsolutnog maksimuma, beskonačnog jedinstva spram stvorenog, konačnog, regije u kojoj vlada „više" i „manje" (u kojoj je, dakle, moguće i kojoj je štoviše najprimjerenije *mjerenje*) u kojoj su neprestano ravnopravno prisutni i elementi stava o transcenciji i elementi stava o imanenciji počela, postavlja se konačno pitanje (značajno napose s obzirom na to da Kuzanski svoje onto-teologijske stavove drži posve usklađenima s kršćanskim naučavanjem te da počelo svega vidi i kao Boga-Stvoritelja koji voljno stvara) kako on određuje *stvaranje*.

Stvaranje je po Kuzanskom primarno „priopćavanje” (*communicare*) bitka svemu, „po kojem on biva sve u svemu”, ali tako da upravo budući principom ostaje iznad (izvan) svega (nihil omnium). No, činjenica je da u različitim svojim djelima on naglašava različite aspekte božanskog stvaranja, što se može činiti i nedosljednošću stavova. Tako uz koncepciju po kojoj insistira na imanenciji Boga kao počela u svemu („in illis sit id, quod sunt, absolute”) u svakom pojedinačnom (u kojem jest ono što to jest), insistira on i na koncepciji Boga što stvara svijet poput umjetnika (npr. u spisu *De venatione sapientiae*) tako da prema paradigmi, uzoru stvara najprije „posse fieri” („moći postati”) svega i zajedno s tim prirodu, koja opet stvara svijet (kroz prirodu zbilja proizlazi iz mogućnosti). Ona, naime, prema unaprijed određenom pojmu svakog pojedinačnog u božanskom umu (praedeterminata ratio divini intellectus) razvija njegovo „posse fieri” koje je ono „između” čistog biti (*esse*), između ideja i osjetilnog. Bog, *purissimus actus*, sve čini, dakle, iz „posse fieri”.

Pritom Kuzanski naglašava kako realizacija toga „moći postati” u materiji nikad ne dosegne točnost (praecisio) ideje u božanskom umu. Tako krug što se realizira u materiji (in sensibili materia), u pojavnom prema uzoru u božanskom umu nikad neće biti sve ono što krug uopće može biti, njegovo *posse fieri* (to je ono što se iskazuje definicijom, odnosno *exemplar* kruga u božanskom umu), jer od svakog takvog kruga moguć je još savršeniji i inteligibilnom, idealnom krugu sličniji. Tek beskonačna ukupnost (koja uključuje sve moguće krugove što se uopće mogu realizirati) krugova dosegla bi bit kruga, uzor-krug božanskog uma. Zapravo ništa od onoga što jest ne može biti sve što je sadržano u njegovu pojmu, ne može ispuniti, realizirati u potpunosti svoju bit. Tako se u svijetu pojedinačnog, konačnog nikad ne dosežu maksimum i minimum.

Na primjeru kruga ujedno se lijepo vidi odnos vidljivog, realiziranog konkretnog nečeg spram regije uzorâ-paradigmi, koja za onaj prvi svijet svagda ostaje nedostižan (opreka intelligibilia – sensibilia i ujedno participiranje osjetilnog na inteligibilnom) te svagda ostaje tek beskonačno približavanje idealnom uzoru.

U svakom slučaju može se ustvrditi kako je stav Nikole Kuzanskog u svezi s tumačenjem odnosa Boga, Stvoritelja i stvorenja, odnosno počela i onoga što je po početlu ambivalentan. On trajno oscilira između voluntarističke koncepcije¹¹ i koncepcije prirodne nužnosti stvaranja, zapravo nužnog proizlaženja svega iz počela. Bog, kao „causa efficiens, causa formalis i causa finalis” (dakle kao stvaralački, formalni i svršni uzrok), kao čisti akt, *actus purus* i *virtus infinita* spram svijeta, koji je ipak proizvod slobodne Božje volje, ostaje transcendentan. Na nekim mjestima Kuzanski naglašava kako Bog voljom sve stvara („voluntate creat omnia”) i pripisuje mu izričito slobodnu volju („liberum arbitrium”). Ipak, s obzirom na to da je Bog, počelo, određen i kao *unitas infinita*, u kojoj koincidiraju „posse facere” („moći činiti”) i „posse factum” („učinjeno moći”), on je i immanentan, kao *virtus infinita* korijen (*radix*) je svega, u srcu svake pojedine stvari. Valja naglasiti kako Kuzanski svagda izričito niječe mogućnost automatskog, nužnog proizlaženja svega iz počela (što spočitava na primjer Platonu i Aristotelu, u svezi s njihovim tezama o utemeljujućem umu koji sve stvara nužno iz svoje naravi).

Značajno je i nadasve zanimljivo da Kuzanski samo stvaranje izjednačuje s mišljenjem, odnosno videnjem, pa sva bića jesu zapravo po Božjem videnju („visione Tua”). To videnje i mišljenje u najužoj je svezi s „izgovaranjem Riječi Božje”, pa je otud jasna i sveza sa stvaranjem. Božje je videnje ujedno djelovanje („Videre Tuum /sc. Dei/ est operari”). No, to videnje, gledanje, kao čin stvaranja, čini i sam princip – Boga – vidljivim, ukoliko uopće čini mogućim videnje. Pritom je napose značajno to da je Božje stvaranje kao videnje opet upućeno na ljudsko „vidjeti”, na ljudsko gledanje, u kojem, kad ovo pita o mogućnosti svoga videnja, gledanja, biva sa-gledan Bog kao onaj što omogućuje videnje, što znači da je to videnje-gledanje što se okreće u sebe samo. Ono apsolutno tako u onom vidljivom stvorenom i samo biva vidljivo kao u svojoj slici. Dakle upravo se u videnju počelo, izlazeći iz sebe u ono drugo, vraća k sebi i time se sam princip – jednota – konstituirao kao trojednost (*unitas* kao *trinitas*). Istovremeno podudaranje onoga „vidjeti” i onoga „viden biti” u „videnju” (beskonačnom jedinstvu videnja) najpotpunije izražava bit relacije

¹¹ *De docta ignor.* sv. I, II, III, str. 336: „Eius voluntas omnipotens causa est, et voluntas et omnipotentia sunt suum esse”.

Boga i čovjeka, čije viđenje Boga jest po onom što omogućuje viđenje uopće, po Božjem viđenju, koje je u temelju svakog pojedinih viđenja, gledanja. No, u svakom tom viđenju (u kojem Bog ujedno sebe vidi) Bog je svagda sagledan na poseban način i sva ta viđenja ne dosežu istinu uzora, izvora viđenja. U tom određenju relacije viđenja i viđenog zapravo je najzornije prikazano Cusanusovo tumačenje relacije počela bića i bića što su po počelu. U svakom, naime, pojedinačnom gledanju, koje je ograničeno, gledanje iz specifičnog kuta, sa specifičnog motrišta, prisutno je apsolutno viđenje Božje. Pojedinačno viđenje u njemu se štoviše konstituira. Apsolutno je viđenje – viđenje samo. Ono svakom pojedinačnom viđenju odašilje istu sliku (sebe sama), ali tako da je od pojedinačnih viđenja (koja omogućuje) viđeno svagda drukčije, nikad ne sagledano u potpunosti kao viđenje samo.

Bog je onda tako „eksplikativno i komplikativno” i gledanje koje gleda sebe samo i mišljenje koje misli sebe, i znanje koje sebe znade. Apsolutno biti (bitak; esse) i mišljenje samo, identični su. A apsolutno poimanje (conceptus absolutus) ujedno je i govorenje. Bog kao uzrok, izvor stvaranja, videći (stvarajući) vidi ujedno sve stvoreno („videt omnia creata”). Čin pak (sebe)gledanja, viđenja principa, izvora viđenja zbiva se u vječnosti. S tim u svezi valja istaknuti kako po Kuzanskom „sva bića, što su dijelovi svemira [...] zajedno (ujedno) sa svemirom proizlaze u biti”¹². Jedinstvo principa određuje Kuzanski kao trojednost (unitas – triunitas), i tako se u samoj (trojednoj) strukturi božanskog viđenja otkriva ujedno srž kršćanskog naučavanja.

Očito je da u takvoj koncepciji stvaranja, koja stvaranje određuje i kao viđenje opet u središte interesa dopijeva biće u čijem viđenju se apsolutno viđenje okreće k sebi samom, vraća u sebe. Time se vraćamo problemu ljudske spoznaje, kojemu pripada središnje mjesto u filozofiranju Nikole Kuzanskog.

Po njemu različitim redovima bića odgovaraju različiti načini spoznavanja. Prema spisu *O nagađanjima (De coniecturis)* razlikuje on četiri razine spoznaje, odnosno četiri spoznajne moći, s obzirom na četiri stupnja izvjesnosti.

¹² *De docta ignor.* sv. I, II, IV, str. 342.: „Omnia autem entia, quae sunt partes universi, sine quibus universum cum sit contractum unum, totum et perfectum esse non posset, simul cum universo in esse prodierunt...”

Četiri oblika spoznaje, prema četiri razine bića (Deus, mens, anima, corpus) jesu: osjetilna spoznaja, razum, um i apsolutno viđenje (visio absoluta). Dok je uz osjetilnu spoznaju vezana nejasnoća (confusio), razumskoj spoznaji pripada točnost, ali je za nj ipak karakteristično mnijenje (opinio). Tek razini uma pripada „sigurna spoznaja” (cognitio certa), a samo za božansku razinu karakteristična je točnost sama (praecisio ipsa). Apsolutno viđenje identično je s apsolutnom istinom. Ove stupnjeve bića (istine), načina spoznavanja, spoznajnih moći i izvjesnosti spoznaje prikazuje Kuzanski pomoću dvije piramide, jedne svijetle i jedne tamne. Na dnu „piramide tame” je „mundus infimus”, najniži svijet, a na vrhu „piramide svjetla” jest Bog. Sva su bića, dakle, u regiji prožimanja svjetla i tmine, između Boga i tog najnižeg, materijalnog svijeta.

Za čovjeka je svakako najzanimljivija razina spoznavanja razina uma (intellectus), po kojem čovjek zapravo jest slika Božja i kojim se najvećma približava božanskoj, apsolutnoj istini. Za tu moć spoznavanja odredbeno je sagledavanje jedinstva što predleži oprekama, odredbeno je sagledavanje istine kao „podudaranja opreka” (coincidentia oppositorum). Taj princip kao za zbilju odredben otkriva se doista tek na razini uma, u „visio intellectu- alis”. Spoznajom važenja toga principa približavamo se istini samog počela, apsolutnog maksimuma, koji je ujedno i apsolutni minimum (u najvećoj mjeri ono najmanje, od čega ne može biti manje). Pritom valja još jednom istaknuti da s obzirom na kolebanje između uvažavanja principa transcendencije i imanencije Kuzanski nije posve dosljedan ni u određenju principa s obzirom na „podudaranje oprečnoga”, pa se za počelo jednom ističe da kao najveća, sama jednostavnost prekoračuje sve opreke, a drugi put se opet iz Cusanusovih izjava dađe zaključiti kako princip, budući apsolutni maksimum i apsolutni minimum, u sebi ujedinjuje ono oprečno, odnosno jest samo podudaranje oprečnoga.

„Coincidentia oppositorum”

Uvažavanjem principa „coincidentia oppositorum” kao temeljnog principa u kojem se otkriva istina zbilje upozorava Kuzanski ujedno na nedostatnost principa proturječja kao temeljnog principa

aristotelovske logike. Kuzanski izričito ističe kako bez radikalne kritike Aristotelova principa kontradikcije nema adekvatnog razumijevanja onoga „possest” („moći-jest”), najviše zbilje u kojoj se podudaraju apsolutni maksimum i apsolutni minimum.

Princip podudaranja oprečnoga predstavlja ujedno „naočale uma” (*beryllus intellectualis*), pomoću kojih se sagledava istina stvari, ukoliko ih se sagledava u iskonskom jedinstvu – u Bogu (o čemu Kuzanski govori u spisu *De beryllo*).

Najviši stupanj spoznaje predstavlja „visio” (viđenje) u kojem se dotiče temelj svega, ali tako da se pritom ne poima, ne razbire, jer su u tom obliku spoznaje dokinute razlike između subjekta i objekta spoznavanja. Vizija se po Kuzanskom postiže „ispražnjenjem” (*per vacationem*), a sastoji se u „nepojmljivom uvidu” (*incomprehensibilis intuitus*). Na taj način Bog je vidljiv „na nepojmljiv način”, i to samo u trenutku. Svakako takav oblik spoznaje nije tipični ljudski način spoznavanja.¹³

¹³ Specifičan moment onto-teologije Nikole Kuzanskog predstavlja nastojanje da se temeljna kršćanska naučavanja (dogme), da se sadržaj vjerovanja filozofijski istumači i da ga se prikaže kao tumačenje zbilje. U skladu s tim on će i učenje o božanskom Trojstvu prikazati tako da trojednost Boga istumači kao bitnu strukturu zbilje same, koja se čovjekovoj spoznaji ukazuje kao trojno jedinstvo (*trina unitas*). Iz prvobitnog jedinstva (a ono je po njemu trojno: „*Unitas enim non nisi trinitas*”) rađa se (Kuzanski rabi termin *gignere*) jednakost, *aequalitas*, a njihova sveza je ono treće što ih ujedinjuje, a to je „ljubavna sveza” (*amorosus nexus*), koja je ujedno „*nexus aeternus*”. To rađanje je ponavljanje jedinstva ili umnožavanje iste naravi koja iz Oca prelazi u Sina. A ta ljubav (*amor*) što veže prvobitno jedinstvo (*unitas*) i bičevitost (*entitas*, odnosno *aequalitas*) jest onaj dah/spiritus koji sve u svijetu prožima, povezuje i čuva (*„Omnes mundi partes intra se hoc spiritu conservantur et toti mundo connectuntur”; De venatione sapientiae XXVI*). Prema Kuzanskom, odnos jednote (*unitas*) i jednakosti (*aequalitas*), koja se iz nje rađa, odgovara odnosu osoba božanskog Trojstva. Ipak, bit te trojnosti (*trinitas*), kao bit Boga, izmiče ljudskom mišljenju.

U svezi s takvim tumačenjem temeljnih kršćanskih naučavanja i filozofijske interpretacije sadržaja vjerovanja valja istaknuti kako je kardinal iz Kuesa time postavio temelje jedne tradicije koja će biti od velikog značenja za renesansno filozofijsko mišljenje. Tumačenjem trojednosti Boga u smislu jedne vječno prisutne ideje Trojstva (kao temeljne istine zbilje) utjecao je Kuzanski ne samo na renesansne filozofe (premda, čini se, tek posredno, jer izravnih dokaza o utjecaju zasad nema), nego i na neke kasnije filozofe.

Ono što je bitno za koncepciju spoznaje Nikole Kuzanskog najuže je vezano uz određenje relacije dvaju nizova bića, odnosno relacije počela i onoga što je po počelu, Stvoritelja i stvorenja. Tu se onda opet vraćamo na početno pitanje o mogućnosti da čovjek iz sfere u kojoj svagda važi „više” i „manje” spozna ono apsolutno najveće, što je iznad svake mogućnosti komparacije. Po njemu je čovjeku (a u skladu s tendencijom očuvanja distinkcije dvaju nizova bića, odnosno razgraničenja Stvoritelja i stvorenja) bitno nemoguće uzdići se do spoznaje apsolutnog jedinstva, maksimuma što je ujedno i istina sama (jer je ona ono najveće). No, upravo uvid u tu nemogućnost čini nekakvu izvjesnost ljudske spoznaje. Tako Cusanusov uvid u tu bitnu nemogućnost dosezanja istine same ne završava rezignacijom, već upravo isticanjem pozitivnog rezultata toga uvida, koji on označava kao „učeno neznanje” (*docta ignorantia*). Ta je sintagma, kojom on naslovljava svoje najpoznatije djelo, jedan od „znakova raspoznavanja” filozofije Nikole Kuzanskog. Njome je ujedno dalekosežno naznačen smjer kojim će ljudsko mišljenje na pragu novovjekovlja krenuti u potragu za izvjesnošću.

Pored uvida u granice ljudske spoznaje, što čine izvjesnost samospoznaje, Cusanusov optimizam u svezi s mogućnostima ljudske spoznaje proizlazi i iz uvida u mogućnost *beskonačnog približavanja istini samoj, apsolutnoj istini*, s obzirom na beskonačnu otvorenost zbilje (ona je aktualna beskonačnost mogućnosti). Do takvih uvida u bit ljudskog spoznavanja dolazi doduše Kuzanski odmjeravanjem ovoga spram apsolutnog, božanskog maksimuma (iz čega je očito koliko je još njegovo mišljenje uvjetovano skolastičkim impostiranjem problema, pri kojem je maksimum, apsolutna istina što leži izvan domene u kojoj je moguće uspoređivanje, istina Boga, što premašuje svaku relaciju, (za)dana čovjeku kao cilj kojem ovaj neprestano teži). No, ono pozitivno što iz toga proizlazi, iako se u odnosu na određenje predmeta spoznaje (beskonačnost) pokazuje najprije njezina nemoć, jest siguran uvid u mogućnosti ljudskog spoznavanja, izvjesnost samospoznaje. U potkrepu teze o učenom neznanju priziva Kuzanski cjelokupnu filozofsku tradiciju koja potvrđuje tezu da se ljudsko mi-

šljenje, svagda dosežući samo dio istine, može tek beskonačno približavati istini samoj, apsolutnoj istini.

Istovremeno, s obzirom na onako određen najviši predmet ljudske spoznaje, na beskonačnost istine same, karakter ljudskog znanja bit će nužno konjekturalan, tj. nagađajući. Spoznajući iz sfere za koju važi „više” i „manje” ono što premašuje svaku komparaciju ljudsko mišljenje, tek nagađajući, približno spoznaje istinu zbilje kakva je po sebi. Naša se spoznaja tako prema apsolutnoj istini odnosi kao što se mnogokut odnosi prema krugu. Iako, beskonačno se umnožavajući, mnogokut može postajati sve sličniji krugu, on nikad ne postaje krug. No, ovim matematičkim prikazom jednog od temeljnih filozofijskih uvida Nikole Kuzanskog dolazimo do još jedne ključne značajke njegova mišljenja. Radi se, naime, o ulozi i značenju matematike u njegovu filozofiranju.

Značenje matematike

Kuzanski je, naime, uvjeren da se matematičkim načinom najadekvatnije mogu iskazati najviše istine i da je to ujedno najefikasniji način približavanja apsolutnoj istini (što on iskazuje devizom „ad divina non nisi per symbola”, „do božanskog samo pomoću simbola”). Takvo poimanje uloge matematike u procesu ljudskog spoznavanja počiva na njegovu uvidu u karakter ljudskog duha (mens), koji on i etimologijski dovodi u svezu s *mensura* (mjerenje). „Mens” je ujedno sama slika Boga (sola Dei imago). Ljudski je duh, „mens” (koji, s obzirom na to kako ga određuje, često označava i terminom „intellectus”) nešto poput apsolutne umske slike („imago mentis absolutae”) „premjeravajući pojmovno cjelinu svega” (mensurans notionaliter cuncta). Dakle, po onoj sposobnosti kojoj je primjereno mjerenje čovjek je slika Božja. Kuzanski uostalom (u spisu *Budalaš o mudrosti, Idiota de sapientia*) ističe kako se upravo „računanjem i mjerenjem čovjek razlikuje od životinje”. Pritom je onda značajno i to da Bog upravo brojem, utegom i mjerilom („numero, pondere et mensura”) stvara svijet (kako je vidljivo iz druge knjige spisa *De docta ignorantia*, pogl. V, prema biblijskom izvodu Mudr. XI, 21). Osim toga: „Bog je prilikom stvaranja svijeta primijenio aritmetiku, geometriju, gla-

zbu i astronomiju. Tim se umijećima i mi služimo kad istražujemo proporcije stvari i elemenata i gibanja”¹⁴. Utoliko onda služeći se istim umijećima čovjek postaje sličan Bogu.

Ono novo u poimanju matematike Nikole Kuzanskog jest prije svega insistiranje na matematičkom kao „proizvodu ljudskog duha”, iz čega proizlazi izvjesnost matematičke spoznaje. Valja napomenuti kako pored spomenute „simboličke” funkcije matematike i matematičkog u Kuzanskog nalazimo i elemente što će biti karakteristični za novovjekovni pristup zbilji. To ne dolazi do izražaja toliko u jedanaest njegovih spisa što su tematski izričito vezani uz matematičke probleme (od kojih su najpoznatiji *De geometricis transmutationibus, Perfectio mathematica, Complementary mathematica, De circuli quadratura*), koliko u njegovu spisu *De staticis experimentis*, gdje se radi o izlaganju mogućnosti primjene matematičke metode u spoznaji prirode, što se temelji na njegovu projektu zasnivanja jedne „scientia experimentalis” (što u njega ipak ostaje samo projektom).

Na tim pretpostavkama razvija Kuzanski specifičnu metodu spoznavanja, „ars oppositorum” ili „ars coincidentiarum”, koja se temelji na tome da se oprečna svojstva, opreke, povećavaju do svoje krajnje granice, nakon čega se otkriva, poglavito pomoću geometrijskih figura, dodirivanje suprotnosti (na primjer ravnosti i zakrivljenosti), odnosno njihova utemeljenost u jednom i istom, otkriva se ono jedinstvo iz kojega – u eksplikaciji – proizlazi ono oprečno. To na kraju vodi i do uvida u temeljno jedinstvo, u jedinstvo svijeta, u kojem se vide pomirenima ono prolazno i neprolazno, vječno i vremenito, gibanje i mirovanje, odnosno relativnost tih opreka vezana za određeni način spoznavanja.

Upravo matematika vodi duh do praga izrecivoga. Matematici u spoznavanju istine pripada ključna uloga po tome što ona omogućava sagledavanje najviših onto-teologijskih istina posredujući ih zorno, preko geometrijskih figura. Ove, u svojim mnogostrukim interrelacijama i transformacijama, na zoran način približavaju čovjekovu poimanju i najvišu istinu, npr. princip podudara-

¹⁴ Op.cit. II, XIII, str. 410: „Est autem Deus arithmetica, geometria atque musica simul et astronomia usus in mundi creatione, quibus artibus et nos utimur, dum proportionales rerum et elementorum atque motuum investigamus.”

nja oprečnog, što Kuzanski pokazuje na mnogobrojnim primjerima. Jedan od ključnih činilaca pri posezanju za matematikom kao tumačem metafizičkih istina jest činjenica da je matematika najsigurniji oblik ljudske spoznaje (tako će u spisu *De Possesst* Kuzanski isticati: „Nihil certi habemus in nostra scientia nisi nostram mathematicam, et illa est aenigma ad venationem operum Dei”¹⁵). Pomoću matematike biva dakle naše neznanje na nepojmljiv način (incomprehensibiliter) poučeno kako treba misliti ono najviše.

Napokon valja istaknuti kako bez obzira na to što Kuzanski obilno koristi primjere iz matematike, napose geometrije, da bi (simbolički) prikazao najviše do čega se ljudska spoznaja „u lovu na mudrost” (venatio sapientiae) nastoji uzdići, mi tu još ne možemo govoriti o onoj ulozi matematike koju će ova disciplina dobiti u tumačenju zbilje sredinom 17. stoljeća, pa tako ne stoje ni teze onih interpreta Cusanusove filozofije koji su u njoj vidjeli anticipaciju Galilejevih znanstvenih teorija. Ipak ostaje činjenica da je Kuzanski pripremio teren za rađanje novih teorija u tumačenju zbilje, no to nikako nije učinio samo time što se služio matematičkim primjerima u prikazivanju najviše istine zbilje.

Problem čovjeka

Kako je već istaknuto na samom početku, Kuzanski svim bitnim filozofijskim pitanjima pristupa tako da su ta pitanja nužno u korelaciji s pitanjem o mogućnosti ljudske spoznaje. U pristupu svakom ključnom problemu, time što je u središte interesa stavljena spoznaja, osviještena je činjenica da je upravo taj pristup ono što posreduje zbilju. Time u Kuzanskog započinje proces osvještavanja činjenice da za čovjeka nešto jest ukoliko je posredovano njegovom spoznajom, da mu je dano tek kao predmet spoznaje. Stoga, bez obzira na to što se Bog ukazuje njegovu uvidu kao neupitni temelj svega, ipak je, koncentriranjem interesa na pitanje mogućnosti spoznaje, kao načina odnošenja Boga i čovjeka, središnji interes vezan upravo uz čovjeka.

¹⁵ „U našoj je znanosti samo naša matematika sigurna i ona je tajna za lov na djela Božja.”

Kuzanski u svojoj filozofiji razvija takvu koncepciju čovjeka koja je posve u skladu s temeljnim stavovima njegove onto-teologije. Čovjek, naime, nigda ne doseže savršenstvo svoje biti (ideje), nego tome tek kao vrsta može težiti. Ta težnja uključuje istraživanje i opis svijeta, što je zapravo od Boga čovjeku dano u zadatak (u spisu *O igri kugle /De ludo globi/* reći će: „Labor hominis est descriptio orbis”).

No, za njegovu koncepciju čovjeka mnogo je značajnije promotriti koje mjesto čovjeku pripada, odnosno koje je mjesto čovjeku Bog dodijelio u ukupnosti bića. To će, naime, njegovo viđenje položaja čovjeka u sve-ukupnosti znatno utjecati na uobličjenje ključnih antropoloških teza renesansne filozofije. Po njemu je, dakle, čovjek položen u sredinu (positus in medio), između naravi anđela i životinje, pa on u sebi na neki način sažimlje obje naravi povezujući ekstreme na ljestvici bića poput neke kopče (cupula). Čovjek, kao biće sredine, jest spona što povezuje duhovno i osjetilno. On je, ujedno, kao najuzvišenije Božje djelo, što povezuje duhovno i osjetilno, mikrokozmos, budući da u sebi sve sažimlje¹⁶.

No, po još nečem Cusanus je preteča humanističko-renesansne antropologije. Kako je, naime, čovjek stvoren „ad imaginem et similitudinem Dei” („na sliku i priliku Božju”), on je „drugi Bog”, („*secundus Deus*”), po tome što, poput Boga, iz sebe sama i iz svoga vlastita umijeća „proizvodi novo”. On umijećem može ozbiljiti ono tek moguće, novo, nepostojeće, i to ne proizvodeći samo tako da oponaša prirodu, već iz vlastite mašte vlastitim umijećem. Uostalom, i po tome je slika Boga jer, kako smo vidjeli iz gore navedenog izvoda, i Bog stvara svijet pomoću umijeća (kvadrivija). To isticanje značenja ljudskog stvaralaštva, napose tehničkog umijeća („*creat anima sua inventione nova instrumenta...*”), u potpunosti dolazi do izražaja u njegovu spisu *De ludo globi (O igri kugle)*, pri čemu on napose ističe činjenicu da je svijet (igre) stvoren prema ljudskim pravilima.

¹⁶ *De docta ignor.* sv. I, III, III, str. 438: „Humana vero natura est illa, quae est supra omnia Dei opera elevata et paulo minus angelis minorata, intellectualem et sensibilem naturam complicans ac universa intra se constringens, ut microcosmos aut parvus mundus a veteribus vocitetur”.

Značenje Krista

Kulminaciju antropoloških teza Nikole Kuzanskog, ma kako to čudno zvučalo, predstavlja zapravo njegova kristologija. Pritom podsjećamo na opaske u svezi s filozofijsko-teološkim karakterom njegova mišljenja i na činjenicu da on ono konkretno-povijesno, što je sadržajem kršćanskog vjerovanja, nastoji ujedno sagledati kao filozofijski dokučivu istinu zbilje. Tako u Kristu vidi on u idealnom vidu realizirano čovječstvo (humanitas). Krist mu je onaj „absolutus mediator” (apsolutni posrednik) u kojem se dovršava, ispunjava prava ljudska narav, bit ljudskosti, ukoliko se u njemu očituje božanskost čovjeka. On je na neki način „l'homme – type” („čovjek-tip”)¹⁷, „vremeniti izraz savršena čovjeka”. I cilj ljudski – sjedinjenje s Bogom kao dosezanje savršenstva – ostvariv je tek po Kristu. Samo na Kristovu putu može ujedno biti uspješan „lov na mudrost”, kojom se doseže besmrtnost. Intelektualna čovjekova težnja, kojoj je krajnji cilj spoznaja istine same (Boga), doseže taj cilj na pretpostavci vjere, ukoliko se i sama ta težnja podudara s težnjom vjere, tj. postizanjem gledanja Boga, te istine po sebi, što je ujedno i postajanje djetetom Božjim (filiatio Dei), a biva po Kristu, milošću Božjom. To gledanje Boga, po Kuzanskom, koji u tome slijedi mističku tradiciju, predstavlja neku vrstu obogotvorenja (theiosis). Radi se o spoznaji koja to više i nije, ukoliko u njoj biva dokinuta razlika između subjekta i objekta. U tom gledanju doživljava ljudski duh svoje ispunjenje, dostiže ono najviše što može kao ljudski duh, tj. najvećma se približava Bogu, apsolutnoj istini, apsolutnom maksimumu, beskonačnoj jednoti.

Na kraju valja u ovome sklopu iznijeti neke podatke relevantne za razumijevanje filozofije Nikole Kuzanskog što su vezani uz funkcije koje je obavljao u okviru Katoličke crkve. Poznato je da je bio kardinal te da je kao predstavnik Crkve imao i značajnu ulogu u poslanstvima, što su radila na uspostavljanju jedinstva Istočne i Zapadne crkve. No, ono što je u svemu tome relevantno za razumijevanje njegovih filozofijskih stavova jest činjenica da je

¹⁷ Usp. M. P. de Gandillac, *La philosophie de Nicolas de Cues*. Paris, 1941.

bio trajno zaokupljen pokušajem provođenja jedne obuhvatne crkvene reforme i religiozne obnove, nužnost koje mu se namećala na temelju uvida u duboku krizu Crkve i moralnu dekadenciju što ju je iznutra izjedala. Taj projekt obnove on vidi provedivim realiziranjem ideje povezivanja različitih religioznih tradicija (kako to izlaže u svome djelu *De pace fidei*, dakle *O vjerskom miru*). Mir vjere temeljio bi se pritom na razumu, a ne na autoritetu. No, to pomirenje u njega ipak smjera na usklađivanje sviju drugih tradicija s kršćanstvom koje u sebi sažimlje, po njemu, bitne poruke onih drugih religija.

Značajnu ulogu u uobličanju njegove filozofije imalo je njegovo poznavanje neoplatoničke filozofijsko-teološke tradicije (napose Proklovihi komentara Platonovih spisa), poznavanje djela filozofa poput Dionizija Areopagite, Augustina, Skota Eriugene te predstavnika srednjovjekovne mističke tradicije poput Eckharta. Ni hermetički spisi (*Asclepius* i *Corpus hermeticum*), što su u fragmentima bili poznati gotovo kroz čitav srednji vijek, nisu bez značenja za njegovo filozofijsko formiranje.

Njegovo mjesto i utjecaj na kasnije filozofe bili su različito valorizirani. Dok su ga neki svrstavali bez ostatka u originalnije srednjovjekovne mislioce, drugi su ga vidjeli pretečom znanstvenih inovatora 17. stoljeća. Mi smo svoj sud o tome kamo treba smjestiti Kuzanskog iznijeli već samim tim što je izlaganje njegove filozofije uvršteno u izlaganje renesansne filozofije. Čini se da je njegov utjecaj bio dalekosežniji negoli je dosad uopće istraženo.

Za recepciju djela Nikole Kuzanskog u Hrvatskoj može se ukratko konstatirati: bez obzira na njegovo golemo značenje i utjecaj na kasnije filozofe (koji još ni u okvirima europske filozofije nije do kraja istražen, jer je uočavanje njegova značenja i utjecaja, što je potaklo intenzivna istraživanja njegova opusa, počelo relativno kasno), u nas dosad o njemu nije gotovo uopće pisano (niti kao o filozofu niti kao o osobi značajnoj za povijest Crkve), osim tek tu i tamo u nekim prikazima renesansne filozofije poput onoga u trećem svesku *Filozofske hrestomatije* Vladimira Filipovića. Isto tako sa žaljenjem valja konstatirati kako do danas ne posjedujemo nijedno njegovo djelo prevedeno na hrvatski.

Bibliografski dodatak

Djela Nikole Kuzanskog

Nicolai de Cusa Opera omnia iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis, Hamburg, 1932. (kritičko izdanje)

Cusanus Studien, sv. 1-7, Heidelberg, 1930-1942.

Opera omnia, izd. Heidelberške akademije; prvi sv. Lipsiae, 1932, posljednji sv. 16,1, 1970.

Philosophisch-theologische Schriften (Filozofijsko-teologijski spisi), Studijsko i jubilarno izdanje, Herder Verl., Beč, 1964-1967. (latinsko-njemačko izdanje)

Schriften des Nikolaus von Kues, (njem. prijev.), izd. E. Hoffmann, P. Wilpert, K. Bormann, sv. 1-17, 1938-1970.

Sekundarna literatura

Stadelmann, R. O.: *Vom Geist des ausgehenden Mittelalters*, Studien zur Geschichte der Weltanschauung von Nicolaus Cusanus bis Sebastian Franck, Halle, 1929.

Gandillac, M. de: *La philosophie de Nicolas de Cues*, Paris, 1941.

Koch, J.: *Nicolaus von Cues und seine Umwelt. Untersuchungen zu Cusanus-Texte*, Heidelberg, 1948.

Volkman-Schluck, K.-H.: *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie in Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Frankfurt a. Main, 1957.

Nicolo da Cusa: *Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone*, Firenze, 1962.

Vansteenberghe, E.: *Le cardinal Nicolaus de Cues (1401-1464)*, New York; Frankfurt a. Main, 1963.

Jaspers, K.: *Nikolaus Cusanus*, München, 1964.

Flasch, K.: *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Leiden 1973.

Blumenberg, H.: *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner. U: Die Legitimität der Neuzeit*, IV. dio, Suhrkamp, 1976.

Nikolaus von Kues - Einführung in sein philosophisches Denken, izd. K. Jacobi, Freiburg/München, 1979.

Nagel, F.: *Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften*, Dissert. Basel, 1981.

Nikola Kuzanski

Izbor iz djela



Iz djela *O lovu na mudrost*

Izvornik: Nikolaus von Kues, *De venatione sapientiae*. U: *Philosophisch-theologische Schriften* (hrsg. v. L. Gabriel), Herder Verlag, Wien, 1966. (latinsko-njemačko izdanje), sv. 1.

Prijevod, bilješke i rječnik važnijih termina: Ivan Kosić
Izbor tekstova i stručna redakтура: Erna Banić-Pajnić

[...]

IX.

Kako su istu stvar različito imenovali Sveto pismo i filozofi

Ako se netko uz takve pretpostavke okrene prvo postanku svijeta, što ga je davno prije filozofa bio opisao Mojsije, naći će ondje ono što je već rečeno o počecima. On, naime, kaže: „U početku stvori Bog nebo i zemlju, potom svjetlost.”¹

Time on označuje moći-postati svijeta, koji se sastoji od neba i zemlje, i koji je stvoren u početku. Naime, on je nakon toga, kao i Dionizije, ono što je zbiljski postalo nebo nazvao svodom, što je postalo Zemlja suhim, a što je postalo svjetlost Suncem.

Jer sve ono što čitamo da je poslije postalo i da je uređeno bilo je stvoreno u moći-postati (*posse-fieri*) pomiješano i složeno. Stoga, kad Mojsije kaže da je Bog rekao „neka bude svjetlost i bi svjetlost”², kaže to za narav [onoga] moći-postati. Vidio je naime u moći-postati svjetlost i rekao da je ona dobra i potrebna za ljepotu vidljivoga svijeta, i za samu narav svjetlosti u moći-postati, kako bi svjetlost zbiljski postala, i moći-postati svjetlosti postala je svjetlost.

Po nalogu Stvoriteljeve riječi postala je svjetlost. To gibanje, kojim se ono moći (*posse*) pokreće da bi zbiljski postalo, naziva se naravnim. Ono je od naravi, koja je sredstvo Božje zapovijedi,

¹ Post 1,1 i 1,3.

² Post 1,3.

stvoren u sâmom moći-postati, tako da ono što može postati zbiljski postaje na naravan i ugodan način, bez muke i napora.

Riječ pak Božja, prema kojoj se narav ravna kako bi sve postalo, jest Bog; jer ništa nije Božje, a da nije Bog sâm. Tu pak Riječ platonici nazivaju stvaralačkim umom, a zovu je i jedinorođenim i gospodarom svemira, kako vjeruje Proklo.³ Jer Boga nazivaju jednim, a stoga i stvaralački um jedinorođenim.

Neki ga pak nazivaju prvim razumom (prima intelligentia). Anaksagora⁴ ga naziva umom (mens), stoici⁵ riječju, kojom i Boga označuju, kako čitamo u Laertija. Oni najbolje slijede proroka Davida, koji reče: „Riječju Božjom sazdana su nebesa”, i na drugom mjestu: „Reče i postadoše, zapovjedi i stвориše se”.⁶

A sad pazi što su filozofi mislili o počecima.⁷

Anaksagora kaže da je um, kao počelo gibanja, pristupio stvari u kojoj je sve bilo zbrkano i uredio razlučivši na pojedinačno. Tako Platon kaže da su Bog i tvar dva počela stvari, Aristotel razlučuje sve na zbiljnost i mogućnost, Pitagora počela izjednačuje s jednošću i dvojnošću, a govorio je da je dvojnost, kao neodređena tvar, podložna jednosti kao stvaratelju. Stoici drže da je Bog, kojega nazivaju i duhom i Jupiterom, graditelj toga neizmjernoga djela, a činilo im se da postoje dva počela svih stvari, djelatno i trpno. Ono što trpi bez kakvoće drže da je podmetak ili tvar, a ono što stvara da je riječ, koja je i Bog. Epikur je pak držao da po nalogu Božje riječi sve potječe iz stvari, a za nju je vjerovao da je beskonačnost atoma. O tome se može opširnije naći u Laertija.⁸

Razmisliš li dobro, oni ne tvrde ništa drugo doli ono što se naprijed spominje: to jest da Bog, koji je najčistija zbiljnost, stvara sve iz moći-postati. Ali Mojsije je jasnije rekao da je moći-postati Božje stvorenje. Tales pak ne proturječi tome kada kaže da je

³ Proclus, *In Pl. theol.* V, 12 i d.

⁴ Diogenes Laertius, isto, II, 3.

⁵ Ibid. VII, 1.

⁶ Ps 32, 6; 148, 5.

⁷ Sljedeći izvodi dovode u vezu s tim predmetom učenja razasuta i djelomice već spominjana u djelu Diogena Laertija. Usp. n. n. mj. II, 3; VII, 1, i dr. mj. U sljedećem izlaganju bit će odgovarajuća mjesta navedena samo ako se budu izričito odnosila na već spomenuto.

⁸ Diogenes Laertius, X.

svijet Božje djelo, i vjeruje da je Bog najstariji. Stoga je Bog počelo i stvoritelj moći-postati svijeta i on prethodi svijetu koji je stvoren. U njemu je svijet bio sâmo moći-postati, i za njega Mojsije kaže da je stvoren, jer zbiljski nije postalo ništa što nije moglo postati.

Tako i Platon drži da je svijet rođen ili da je stvoren. Jer on stalno govori da je sve osjetilno moralo postati od starijeg počela, da prije sâmoga svijeta nije moglo postojati vrijeme, jer kad je on stvaran, ujedno je nastalo i vrijeme.

Aristotel pak niječe da moći-postati ima početak. Tako on vjeruje da ni gibanje ni vrijeme nisu stvoreni, i to iz ovog razloga: stvoreni svijet mogao je postati, a moći-postati zbiljski ne biva bez gibanja. Tako on zaključuje da ni gibanje ni vrijeme nisu stvoreni. Da je obratio pozornost na to kako je vječno zbiljski prije moći-postati, ne bi porekao da moći-postati ima početak od onoga što mu prethodi. Naime, slijed, koji je gibanje i kojega je mjera vrijeme, o sebi kaže da vrijeme i gibanje i ono što se giba nisu vječni, budući da je vječnost zbiljski ujedno ono što može biti. Zato je ono prije slijeda, jer slijed dolazi od vječnog.

Poradi toga Platon, videći bolje, ispravno reče da je vrijeme slika vječnoga jer oponaša vječno i dolazi nakon moći-postati. Kako bi naime slijed postao kada ne bi mogao postati?.

Anaksagora je tvrdio da postoji početak stvari i konac vremena. Jer kad su ga upitali hoće li jednom biti more tamo gdje su sada Lampsacke gore, odgovorio je: „Dapače, samo kad vrijeme ne bi prestalo.”⁹ Vjerovao je, dakle, da bi vrijeme jednom moglo svršiti.

Tako se i stoici, koji su vjerovali da je svijet propadljiv, još bolje slažu s nama jer im istina biva otkrivena vjerom.

X.

Kako su mudraci imenovali moći-postati

Tales Milećanin izjednačivao je vodu sa samim moći-postati kad je vidio da iz njezine pare nastaje zrak, a njegovom razrijeđenošću vatra, zgušnjivanjem pak vode zemlja, i da se sve živo iz nje hra-

⁹ Diogenes Laertius, II, 3.

ni, a stoga iz nje i nastaje. Jer živa se bića hrane onim od čega su i sama sazdana.

A da voda nije moći-postati svijeta i svega, iako se mnogo toga u njoj zrcali, vidi se iz ovoga: Bog je, naime, kako Tales ispravno kaže, ono najstarije, i stoga prije svega onoga što je postalo ili je stvoreno. Dakle, budući da je voda nakon njega, ona je postala; stoga joj moći-postati prethodi.

A stoik Zenon¹⁰ govorio je da je Bog bit vatre preko zraka pretvorio u vodu, i kao što je sjeme sadržano u plodu, tako i u vlažnosti tla leži razlog sijanju. To znači da je tvar najpogodnija za obrađivanje, a od nje se poslije rađa sve ostalo.

Valja shvatiti da naše počelo, to jest moći-postati, prethodi vodi i svim počelima i svemu onome što je postalo, bilo da ono jest, živi ili misli; a ni vlaga, o kojoj Zenon govori, nije čista voda iako je vodena. Naime, budući da se voda daje jedino čišća i jednostavnija od drugoga, svaka dana voda može biti čišća i jednostavnija. Ne valja, dakle, moći-postati osjetilnog i tjelesnoga svijeta pridodati samo jednom počelu, nego naizmjenice svemu onome što je od njih sastavljeno.

Tako su, naime, i stoici mislili, prenosi Laertije¹¹ u životopisu Zenona iz Kitiona, gdje govoreći o osjetilnom i propadljivom svijetu kaže da je svijet postao onda kada se bit vatre pretvorila u vlagu, dok je od njezina gušćeg dijela postala zemlja, a rjeđi dio potom nestao u zraku i ona je bivajući sve rjeđa i rjeđa prešla u vatru, i iz mješavine tih počela nastale su životinje i drveće i druge vrste ovosvjetskih stvorenja.

Bjelodano je da su oni i njihovi sljedbenici dosta govorili o osjetilnom i zemnome svijetu i da u njemu nisu pronašli jednostavna nego pomiješana počela, tako da jedno počelo može postati iz drugoga, a iz svih njih i sva živa bića. Jer ako bi postojalo jednostavno i čisto počelo, ne bi u njemu, kad bi bilo ono što bi moglo biti, bilo nikakve mogućnosti za nešto drugo, kao što Dionizije u svojoj *Nebeskoj ljestvici*¹² tvrdi da je vatra nepromjenljiva. A na drugom mjestu, u knjizi *O božanskim imenima*, u po-

¹⁰ Diogenes Laërtius, VII, str. 188, 25 i d.

¹¹ Diogenes Laërtius, VII, str. 189, 39 i d.

¹² Dionysius, *De caelesti hierarchia, Dionysiaca* II, pog. XV.

glavlju o zlu, tvrdi da ništa glede naravi i biti ne propada, iako neki pripadci u odnosu na druge propadaju.¹³

Stoici su pak tvrdili da su dijelovi ovozemnoga svijeta propadljivi. Iz toga su zaključili da je ovaj svijet postao i da je propadljiv. Peripatetici¹⁴ pak nadodaju da se on kruženjem obnavlja. Stoga oni drže da kružno gibanje ne može nikada prestati niti nestati jer ono traje neprekidno.

Ovo je ipak sasvim sigurno: cijeli svijet ne može prestati. Jer stvari koje su umom dosegljive, a koje su njegovi glavni dijelovi, jesu ono što mogu postati, kako smo gore spomenuli.

XI.

O trima područjima i deset polja mudrosti

Da bismo razjasnili ono što smo preda se postavili, recimo da postoje tri područja mudrosti. Prvo, u kojem se ona nalazi kao nešto vječno, drugo, u kojem se ona nalazi u neprestanoj sličnosti, treće, u kojem ona u vremenskom tijeku sličnosti svijetli s udaljenosti.

Držim, uistinu, da ima deset polja veoma prikladnih za lov na mudrost.

Prvo polje nazivam poljem učena neznanja (*docta ignorantia*), drugo poljem moći-jest (*possest*), treće poljem ne-drugog (*non-aliquid*), četvrto poljem svjetlosti, peto poljem hvale, šesto poljem jednostosti, sedmo poljem jednakosti, osmo poljem spajanja (*connexio*), deveto poljem granice (*terminus*), deseto poljem reda (*ordo*).

XII.

O prvom polju, to jest o polju učena neznanja

Dok ulazim u prvo polje, vraćam pozornost na to kako se nepojmljivi nepojmljivo poima.

¹³ Dionysius, *Dionysiaca, De divinis nominibus* IV.

¹⁴ Usp. Aristoteles, *Metaphysica* A 6, 1071 b i 1072 a.

Priča Euzebijije, Pamfilov učenik¹⁵, da je u Atenu došao neki Indijac, kojega je susreo Sokrat i upitao: „Može li se išta znati ne znajući za Boga?” A ovaj, čudeći se pitanju, odvrati: „Kako bi to moglo biti?” Jer Indijac nije želio da se i za što zna, a da se za Boga uopće ne zna. Naime, sve što jest svjedoči da i Bog jest, ili još bolje, stoga što Bog jest i sve ostalo jest.

To znači, budući da se sve ono što se zna može znati bolje i savršnije, ne zna se ništa o tome kako se to može saznati. Stoga, kao što „jer-jest” (quia-est) Boga jest uzrok znanja svih „jer-jesu” (quia-sunt), isto se tako ne zna kako se može saznati što je to „jer-Bog” (quia-Deus); ne zna se ni kako se može saznati štovstvo svega, za koje Aristotel kaže da ga valja stalno tražiti, kao što ga i on sâm traži u prvoj filozofiji, ali ga ne nalazi.¹⁶

Proklu¹⁷ se činilo kako ono što je početak svega i što je najteže pronaći nije drugo doli jedno-mnogo, jedno u biti, mnogo u mogućnosti. Ali, po tome se ne zna što jedno-mnogo jest; no o tome ćemo poslije govoriti opširnije.

Ne može se saznati što je to što prethodi moći-postati. Dakle, budući da mu Bog prethodi, on ne može biti pojmljiv, a budući da se ne može pojmiti što je to moći-postati, ne može se tako pojmiti ni uzrok koji prethodi samome moći-postati, jer se štovstvo nijedne stvari, ako joj ne znamo uzrokâ, ne može zbiljski pojmiti kako je spoznatljivo.

Stoga, što je netko bolje uvidio da se to ne može spoznati, to je učeniji. Naime, učeniji je onaj koji kaže da se ne može veličina Sunčeve svjetlosti obuhvatiti pogledom od onoga koji tvrdi da se može, i onaj koji kaže da se veličina mora ne može izmjeriti nekom mjerom za tekućinu od onoga koji tvrdi da se može; isto tako, učeniji je onaj koji tvrdi da se ne može izmjeriti apsolutna veličina, koja nije svedena na svjetlost Sunca ili veličinu mora ili

¹⁵ Eusebius Caesariensis (265–339). Bio je učenik i duhovni nasljednik Pamfilov. *De evangelica praeparatione interprete Georgio Trapezuntino*, lib. XI, PL 21 i d., Cod. Cus. 41.

¹⁶ Aristoteles, *Metaphysica* Z 1, 1028 b, 2–4.

¹⁷ Usp. *Proclus in Parmenidem*, izd. R. Klíbanky i C. Labowsky (s bilješkama N. Cusanusâ), London, 1953, str. 34 i d. i 64 i d.; u *Pl. theol.* III, s. p. 122.

bilo čega drugog i da je potpuno bezgranična i beskonačna mjera duha, koja je na duh svedena, od onoga koji tvrdi da se to može.

Taj dio u knjižicama *O učenu neznanju* rastumačio sam onako kako sam umio.

Čudno! Um želi znati. Ipak, ta njegova naravna želja da spozna štovstvo svojega Boga nije mu urođena, nego ona ide za tim da spozna kako je njezin Bog toliko velik da njegova veličina nema kraja te da je On tako veći od svakoga pojma i od svega spoznatljivoga. Jer, um se ne bi zadovoljio time da bude slika tako mala i nesavršena stvoritelja koji bi mogao biti veći i savršeniji. On je, naime, svakako veći od svega saznatljivog i pojmljivoga o bezgraničnom i nepojmljivom savršenstvu.

Njega svako stvorenje priznaje svojim Bogom, a sebe njegovom slikom nimalo manjom od njega. Svako je stvorenje zadovoljno svojim obličjem kao savršenim, jer, kao što je govorio Epiharm, zna da je on slika bezgranične ljepote svojega Boga i savršen dar. Stoga je Mojsije¹⁸ zapisao da je Bog vidio sve što je načinio i da je to bilo veoma dobro. Zato s pravom svaka stvar miruje u svojem obličju koje je stvorio Najbolji i ono je veoma dobro.

A sada obrati pozornost na to kako Bog nadilazeći moći-postati prethodi svemu što može postati. Ništa, dakle, ne može postati savršnije, a da mu On ne prethodi. On je sve što može biti, sve što može biti savršeno i sve što jest savršeno. Zato što je On sâm savršen, on jest i savršenost svega što je savršeno i što može biti savršeno.

Um se, dakle, raduje što ima takvu hranu koja se troši, a nikad se ne može potrošiti, i vidi da se njome može vječno i neprestano hraniti i sretno živjeti, te se stalno u mudrosti usavršavati, rasti i obogaćivati se. Tako se više raduje onaj koji nađe beskonačno i neizbrojivo, neobuhvatljivo i neiscrpno blago od onoga koji nađe ograničeno, izbrojivo i obuhvatljivo. Videći to papa Lav Veliki¹⁹ kaže u propovijedi, hvaleći neizrecivog Boga: „Osjetimo da je dobro u nama to što se svladavamo. Nitko se većma ne približava spoznaji istine od onoga koji u božanskim stvarima raz-

¹⁸ Post 1, 31.

¹⁹ Leo Magnus, *Liber sermonis beati Leonis Papae*, Cod. Cus. 39, 3. *Sermo* XXXIX, PL 54, str. 226 c.

bire, čak i onda ako u tome mnogo uznapreduje, da mu uvijek preostaje nešto što mora tražiti.”

Sad vidiš da su filozofi lovci, koji su pokušavali uloviti štosstvo stvari ne spoznavši Božjeg štosstva i uvijek spoznatljivo Božje štosstvo htjeli učiniti spoznatim, radili tako nekoristan posao jer nisu ušli u polje učena neznanja.

Sâm je pak Platon, videći nešto više od ostalih filozofa, govorio da bi se začudio kada bi se Bog mogao pronaći, a da bi se začudio još više kada bi se moglo priopćiti da je pronađen.

XIII.

O drugom polju, tj. moći-jest (possest)

Um (intellectus), koji uđe u polje moći-jest (to jest tamo gdje moći zbiljski jest), lovi hranu u izobilju.

Jer Bog, za kojega je Tales Milećanin s pravom tvrdio da je najstariji, budući da nije ni stvoren ni rođen, stariji je od svega što se imenovati može. Naime, on je prije nečega i ničega, izrecivog i neizrecivog, i moći-postati i onoga što je postalo. Stoga postati ne može ono što nije zbiljski oduvijek.

Iako je ljudskost ono što ljudskost zahtijeva, ipak nije zbiljski ono što može postati. Jer ona dolazi nakon moći-postati i pod svemogućom silom stvoritelja moći-postati.

Stoga ništa od svega onoga što slijedi nakon moći-postati neće nikada postati nešto drugo od moći-postati doli ono što jest. Sâm je Bog moći-jest, jer On zbiljski jest ono što može biti. Stoga Boga ne treba tražiti u nekom polju drugom od polja moći-jest. Naime, sve ono što se pokazuje nije Bog, jer to može postati nešto drugo. Bog nije malen, jer ono što je maleno može biti veće, ni velik, jer ono što je veliko može biti manje, nego je On prije svega onoga što može postati nešto drugo i prije svega onoga što se razlikuje.

Jer, On je prije svake razlike, prije razlike između zbiljnosti i mogućnosti, prije razlike između moći-postati i moći-činiti, prije razlike između svjetlosti i tame, dapače prije razlike između bitka i nebitka, između nečega i ničega i prije razlike između nerazličitosti i različitosti, između jednakosti i nejednakosti, i tako dalje.

Ako se potom obazreš na sve ono što je nakon Njega, sve se to razlikuje jedno od drugoga, a isto se tako slaže jedno s drugim

prema rodu bića i prema vrsti, a razlikuje se i prema broju. Sâm pak Bog jest prije svake razlike između različitosti i podudarnosti, jer On je moći-jest. A budući da je prije razlike između jednoga i drugoga, nije više jedno negoli drugo; i budući da je prije razlike između malenog i velikog, nije veći jednomu, a manji drugomu, ni više jednak jednomu, a manje jednak drugomu.

U ovom je polju lov najugodniji jer moći-jest zbiljski jest svako moći; stoga sve što slijedi moći-postati da bi zbiljski postalo mora se povoditi za zbiljnošću moći-jest; a ona je zbiljnost vječita, nestvorena, po kojoj sve ono što biva nužno biva. Naime, budući da se moći-postati i zbilja-bitu razlikuju, a vječnost, koja je Bog, pretходи toj razlici, u vječnosti, u kojoj se moći-postati i zbilja-bitu (actu esse) ne razlikuju, promatra se sve što je stvoreno i što zbiljski može postati i vidi se da je i to ondje vječnost. Stoga je nužno da svako moći-postati, koje je postalo ili će postati, bude stvoreno i slijedi svoju zbiljnost koja je vječnost.

A opet, razlikuju se jedno i njegova mogućnost. Naime, zbiljski jedno, kao početak broja, jest nakon moći-postati, jer je mnogostruko i nije zbiljski zato što može biti. Jedno, zapravo, može biti svaki broj. Stoga se razlikuju jedno i njegova mogućnost.

Osvrneš li se, stoga, na moći-jest prije te razlike, vidjet ćeš da su u vječnosti jedno i njegova mogućnost prije razlike zbiljski vječnost.

Vidiš, stoga, da je svaki broj, koji se zbiljski može izvesti iz mogućnosti jednosti nakon moći-postati, zbiljski vječnost i da zbiljnost broja, koji postaje ili će postati, slijedi vječnu zbiljnost kao slika istinu. Naime, kao što je jednost u vječnosti jedno na takav način da je ona zbiljski sve ono što može postati jedno, tako je i dva u vječnosti dva na takav način da je dva sve ono što zbiljski može postati dva. A tako je i sa svim ostalim. Vidiš, dakle, da zbiljski dva nakon moći-postati oponaša zbiljnost samoga dva u vječnosti. To znači da odnos samoga dva, nakon moći-postati, prema onome dva, koje je vječnost, jest kao odnos brojivoga prema nebroyivom ili konačnoga prema beskonačnom.

Bjelodano je da filozofi koji nisu ušli u ovo polje nisu ni kušali najugodnijeg lova. A razlog zbog kojega su se bojali ući u ovo polje bio je taj što su pretpostavili da i Boga, kao i sve drugo što slijedi nakon moći-postati, valja tražiti u ovostranoj razlici suprotnosti.

Naime, oni nisu držali da se Boga pronalazi prije proturječne razlike suprotnosti. Stoga, budući da su se htjeli uključiti u lov

na Njega pod izgovorom onoga načela da „nešto jest ili nije”, a On je stariji i od tog načela i od onoga što se izdiže iznad tog načela, nisu istraživali u polju moći-jest, gdje se ne razlikuju moći-bititi i zbilja-bititi. O moći-jest pisao sam opširnije na drugome mjestu, u trijalogu.²⁰ Stoga neka zasada bude dosta ovoliko koliko smo se dotaknuli.

XIV.

O trećem polju, to jest ne-drugom (non-aliud)

Aristotel piše u svojoj *Metafizici*²¹ da se Sokrat prvi pozabavio odredbama. Jer, odredba čini znanje. Ona, naime, izražava rodnu podudarnost određenoga i posebnu razliku, koju riječ u svojem značenju obuhvaća. Stoga se ono što se istražuje u svojoj odredbi vidi onako kako se može spoznati. Potrebno je, dakle, da um (*intellectus*), koji lovi ono što prethodi moći-postati, obrati pozornost na to kako da prethodi i onome drugome.

Jer, ono što prethodi moći-postati ne može postati drugo zato što drugo dolazi nakon njega. I zato što je to tako, ne može se odrediti drugim pojmovima, tj. odrediti se ili ograničiti po rodu i razlikama, jer im prethodi.

Ono stoga treba da bude odredba samoga sebe, i to je jasno iz prethodno rečenoga, budući da prethodi razlici između odredbe i određenoga. I ne samo to, potrebno je da se sve odredi prema njemu, budući da sve jedino po njemu može biti i odrediti se.

To najbolje uviđa Dionizije kad u poglavlju o savršenom i jednom govori u knjizi *O božanskim imenima*.²² „Nije jedno, koje je uzrok svemu, jedno iz mnogih, nego je prije svakog jednog i svakog mnoštva ono što određuje svako jedno i svako mnoštvo.”²³

²⁰ Cusanus, *De possess* 1460.

²¹ Aristoteles, *Metaphysica* A, 6, 987 b.

²² Dionysius, *De divinis nominibus* XIII.

²³ Cod. Cus.: *definitum*. Ispravljeno prema Dioniziju.

A polje, u kojem je najugodniji lov na ono što određuje sebe i sve ostalo, ja nazivam ne-drugo. Jer ne-drugo određuje samo sebe i sve ostalo.

Naime, kad postavim pitanje što je ne-drugo, najprimjereniji bi odgovor bio: ne-drugo nije drugo doli ne-drugo. A kad upitam što je to drugo, pametno bi bilo odgovoriti: drugo nije drugo doli drugo. I kao što svijet nije drugo doli svijet, tako je i sa svim ostalim što se može imenovati.

Sada vidiš da se ono što je oduvijek najstarije može u ovom polju istražiti u najslađem lovu. Naime, budući da je ono odredba samoga sebe i svega ostaloga, ne može se u drugom polju pronaći jasnije negoli u polju ne-drugo.

Jer u ovom polju dotičeš najstarije trojedno i jedno, koje je odredba samoga sebe. Jer, ne-drugo nije drugo doli ne-drugo.

Um se čudi toj tajni kad obrati pozornost na to da trojednost, bez koje Bog ne određuje samoga sebe, jest jednost, jer odredba je ono što je određeno; stoga, Bog, trojedan i jedan jest odredba koja određuje samu sebe i sve ostalo.

Stoga um nalazi da Bog nije drugo od drugoga, zato što on određuje drugo. Jer, oduzme li mu se ne-drugo, ne ostaje mu drugo. Potrebno je, naime, da drugo, ako mora biti, ne bude drugo od drugoga. Inače, bilo bi drugo od drugoga, a tako ne bi ni bilo. Stoga, ne-drugo, budući da je prije drugoga, ne može postati drugo, i ono je zbiljski sve što jednostavno može biti.

A sada obrati pozornost na to kako ne-drugo ne znači što i isto. Ali, budući da isto nije drugo doli isto, ono prethodi ne-drugomu i svemu onome što se može imenovati.

A tako biva i ako Boga imenujemo ne-drugim, jer on je ne-drugo više od bilo kojega drugog. Ali zbog toga nije isti s drugim. Jer, kao što on nije drugo od neba, nije tako ni isto što i nebo.

Sve je stoga takvo da nije drugo doli to što jest, jer ga Bog određuje. I od samoga ne-drugog razlikuje se po tome što u vrsti ne rađa drugo, nego tvori nešto slično sebi. Stoga dobrota tvori dobrotu, bijelo tvori bijelo, a tako je i sa svime ostalim.

Filozofi lovci nisu ušli u ovo polje u kojem jedinom nijekanje nije u suprotnosti s tvrđenjem. Naime, ne-drugo nije u suprotnosti s drugim²⁴, jer ga određuje i prethodi mu.

²⁴ Cod. Cus.: *li non aliud*.

Izvan ovoga polja nijekanje je u suprotnosti s tvrđenjem, kao što je besmrtno u suprotnosti sa smrtnim, nepropadljivo s propadljivim, i tako dalje. Od toga je izuzeto jedino ne-drugo. Stoga tražiti Boga u drugim poljima, gdje ga se ne može naći, uzaludan je lov. Jer Bog nije onaj koji se nečemu suprotstavlja, budući da je prije svake razlike suprotnosti. Stoga je posve neprimjereno Boga nazivati živim bićem s kojim je u suprotnosti neživo biće, i besmrtnim s kojim je u suprotnosti smrtno, a ne ne-drugim s kojim nije u suprotnosti ni drugo ni ništa, budući da prethodi i samome ništa i određuje ga. Jer, ništa nije drugo doli ništa.

Tako je istančano govorio božanstveni Dionizije da je Bog u svemu sve i ni u čemu ništa.²⁵ Prošle sam godine u Rimu o ne-drugom opširnije pisao u tetralogu.²⁶ Stoga neka o ovome zasada bude dosta.

XV.

O četvrtom polju, to jest o polju svjetlosti

Želim sada ući u polje svjetlosti i u danoj nam svjetlosti tražiti svjetlo mudrosti. Jer, mi smo, kako govori prorok, obasjani svjetlom lica ili spoznaje Božje²⁷ i u njoj lov biva veseo i veoma ugodan. Govorim to stoga što svaki onaj, koji vidi snijeg, tvrdi da je on bijel i besmisleno je proturječiti toj tvrdnji. Tako se ono, za što svatko razuman kaže da je istinito, ne može poreći da ono jest istinito.

Budući da je odredba ono što sve određuje, kao odredba koja određuje samu sebe i sve ostalo ona je veoma dobra i velika; ta je odredba istinita, lijepa, mudra, ugodna, savršena, jasna, jedna-

²⁵ Dionysius, *De divinis nominibus* VII, str. 405. Izvanredno je važno ovo ovdje navedeno mjesto koje pristaje uz ovu misao N. Cusanusa: „Neque est aliquid eorum, quae sunt, neque in aliqua creatura cognoscitur, et in omnibus omnia est atque in nihilo nihil et ex omnibus cunctis agnoscitur et ex nullo nemini.” (Niti je nešto u onome što jest, niti se spoznaje u nekom stvorenju, i u svemu je sve i ni u čemu nije ništa, iz svega se daje spoznati svima i ni iz čega nikome.)

²⁶ Cusanus, *Directio speculantis* (seu *De non-aliud*), 1462.

²⁷ Ps 4, 7.

ka i dostatna. Svaki um priznaje da to i tome slično o odredbi najistinitije govori. Stoga je ono u odredbi odredba i u određenom određeno. Kada stoga odredim da svijet nije drugo doli sve ovo što sam prije spomenuo, vidim da je u toj odredbi odredba koja sve to potvrđuje i da je u određenom svijetu svijet.

Stoga dobrota, veličina, istina, ljepota, mudrost, savršenost, jasnoća i dostatnost u određenom svijetu jesu svijet, u određenoj zemlji zemlja; kao što je u određenom Bogu Bog i kao što je u ne-drugom ne-drugo, tako je i u drugom drugo. Dakle, kada je u Suncu, koje je drugo, Sunce, tada je ono Sunce, koje je nazvano drugim (tj. Suncem). Stoga kao što u Bogu nije drugo doli jednostavno ne-drugo, tako u Suncu nije drugo doli drugo tako nazvano. Stoga Sunčeva dobrota nije samo jednostavno ne-drugo nego Sunčevo ne-drugo, jer u Suncu je Sunce; a tako je i sa svime ostalim.

Ovdje um lovi divno i slasno znanje kada sasvim pouzdano vidi da je sve ovo u vječnom i jednostavnom Bogu Bog, koji određuje sama sebe i sve ostalo; i stoga je On u svakom određenom ono određeno. Odatle zna da ništa od svega onoga što postoji ne može biti bez dobrog, velikoga, istinitoga, lijepoga, a tako je i sa svime prije spomenutim.

I zato što ništa nije bez dostatnosti, sve je zasnovano na dostatnosti, jer sve ima onoliko dostatnosti koliko mu je dosta. Tako ništa nije bez mudrosti i jasnoće, odnosno svjetlosti, nego sve ima od toga onoliko koliko je dostatno njegovoj naravi da ne bude drugo doli ono što jest i što na najbolji način može biti.

O, čudesne li mudrosti Božje koja je vidjela da je sve ono što je stvorila veoma dobro! Stoga kad u lovu postigneš udivljenje onoj vječnoj mudrosti, znači da si joj se približio, jer, kako kaže mudri Filon, ona je dašak snage Božjega veličanstva. Lovac se divi njezinu ugodnu i nepoznatu mirisu, koji krijepi čitavu umnu sposobnost i biva raspaljen neizrecivom željom da potrči za tim mirisom i da ga uhvati, jer ne dvoji da je mudrost blizu.

Ta radosna nada pojačava i ubrzava trk lovca, kojega ipak zadržava teret tijela što ga nosi; i budući da ne može uhvatiti mudrost, koja mu prebrzo izmiče, i koja seže s kraja na kraj, želi se osloboditi tijela i odriče se tijesne veze što ga spaja s tijelom, i od koje po naravi nema jače; i ne boji se smrti samo da bi besmrtnu hranu Božju, tj. mudrost, obuhvatio i kušao. I kako nas uči utjelovljena Mudrost Božja, do nje može dospjeti samo onaj

lovac koji je nje dostojan i to na spomenuti način. A dostojan je svaki onaj koji dobro zna²⁸ da nju samu treba voljeti više od svega, pa i od vlastita života, i onaj koji tako izgara od ljubavi prema njoj da je spreman izgubiti i sebe i sve ostalo samo da bi je zadio.

XVI.

O istom

Um se raduje u ovom veselom lovu. Naime, ovaj lov je dobar, velik, istinit, lijep, mirisan, ugodan, savršen, jasan, jednak i dostatan.

Jer on u određenju dobra vidi da je sve ono što je prije spomenuto kao veliko, istinito, i tako dalje, dobro; da je u odredbi velikoga dobro, istinito, i tako dalje, veliko; a isto je tako sa svakim pojedinim od njih.

A budući da u ne-drugom jest ne-drugo, nije ondje dobro nešto drugo od velikog i istinitog, i tako dalje, niti je veliko nešto drugo od dobrog i istinitog, i tako dalje. Jer, ne-drugo čini da sve ostalo bude ne-drugo, a tako i drugo čini da sve ostalo bude drugo.

Jer dobro u drugom jest drugo, a tako i veliko i istinito. Stoga, budući da nešto jest drugo, neće tada dobro biti drugo od dobrog ili istinitog. A kako je ne-drugo u njemu ne-drugo, tako je i drugo u njemu drugo. Zato, budući da Sunce jest drugo, nije njegova dobrotu nešto drugo od njegove veličine ili istine, i tako dalje, ali svako pojedinačno od njih, zato što je Sunčevo, jest nešto drugo od ne-drugog. Naime, Sunčeva dobrotu, svedena na Sunce, nije ona apsolutna dobrotu, koja je ne-drugo; zato je ona drugačija od Sunčeve veličine i Sunčeve istine, i tako dalje.

²⁸ Konjektura; u Cod. Cus. stoji ovo *non* poslije *Dignus autem*.

Iz djela *O učenu neznanju*

Izvornik: Nikolaus von Kues, *De docta ignorantia*. U: *Philosophisch-theologische Schriften* (hrsg. v. L. Gabriel), Herder Verlag, Wien, 1966. (latinsko-njemačko izdanje), sv. 1.

Prijevod, bilješke i rječnik važnijih termina: Ivan Kosić
Izbor tekstova i stručna redaktura: Erna Banić-Pajnić

I. knjiga

[...]

IV.

Apsolutno najveće (maximum absolutum), s kojim se podudara najmanje (minimum), shvaća se na nepojmljiv način

Budući da je ono jednostavno i apsolutno najveće, od kojega veće ne može biti, veće negoli mi to možemo pojmiti, jer je istina bezgranična, mi ga ne možemo dosegnuti drukčije doli na nepojmljiv način. Naime, budući da ono ne pripada naravi onoga što dopušta nadilazeće (*excedens*) i nadiđeno (*exsessum*), ono je iznad svega onoga što mi možemo pojmiti; jer sve stvari što se osjetilima, razumom ili umom obuhvaćaju tako se razlikuju unutar samih sebe i jedna od druge da među njima nema nikakve točne jednakosti.

Stoga najveća jednakost, koja nije ni od čega drugačija ili različita, nadilazi svaki um; budući da je apsolutno najveće sve ono što može biti, ono je potpuna zbiljnost; i kao što ne može biti veće, iz istog razloga ne može biti ni manje, jer ono je sve što može biti. Najmanje pak jest ono od kojega manje ne može biti. A budući da je najveće iste vrste, bjelodano je da se najveće i najmanje podudaraju.

To će ti biti jasnije ako najveće i najmanje svedeš na količinu. Jer, najveća je količina najvećma velika, a najmanja je količina najvećma malena. Stoga izluči iz količine najveće i najmanje, odvlačeći u mislima veliko i malo, i jasno ćeš vidjeti da se najveće i najmanje podudaraju; jer kao što je najveće superlativ, tako je

i najmanje superlativ. Stoga apsolutna količina nije većma najveća negoli je najmanja, jer su u njoj najveće i najmanje podudarni. Suprotnost tome jest samo ono što dopušta nadilazeće i nadideno, i to na različit način; apsolutno najvećem ni na koji način, jer je ono iznad svake suprotnosti.

Budući da je apsolutno najveće sve ono što može zbiljski apsolutno opstojati, tako da se, bez ikakve suprotnosti, u najvećem podudara najmanje, koje je onda iznad svakog tvrđenja i iznad svakog nijekanja, i sve ono što se poima kao bitak, nije većma „jest” negoli što „nije”; a sve ono što se poima kao nebitak nije većma „nije” negoli što „jest”, a tako je i s ovim što je sve, i sa svime što nije ni jedno ni drugo; i tako, ovo najvećma jest zato što najmanje jest. Jer, reći „Bog, koji je apsolutna veličina, jest svjetlost”, nije drugo doli reći „Bog je najvećma svjetlost zato što je najmanje svjetlost”. Jer kad ne bi bila beskonačna i granica svemu i ni po čemu ograničena, ne bi drukčije apsolutna veličina zbiljski bila sve ono što je moguće, kako ćemo to uz pomoć Božju izložiti u sljedećem.

To pak nadilazi svaki naš um, koji ne može razumskim putem u svojem počelu spajati proturječja, jer po onome što nam po naravi biva bjelodano idemo dalje; ne može razum skupa povezati proturječnosti koje padaju daleko od te beskonačne moći i koje su beskonačno udaljene.

Vidimo dakle da je nepojmljivo beskonačna veličina iznad svakog razumnog puta beskonačna, da joj se ništa ne suprotstavlja i da se najmanje s njom podudara. Najveće pak i najmanje, kako se uzimaju u ovoj knjižici, postoje kao granice (termini) koje apsolutno nadilaze pojmovno značenje, tako da u svojoj apsolutnoj jednostavnosti obuhvaćaju sve iznad svakog svođenja na količinu mase ili snage.

V.

Najveće je jedno

Iz svega ovoga biva posve jasno da je ono apsolutno najveće shvatljivo na nepojmljiv način, jednako kao i ono što se riječima može izreći na neizreciv način, o čemu ćemo malo kasnije razviti jasnije učenje. Ništa se ne može imenovati, a da od njega

nešto ne može biti veće ili manje. Budući da su im imena pridodana razumom, ona u nekom odnosu dopuštaju nadilazeće i nadideno. A budući da sve jest onako kako najbolje može biti, tada mnoštvenost bića ne može biti bez broja. Jer, ako oduzemo broj, onda prestaje razlučivanje stvari, njihov red, razmjer, sklad i mnoštvenost bića. A kad bi broj bio beskonačan – jer bi on tada zbiljski bio najveći, i s njim bi se podudaralo najmanje – jednako bi se tako srušile sve prethodne postavke. Sve se opet svodi na isto: da je broj beskonačan i da je on nešto najmanje.

Stoga ako se rastom u brojevima dođe zbiljski do najvećeg, a broj je konačan, ipak se ne dolazi do najvećeg, od kojega veći ne može biti, jer bi on tako bio beskonačan. Zato je bjelodano da je rast broja zbiljski konačan i da u odnosu prema nekom drugom broju stoji kao mogućnost. Ako bi se pak u opadanju broj ponašao na isti način tako da bi neki mali broj oduzimanjem zbiljski bivao stalno manjim, kao što je i u porastu zbrajanjem bivao većim, onda bi ovdje vrijedilo isto. Jer, među stvarima ne bi bilo nikakve razlike, ne bi bilo ni reda, ni mnoštvenosti, a ni nadilazećeg ni nadidjenog, dapače ni broja ne bi bilo.

Zbog toga je potrebno u broju doći do najmanjega, od kojega manje ne može biti, kao što je jednost. A budući da od jednosti ne može biti ništa manje, jednost će jednostavno biti ono najmanje, jer se podudara s najvećim, kako smo upravo pokazali.

Jednost pak ne može biti broj jer broj koji dopušta nadilazeće, ne može jednostavno ni na koji način biti ni najmanje ni najveće; ali ona je početak svakog broja jer je najmanje, i konac svakog broja jer je najveće.

Stoga je apsolutna jednost, kojoj se ništa ne suprotstavlja, apsolutna veličina i ona je blagoslovljeni Bog. Budući da je ta jednost najveća, ona nije umnoživa, jer je ona sve ono što može biti. Stoga ona ne može postati broj.

Gle, pomoću broja dovedeni smo do toga da uviđamo kako neizrecivom Bogu najviše odgovara apsolutna jednost i da je Bog jedan po tome što je on zbiljski sve ono što je moguće. Zbog toga jednost ne prima ni više ni manje, niti je umnoživa. Zato je božanstvo beskrajna jednost. Onaj koji je rekao: „Čuj, Izraele, Bog

tvoj jedan je”²⁹ i „Jedan je učitelj i otac vaš na nebesima”³⁰, nije mogao izreći ništa istinitije.

Onaj koji bi rekao da ima više bogova, taj bi sasvim pogrešno tvrdio da nema Boga niti ičega uopće, kako ćemo to pokazati u sljedećem izlaganju. Naime, kao što broj, koji je kao mišljovina (ens rationis) nastao našim poredbenim razlučivanjem, nužno pretpostavlja jednost za takav početak broja, budući da bez nje broj uopće ne bi bio moguć; tako se mnoštvenosti stvari, koje po-tječu od nje, drže uz nju, jer bez nje ne bi mogle biti; kako bi naime mogle biti bez bitka? Apsolutna jednost jest bičevnost (entitas), kako ćemo to poslije vidjeti.

VI.

Najveće je apsolutna nužnost

U prethodnom smo izlaganju pokazali da su sve stvari, osim jed-noga jednostavno najvećega, glede njega konačne i ograničene. Uistinu, konačno i ograničeno ima nešto od čega počinje i nešto čime se ograničuje. I budući da se ne može reći kako je ono što je veće od danoga konačnog i sâmo konačno, idući tako u besko-načnost, jer napredovanje u nadilazećim i u nadidešenim ne može bivati u beskonačnost – inače bi najveće bilo ograničene naravi – pa je stoga nužno da zbiljski najveće bude početak i konac svega konačnoga.

Osim toga, ništa ne bi moglo biti kad jednostavno najvećeg ne bi bilo. Naime, budući da je svako ne-najveće konačno, ono ima svoj početak; bit će nužno da ga ima od nekoga drugog. Inače, kad bi ga imalo sâmo od sebe, bilo bi i onda kad ga nije bilo.

Ne može se, kako to pravilo pokazuje, u počecima i uzrocima ići u beskonačnost. Stoga će jednostavno najveće biti ono bez čega ništa ne može biti. Osim toga, svedimo najveće na bitak i recimo: najvećem bitku ne suprotstavlja se ništa zato što nije ni bitak ni najmanje bitak. Kako se, stoga, može razumjeti da najveće ne mo-že biti kad najmanji bitak jest najveći bitak?

²⁹ Pnz 6, 4.

³⁰ Mt 23, 8.

Ne može se shvatiti da išta biva bez bitka. Neograničeni pak bitak ne može biti drugo doli neograničeno najveće. Stoga se ne može shvatiti da išta biva bez najvećega.

Osim toga, najveća istina jest apsolutno najveće. Stoga je naj-veća istina jednostavno najveće biti ili ne biti, ili biti i ne biti, ili niti biti niti ne biti; a više od toga ne može se niti izreći niti spoznati. Nazoveš li bilo koje od ovoga najvećom istinom, ja bih predložio: imam naime najveću istinu koja je jednostavno najveće. Iako je iz prethodno iznesenog jasno da ovo ime bitka, ili bilo koje drugo ime, ne izriče točno ime najvećeg, koje je nad svakim ime-nom, ipak je nužno da najveći bitak ne bude izrečen imenom naj-većeg, koje je iznad svakog izreciva bitka.

Iz takvih i beskonačno sličnih razloga učeno neznanje iz pret-hodno iznesenog sasvim jasno uviđa da jednostavno najveće mora postojati kao apsolutna nužnost.

A pokazano je da jednostavno najveće može biti samo jedno. Stoga je najveća istina da je jedno najveće.

VII.

O trojednoj i jednoj vječnosti

Nikada nije bilo naroda koji nije Boga štovao i vjerovao da je on apsolutno najveće.

Doznajemo da je M. Varon u svojim *Starinama* primijetio ka-ko su Sisenjani jednost obožavali kao najveće. Pitagora pak, u svoje vrijeme slavan muž nesporna ugleda, dodavao je tome da je jednost trojedna. Istražujući njegovu istinu i uzdižući se duhom navise, recimo uz prethodno izloženo: nitko ne dvoji da je ono što prethodi svakoj drugosti vječno. Drugost je naime isto što i pro-mjenljivost. A sve ono što po naravi prethodi drugosti, jest nepro-mjenljivo i stoga vječno. Drugost se pak sastoji od jednoga i dru-goga; stoga je drugost kao broj nakon jednosti. Jednost je dakle po naravi prije drugosti i, budući da joj po naravi prethodi, jed-nost je vječna.

Nadalje, svaka se nejednakost sastoji od jednakog i nadilazećeg. Nejednakost je dakle po naravi nakon jednakosti, što se razluči-vanjem može veoma čvrsto dokazati. Jer, svaka se nejednakost razlučuje u jednakost; naime, jednako je između većeg i manjeg. Stoga ako oduzmeš ono što je veće, bit će jednako; ako pak bude

manje, oduzmi od ostalog ono što je veće i bit će jednako. I to možeš isto tako činiti dok oduzimanjem ne dođeš do jednostavnoga.

Stoga je bjelodano da se svaka nejednakost oduzimanjem svodi na jednakost. Jednakost dakle po naravi prethodi nejednakosti. A nejednakost i drugost po naravi su istodobne jer gdje je nejednakost, ondje je nužno drugost, i obrnuto. Naime, između toga dvoga drugost će biti uz manje. Oboje će pak činiti dvostrukost prema jednom od njih; stoga će to biti nejednakost. Dakle, drugost i nejednakost bit će po naravi istodobne, osobito stoga što je dvojnost prva drugost i prva nejednakost. Ali dokazano je da jednakost prethodi nejednakosti, a tako i drugosti; jednakost je, dakle, vječna.

Nadalje, kada bi bila dva uzroka, od kojih bi jedan po naravi bio prije drugoga, učinak prvoga bio bi po naravi prije onog potonjega. A jednost je ili spajanje (*connexio*) ili uzrok spajanja; stoga se, naime, kaže da je nešto spojeno jer je istodobno sjedinjeno. Dvojnost je isto tako dijeljenje, ili uzrok dijeljenja, jer dvojnost je prvo dijeljenje. Ako je, dakle, jednost uzrok spajanja, dvojnost je uzrok dijeljenja: dakle, kao što je jednost po naravi prije dvojnosti, tako je spajanje po naravi prije dijeljenja. A dijeljenje i drugost jesu po naravi istodobne; stoga je spajanje vječno, kao i jednost, jer je prije drugosti.

Dokazano je stoga ovo: budući da je jednost vječna, vječna je i jednakost, slično kao što je vječno i spajanje.

Ali, mnogo toga ne može biti vječno. Jer, kad bi mnogo toga bilo vječno, tada bi, budući da svakoj mnoštvenosti prethodi jednost, nešto bilo naravno prije vječnosti, a to je nemoguće. Osim toga, kada bi mnogo toga bilo vječno, jedno bi drugom nedostajalo i tako nijedno od njih ne bi bilo savršeno. A budući da to nije moguće, mnoge stvari ne mogu zbog toga biti vječne. A budući da je jednost vječna, vječna je i jednakost, a slično je i sa spajanjem; zato su jednost, jednakost i spajanje jedno. A to je ona trojna jednost o kojoj je Pitagora, prvi od svih filozofa, dika Italije i Grčke, naučavao da je treba obožavati.

Objasnimo uz to još nešto o rađanju jednakosti iz jednost.

VIII.

O vječnom rađanju

Pokažimo sada u najkraćim crtama kako se iz jednost rađa jednakost jednost, a kako pak spajanje proizlazi iz jednost i iz jednakosti jednost.

Jednost se kaže na grčkom *ὄντας*, što je izvedeno iz *ὄν*, a što se na latinskom kaže *ens*; a jednost je kao bivstvo. Bog je, naime, bićevnost (*entitas*) stvari, jer on je oblik bivstvovanja (*forma essendi*), pa zato i bićevnost. Uistinu, jednakost jednost je kao jednakost bićevnosti, to jest jednakost bivstvovanja ili postojanja. Doista, jednakost bićevnosti znači da ono u nekoj stvari nije ni više ni manje, a niti išta iznad, niti išta ispod. Jer, ako je u nečemu ima više, to je čudovište, ako pak manje, onda je nema.

Rađanje jednakosti iz jednost jasno se vidi kad se razmotri što je to rađanje. Jer, rađanje je ponavljanje jednost, ili umnožavanje iste naravi koja se prenosi s oca na sina. Ovo se rađanje, doduše, zatječe samo u propadljivim stvarima.

Rađanje pak jednost iz jednost jest jedno ponavljanje jednost, to jest ujedno jednost; a ako jednost umnožim dva ili tri puta ili tako redom, jednost će iz sebe već stvoriti nešto drugo, kao što je dvojnost ili trojnost ili neki drugi broj. A jednost ponovljena samo jedanput rađa jednakost jednost, jer se ništa ne može razumjeti doli to da jednost rađa jednost. I to rađanje je vječno.

IX.

O vječnom nastajanju spajanja

Kao što rađanje jednost iz jednost jest jedno ponavljanje jednost, tako nastajanje iz jednog i drugoga jest jednost ponavljanja one jednost (ili jednost i jednakosti same jednost, ako tako želiš reći).

Nastajanjem se pak naziva i neka protežnost (*extensio*) od jednoga drugome; kao kad je dvoje jednako, pa se tada od jednoga drugome širi neka jednakost, koja ih na neki način povezuje i spaja.

S pravom se, dakle, kaže da spajanje nastaje od jednost i od jednakosti jednost, jer ono nije samo spajanje jednoga, nego jednost nastaje iz jednost u jednakosti i iz jednakosti jednost u

jednosti. Stoga se s pravom kaže da ono nastaje od jednog i drugoga, jer se proteže od jednoga drugome.

Ali kažimo da spajanje ne nastaje ni od jednosti ni od jednakosti jednosti, jer ona iz jednosti ne nastaje ni ponavljanjem ni umnažanjem; i, iako se od jednosti rađa jednakost jednosti, a od jednoga i drugoga nastaje spajanje, ipak su jedno te isto jednost i jednakost jednosti i spajanje, koje nastaje od jednoga i drugoga, kao da se govori o istom: ovo, ono, isto. Doduše, ovo, koje se zove ono, odnosi se na prvo; a ono pak što se zove isto, spaja i vezuje odnosno s prvim. Stoga ako bi od zamjenice, to jest ono, bila oblikovana riječ, to jest onost, kako bismo tako mogli reći jednost, onost, istost, svakako bi onost činila odnos prema jednosti, a istost bi označivala spajanje onosti i jednosti, a to bi se dosta približilo Trojstvu. A jednost su naši sveti naučitelji nazvali Ocem, jednakost Sinom, a spajanje Duhom Svetim, a to su zbog neke sličnosti primijenili i na propadljive stvari.

Naime, u Ocu i Sinu jest neka zajednička narav, i ona je jedna, tako što je Sin u samoj naravi jednak Ocu. Jer u Sinu nema ništa manje ni više ljudske naravi negoli u Ocu, i među njima postoji neka sveza. Jer naravna ljubav spaja jednoga s drugim, i to zbog sličnosti iste naravi koja je u njima, a koja silazi od Oca na Sina. Zbog toga On Sina, koji se s njim sastaje u ljudskosti, ljubi više negoli sve drugo.

Po takvoj – iako veoma udaljenoj – sličnosti Otac je nazvan jednost, Sin jednakost, spajanje pak ljubav ili Duh Sveti, kao što ćemo to poslije, na odgovarajućem mjestu, razjasniti u osvrtu na stvorenja. A ovo je, po mojem mišljenju, uz pitagorejsko istraživanje, najjasnije istraživanje Trojednosti (trinitas) u jednosti i jednosti u Trojednosti, koju stalno valja zazivati.

X.

Kako pojam Trojednosti u jednosti nadilazi sve

Sada istražimo, što želi Marcijan, kad kaže da je filozofija, nastojeći se uzdignuti do spoznaje ove Trojednosti, izbacila iz sebe krugove i kugle.³¹

³¹ Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii* II.

U prethodnim smo izlaganjima pokazali da jedino najjednostavnije najveće nije ni najsavršeniji tjelesni lik, kao što je kugla, ni površina, kao što je krug, ili pravocrtni lik, kao što je trokut, ni jednostavna pravnost kao što je crta. Ono je iznad svega toga tako da ono što se osjetilom ili predodžbom ili razumom dodiruje s stvarnim pridodacima, valja nužno izbaciti, kako bismo došli do najjednostavnije i najapstraktnije spoznaje, gdje je sve jedno, gdje je crta trokut, krug i kugla, gdje jednost jest trojednost i obrnuto, gdje je pripadak bit, tijelo duh, gibanje mirovanje, i tako dalje. Kada se sve sagleda u jednom, tada se uviđa da je to jedno i da je jedno sve i, prema tome, svaki pojedini dio u njemu sve. I nisi pravilno iz sebe izbacio kuglu, krug i tome slično ako ne shvatiš kako je nužno da najveća jednost bude trojedna. Jer, najveće se ne bi moglo ni na koji način pravilno pojmiti kad se ne bi pojnilo kao trojedno. Da se za to poslužimo odgovarajućim primjerima.

Vidimo da jednost poimanja nije ništa drugo doli poimajuće, pojmljivo i poimati. Stoga, ako hoćeš da te poimajuće prenese do najvećeg i da kažeš kako je najveće najvećma poimajuće, a ne pridodaš da je ono i najvećma pojmljivo i najveće pojmiti, nećeš imati pravilnu predodžbu o najvećoj i najsavršenijoj jednosti. Jer, ako je jednost najveće i najsavršenije poimanje, ona ne bi mogla biti ni poimanje ni najsavršenije poimanje bez tih triju suodnosa. Jednost ne shvaća pravilno onaj koji ne dotiče trojednost jednosti.

Jednost nije naime ništa drugo doli trojednost, jer govori o nedijeljenju, razlučivanju i spajanju. Nedijeljenje potječe od jednosti, slično kao i razlučivanje, sjedinjenje i spajanje. Stoga, najveća jednost nije ništa drugo doli nedijeljenje, razlučivanje i spajanje. A kao nedijeljenje ona je vječnost bez početka jer vječno nije ni od čega odijeljeno, kao razlučivanje ona je od vječnosti nepromjenljiva, kao spajanje ili sjedinjenje potječe i od jednoga i od drugoga.

Sada kad kažem „jednost je najveća”, ja govorim o trojednosti. Naime, kad kažem „jednost”, govorim o početku bez početka, kada kažem najveća, govorim o početku od početka. Kada to riječju „jest” povezujem i sjedinjujem, govorim o nastajanju od jednoga i drugoga. Stoga ako je iz gore navedenog sasvim jasno dokazano da je jedno najveće, budući da su najmanje, najveće i spajanje jedno, tako su najmanje i najveće i sjedinjavanje jedno. Iz toga izlazi kako je nužno da filozofija, koja bi najjednostavnijim

poimanjem htjela obuhvatiti najveću jednost samo kao trojednu, izbacij iz sebe sve ono što je predočljivo i pojmljivo.

Zadivljen si ovim što smo rekli kako je nužno da onaj koji hoće najveće obuhvatiti jednostavnim poimanjem preskoči razlike i različitosti stvari i sve matematičke likove, jer smo rekli kako je crta u najvećem i površina i krug i kugla.

I zato kako bi ti se um izoštrio, pokušat ću te sigurnim vođenjem prenijeti do toga na lakši način da vidiš kako je to sasvim nužno i istinito. A ako se uzdigneš od znaka do istine, razumijevajući riječi u prenesenom smislu, neće te odvesti nepripravna u čudnovatu dražest, jer ćeš tim putem putovati u učenu neznanju, tako da, koliko jednom istraživaču dopuštaju njegove ljudske snage da se uzdigne, mogneš vidjeti jedno i nepojmljivo najveće, Boga jednoga i trojednoga, uvijek blagoslovljenoga.

XI.

Matematika nam najviše pomaže u poimanju različitih božanskih stvari

Svi su se naši premudri i božanstveni naučitelji slagali u tome da su vidljive stvari uistinu slike nevidljivih i da stvorenja mogu Stvoritelja spoznati i vidjeti samo kao u zrcalu i nejasno.

A to što mi simbolički istražujemo duhovnine (spiritualia), koje su po sebi nama nedohvatljive, ima svoj korijen u onome gore rečenom, jer sve stvari stoje jedna prema drugoj u nekom nama nejasnu i nepojmljivu odnosu, tako da se iz svega izdiže jedno sveobuhvatno i sve su one u jednom najvećem jedno sâmo.

Iako se čini da se svaka slika približava sličnosti svojeg uzorka, ipak zbog najveće slike, koja je ono što i uzorak u jednosti naravi, nije slika toliko slična ili jednaka uzorku da ne može biti sličnija i jednakija, kako je to već razjašnjeno u prethodnim izlaganjima.

Kada pak istraživanje polazi od slike, neophodno je da glede slike, u čijem se prenesenom odnosu istražuje nepoznato, ne bude nikakve dvojbe, budući da je put u nepoznato moguć samo preko pretpostavljenog i sigurnog. Sve se pak osjetilno nalazi u nekoj neprekidnoj nestalnosti zbog tvarne moжебitnosti koje u njemu ima u izobilju.

Vidi se pak da su one apstraktnije kada se o stvarima razmatra – iako nisu potpuno oslobođene tvarnih pridodataka niti potpuno oslobođene nestalne moжебitnosti – veoma pouzdane i nama veoma određene i da su matematičke.

Stoga su mudraci u njima vješto tražili primjere stvari koje um valja pronaći, i nitko od starih, kojega su držali velikim, nije pristupao teškim problemima drukčije doli matematički.

Tako, kao što je tvrdio Boetije, taj učeni Rimljanin, onaj koji se nije potpuno izvježbao u matematici ne može postići nikakvo znanje o božanskom.³²

Nije li Pitagora, imenom i djelom prvi filozof, svako istraživanje istine povezao s brojevima? Njega su platonici, a i naši prvi filozofi, toliko slijedili da je naš Augustin, a nakon njega Boetije, tvrdio da je u duhu Stvoriteljevu kao početni uzorak nedvojbeno bio broj stvari koje treba stvoriti.³³ Kako nam je Aristotel koji je, čini se, jedini želio pobijati one prve filozofe, mogao u *Metafizici*³⁴ drukčije priopćiti različitost vrsta doli tako što ih je uspoređivao s brojevima? A kada nam je htio iznijeti znanje o naravnim oblicima, o tome kako se jedni nalaze u drugima, morao se okrenuti matematičkim oblicima riječima: „Kao što je trokut u četverokutu, tako je niže u višem.”³⁵ Neću navoditi njegove bezbrojne slične primjere.

I platonik Aurelije Augustin okrenuo se matematici kao pomoćnom sredstvu kada je istraživao količinu duše i njezinu besmrtnost, kao i ostale dubinske stvari.³⁶ Taj put se izgleda toliko svidao našem Boetiju da je stalno tvrdio kako je svako učenje o istini sadržano u mnoštvu i veličini. A ako želiš da to kažem sažetije: nisu li pitagorejci i peripatetici epikurejsko učenje o atomima i praznini, koje niječe Boga i pobija cjelovitu istinu, srušili matematičkim dokazom? Ne može se znači doći do nedjeljivih i

³² Boethius, *De institutione arithm.* I, 1.

³³ Augustinus, *Ad Orosium contra Prisc. et Orig.* 8 (ML 42, str. 674); Boethius, *De inst. arithm.* I 1; I 2.

³⁴ Cod. Cus.: *Mathematicis*; Arist. *Met.* 1043 b 33.

³⁵ Aristoteles, *De anima* B 3.

³⁶ Augustinus, *De quant. animae*, 8–12; ML 32, 1042–47.

jednostavnih atoma, što je kao počelo pretpostavio Epikur. Stupajući tim putom starih, utrkujući se s njima, recimo: put pristupanja božanskome otvoren nam je jedino po simbolima jer se tada možemo na odgovarajući način služiti matematičkim znakovima zbog njihove neprolazne stalnosti.

XII.

Kako se u znanstvenoj raspi treba služiti matematičkim znakovima

Budući da je uistinu iz prethodnog izlaganja utvrđeno kako jednostavno najveće ne može biti ništa od onoga što mi znamo ili doznajemo, nužno je stoga, zato što predlažemo da se ono istražuje uz pomoć simbolâ, preskočiti jednostavnu sličnost. Naime, budući da je sve matematičko konačno i ne može se drukčije predočiti, potrebno je, želimo li se poslužiti konačnim kao uzorom da bismo se uspeli do jednostavno najvećeg, prvo, matematičke likove promatrati kao konačne u njihovim mogućim svojstvima i bitnim osobinama, i bitne osobine na odgovarajući način prenijeti na beskonačne likove; nakon toga moramo kao treće, dublje negoli dosada, primijeniti bitne osobine beskonačnih likova na jednostavno beskonačno neograničeno oslobođeno svakog lika. Tada će naše neznanje biti na nepojmljiv način poučeno o tome kako ispravnije i istinskije valja da razmišljamo dok se mučimo sa zagonetkom. Stoga, radeći tako i započinjući pod vodstvom najviše istine, recimo da su sveti muževi i uzvišeni duhovi koji su se služili matematičkim likovima različito govorili. Prepobozni je Anselmo najveću istinu usporedio s beskonačnom pravnošću³⁷, a mi slijedeći njega, dolazimo do lika pravnošći, koju ja zamišljam kao pravnu crtu. Drugi su znalci Presvetu Trojednost uspoređivali s trokutom triju pravih kutova jednakih stranica, a budući da se takav trokut mora sastojati od beskonačnih stranica, kako će biti pokazano, on bi se mogao nazvati beskonačnim trokutom; i mi ćemo poći za njima. A drugi, koji su nastojali zamisliti beskonačnu jednost, govorili su da je Bog krug. Oni pak koji

³⁷ Anselmus, *Dialogus de veritate*, X i d.; ML 158.

su Božju opstojnost držali najzbiljskijom tvrdili su da je Bog beskonačna kugla. A mi ćemo pokazati da su svi oni zajedno o najvećem ispravno poimali i da je mišljenje svih njih posvema jednako.

XIII.

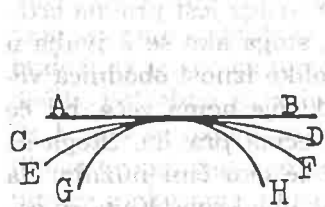
O svojstvima najveće i beskonačne crte

Kažem li stoga kada bi crta bila beskonačna, bila bi pravna, bila bi trokut, bila bi krug i bila bi kugla; a isto tako kada bi kugla bila beskonačna, bila bi krug, trokut i crta, a tako bi trebalo reći i za beskonačan trokut i beskonačan krug. Prvo, da je beskonačna crta pravna, očito je iz sljedećeg: promjer kruga jest pravna crta, a kružnica je krivulja veća od promjera; stoga ako se krivulja u svojoj zakrivljenosti smanji za onoliko koliko iznosi obodnica većega kruga, obodnica najvećeg kruga, od koje nema veće, bit će najmanje zakrivljena; bit će, dakle, najvećma pravna. Stoga se najmanje podudara s najvećim, tako da se oku čini nužnim da najveća crta bude najvećma pravna i najmanje kriva. Kada se pogleda u lik sa strane (vidi: lik 1), ne postoji ni najmanja dvojba o tome kako luk CD većega kruga više odstupa od zakrivljenosti negoli luk EF manjega kruga, a on opet više odstupa od zakrivljenosti negoli luk GH još manjega kruga. Stoga će pravna crta AB biti luk najvećeg kruga od kojega veći ne može biti. I tako izgleda kako najveća i beskonačna crta mora biti najpravnija i kako joj se zakrivljenost ne suprotstavlja, dapače, zakrivljenost u najvećoj crti jest pravnošć i to je ono prvo što treba dokazati.

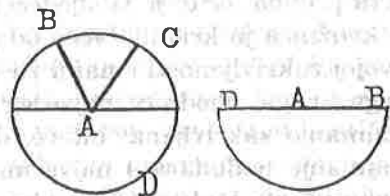
Drugo, rečeno je da je beskonačna crta najveći trokut, krug i kugla. A da bi se to pokazalo, potrebno je da u konačnim crtama vidimo što je u mogućnosti konačne crte. I stoga će nam ono što istražujemo i što je u konačnoj crti mogućnost, a u beskonačnoj zbiljnost, biti jasnije.

Znamo, prvo, da konačna crta po svojoj dužini može biti dulja i pravniija, a dokazano je već da je najveća crta najdulja i najpravnija. Drugo, ako se crta AB, dok točka A miruje, povlači okolo, dok B ne dođe u C, nastaje trokut (vidi lik 2); kada se kružno povlačenje završi, a B se vrati na svoj početak, nastaje krug. Na-

dalje, ako se B, dok točka A miruje, kružno povlači dok ne dođe do mjesta koje je nasuprot onome odakle je kruženje započelo to jest do točke D, iz crte AD nastala je neprekinuta crta i opisan je polukrug. A ako se povlači polukrug, dok promjer BD miruje, nastaje kugla. A sama kugla jest ono krajnje u mogućnosti crte, koja zbiljski potpuno postoji, budući da kugla nema više mogućnosti za neki daljnji lik. Stoga, ako su u mogućnosti konačne crte ti likovi, a beskonačna crta jest zbiljski sve, prema čemu konačna crta jest mogućnost, slijedi da je beskonačna crta trokut, krug i kugla. I to je trebalo dokazati. A onome koji možda želi da mu bude jasnije kako ono što je u mogućnosti konačno u zbiljnosti beskonačno, sada ću iznijeti čvršće dokaze.



Lik 1



Lik 2

XIV.

Beskonačna je crta trokut

Predodžba koja ne nadilazi rod osjetilnoga ne shvaća da crta može biti trokut, budući da se njegove stranice razlikuju po veličini, ako nisu u međusobno razmjernom odnosu. Što se uma tiče, to će ipak biti lako. Naime, već je utvrđeno da samo jedno može biti najveće i beskonačno. Potom je utvrđeno da međusobno spojene dvije stranice nekog trokuta ne mogu biti manje od treće i da u trokutu u kojem je jedna stranica beskonačna druge dvije nisu manje od nje. I budući da je bilo koji dio beskonačnog i sâm beskonačan, nužno je da u svakom trokutu, kojega je jedna stranica beskonačna, i ostale dvije na isti način budu beskonačne. A budući da ne može biti više beskonačnih, shvaćaš da onostrano beskonačan trokut ne može biti sastavljen od više crta ako je on najveći i najistinskiji trokut, nesastavljen i najjednostavniji. A budu-

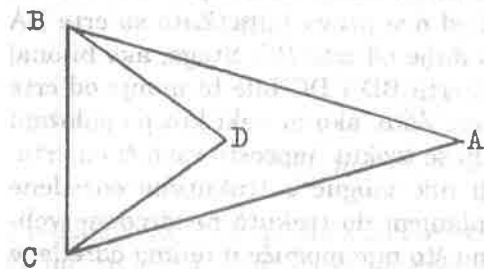
ći da je on najistinskiji trokut, koji ne može biti bez triju crta, nužno je da jedna jedina beskonačna crta bude tri crte, a tri crte da budu jedna najjednostavnija crta. A tako je i s kutovima budući da postoji samo jedan beskonačan kut i on je jednak trima kutovima, a tri su kuta jednaka jednom. Taj najveći trokut neće biti sastavljen od stranica i kutova, nego će beskonačna crta i kut biti jedno te isto. Isto tako, budući da je crta kut, i trokut je crta. A sada, da bi ovo razumio, mogao bi si pomoći usponom od trokuta određene veličine do trokuta neodređene veličine. Naime, bjelodano je da svaki trokut određene veličine ima tri kuta jednaka dvama pravim kutovima; i tako, što je jedan kut veći, toliko su ostali manji. Pa iako se neki kut može uvećavati isključivo do veličine dva prava kuta, i to ne u najvećem stupnju, držeći se našeg prvog načela, dopuštamo ipak da se može uvećavati sve do najvećeg stupnja uključivo do veličine dva prava kuta, i opet bi ostao trokut. Onda je očito da trokut ima jedan kut, koji je jednak trima kutovima, a da su tri kuta jednaka jednom kutu. Na isti bi način mogao vidjeti da je trokut crta (vidi lik 3), budući da su dvije spojene stranice određenog trokuta toliko dulje od treće stranice koliko je kut koji zatvaraju manji od dva prava kuta, kao kut BAC jer je mnogo manji od dva prava kuta. Zato su crte BA i AC zajedno spojene, mnogo dulje od crte BC. Stoga, ako bi onaj kut bio veći, kao što je BDC, crte BD i DC bile bi manje od crte BC i površina bi im bila manja. Zato, ako bi neki kut po položaju vrijedio kao dva prava, cijeli bi se trokut naprosto razlučio u crtu. Zato se u tom položaju, koji nije moguć u trokutima određene veličine, možeš pomoći uspinjanjem do trokutâ neodređene veličine, u kojima vidiš da sve ono što nije moguće u onima određene veličine, jest nužno u svemu. I iz ovoga je bjelodano da je beskonačna crta najveći trokut. I to je ono što je trebalo pokazati.

XV.

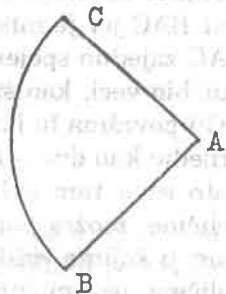
Neki je trokut krug i kugla

Nakon ovoga vidjet će se jasnije da je trokut krug. Naime, neka je trokut ABC (vidi lik 4) uzrokovan položajem, kružnim povlačenjem crte AB dok B ne dođe u C, a A ostaje nepomično: nema nikakve dvojbe da bi onda kada bi crta AB bila beskonačna i sa-

svim kružno povlačila B dok se ne bi vratila na početak, nastao najveći krug, kojega bi isječak bio BC. I budući da je on isječak beskonačnog luka, zato je BC ravna crta. I budući da je svaki dio beskonačnog i sâm beskonačan, stoga BC nije manji od cijelog luka beskonačne kružnice. Stoga će BC biti ne samo isječak, nego najpotpunija kružnica. Zato je nužno da trokut ABC bude najveći krug. I zato što je kružnica BC pravna crta, ona nije veća od beskonačne crte AB budući da od beskonačnog nema većeg. I ne postoje dvije crte jer ne mogu biti dvije beskonačnosti. Zato beskonačna crta, koja je trokut, jest i krug. A to smo sebi postavili kao zadatak. Sada biva sasvim jasno da je beskonačna crta kugla: crta AB jest obodnica najvećeg kruga – dapače i krug, kako smo već pokazali, i u trokutu je povučena od B prema C, kako je gore rečeno. Ali BC je beskonačna crta, kako smo također pokazali. Zato se AB vratilo u C, obrnuvši se potpuno oko sebe. A kad je tako, nužno slijedi da je kugla nastala takvim obrtanjem kruga oko sebe. I budući da je gore dokazano kako je ABC krug, trokut i crta, sada smo pokazali da je on i kugla. I to je ono što smo sebi postavili kao predmet istraživanja.



Lik 3



Lik 4

XVI.

*Kako se najveće u prenesenom smislu odnosi prema svemu,
tako se i najveća crta odnosi prema crtama*

Sada nakon što je postalo bjelodano kako je beskonačna crta sve ono što je zbiljski beskonačno, a što je u mogućnosti konačno, isto je tako u prenesenu smislu i s jednostavno najvećim, to jest da

najveće u najvećem stupnju jest zbiljski sve ono što je u mogućnosti apsolutno jednostavno. Jer što god je moguće, zbiljski je najvećma najveće. Ne stoga što je nastalo iz mogućeg, nego stoga što to jest u najvećem stupnju; isto kao što se iz crte izvodi trokut, a beskonačna crta nije trokut, i kao što se on izvodi iz konačne crte, a zbiljski je beskonačan trokut, koji je isto što i crta. Osim toga, apsolutna mogućnost nije u najvećem ništa drugo doli zbiljski najveće, kao što je beskonačna crta zbiljski kugla. Drukčije stvari stoje u ne-najvećem; naime, ondje mogućnost nije zbiljnost, kao što ni konačna crta nije trokut.

Iz toga slijedi veliko domišljanje, a to je da se sve to može primijeniti i na najveće: kako je najveće takvo da je najmanje u njemu najveće, tako se beskonačnošću sasvim nadilazi svaka oprečnost. Po tom se načelu može o njemu izvući toliko proturječnih istina koliko se samo napisati ili pročitati može; dapače svaka teologija koju mi možemo pojmiti izvlači se iz ovoga. Zbog toga, najveći istraživač božanskoga, Dionizije Areopagit u svojoj *Otajstvenoj teologiji* kaže da je preblaženi Bartolomej na čudesan način razumio teologiju kad je govorio da je ona najveća jednako kao i najmanja.³⁸ Jer onaj koji to razumije razumije sve; on nadilazi svaki stvoreni um.

Jer, Bog, koji jest najveće, kako govori isti Dionizije u djelu *De divinis nominibus*, on doduše nije to, a nije ni nešto drugo niti je igdje, niti nigdje. Naime, kao što jest sve to tako nije ništa od svega toga. Naime, kako na kraju *Otajstvene teologije* zaključuje isti Dionizije, On je „iznad svakog stupnja savršeni i pojedinačni uzrok svega, i iznad odvajanja svega jest njegova uzvišenost, On je jednostavno izvan svega i s onu stranu svega”. Iz toga on u pismu Gaju zaključuje da se Boga može spoznati s onu stranu svakog ljudskog razbora i uma.³⁹ Slažući se s tim Rabbi Salomon⁴⁰ kaže da se svi mudri slažu u tome „da ljudski um ne može pojmiti Stvoritelja; i da jedino On može pojmiti što je On; naše pak poimanje glede Njega jest nesposobnost da se približimo Nje-

³⁸ Dionysius, *De myst. theol.* I.

³⁹ Dionysius, a. a. *De div. nom.* V; *De myst. theol.* V; *Ep. ad Gaium*.

⁴⁰ Cusanus zamjenjuje ovdje, kao i na svim mjestima, na kojima ga navodi, Rabbi Mosesa Maimonidesa s Rabbi Salomonom Isaacom Raschijem; usp. Moses Maimonides, *Führer der Unschlüssigen*, izd. A. Weiss, Leipzig 1923, str. 206 i 202.

govu poimanju". I stoga on na drugom mjestu zaključuje i kaže: „Neka je hvaljen Stvoritelj u poimanju čije biti jest skraćeno istraživanje znanja, i mudrost se drži za neznanje, a biranje riječi za glupost”.

A to je ono učeno neznanje koje istražujemo. Dionizije je mnogostruko nastojao pokazati da se samo pomoću njega Bog može pronaći, a i ja držim da se to ne može nekim drugim pristupom osim maloprije spomenutim.⁴¹ Neka se stoga naše razmatranje, koje izvlačimo iz toga da je beskonačna zakrivljenost beskonačna pravnost, sastoji u tome da bude u prenesenu smislu primijenjeno u najvećem na njegovu najjednostavniju i najbeskonačniju bit, budući da je ona od svih biti najjednostavnija; a kako sve biti stvari koje jesu, koje su bile ili će biti zbiljski uvijek i vječno jesu ista ona bit, tako su i sve biti kao ona koja je bit svega. A kako je ona bit svega, tako je svaka od njih kao sve zajedno, a nijedna pojedinačno; i kako je ona najveća bit, kao što je beskonačna crta najprikladnija mjera svih crta, na isti je način ona najprikladnija mjera svih biti. Jer najveće, kojem se najmanje ne suprotstavlja, nužno je najprikladnija mjera svega; ono nije veće stoga što je najmanje, ni manje stoga što je najveće. Sve pak ono što je mjerljivo pada između najvećeg i najmanjeg. Stoga je najprikladnija i najtočnija mjera svih biti beskonačna bit.

A da bi ti ovo dosada izloženo bilo jasnije, razmisli: ako je beskonačna crta sastavljena od beskonačnih stopa, a druga beskonačna crta od udvojenih stopa, one uza sve to ne bi morale biti jednake budući da beskonačno nije veće od beskonačnog. Stoga kao što jedna stopa nije u beskonačnoj crti manja od dviju stopa, tako ni beskonačna crta nije veća više od jedne negoli od dviju stopa. Dapače, budući da je svaki dio beskonačnoga beskonačan, onda se jedna stopa beskonačne crte okreće s čitavom beskonačnom crtom isto kao i dvije stope. Isto tako budući da je svaka bit u najvećoj biti i sama najveća, samo je najveće najprikladnija mjera svih biti. I nema druge mjere bilo koje biti, koja bi od nje bila točnija; naime, sve druge mjere imaju nedostataka i mogu biti točnije, kao što smo to gore veoma zorno pokazali.

[...]

⁴¹ Dionysius, isto, *De div. nom.* VII.

II. knjiga

X.

O duhu sveukupnosti

Neki su držali da je gibanje, pomoću kojega se spajaju oblik i tvar, neka vrst duha, kao posrednik između oblika i tvari, i držali su da se on raširio na zvijezde stajačice, planete i zemaljske stvari. Prvo su gibanje nazvali Atropos, to jest bez okretanja, jer su vjerovali da se zvijezde stajačice gibaju jednostavno od istoka prema zapadu. Drugo su gibanje nazvali Clotho, to jest okretanje, jer se planeti okretanjem, suprotno od zvijezda stajačica, gibaju od zapada prema istoku. Treće gibanje nazvali su Lachesis, to jest sudbina, jer slučaj gospodari nad zemaljskim stvarima.

Gibanje planetâ jest kao razvijanje prvog gibanja, a gibanje vremenskih i zemaljskih stvari jest razvijanje gibanja planetâ. U zemaljskim se stvarima kriju neki uzroci budućih događaja, kao usjevi u sjemenu; zato su oni govorili da se ono što je u duši svijeta smotano kao u klupko takvim gibanjem odmeta i širi. Jer mudri su držali da kao što umjetnik želi isklesati kip u kamenu, imajući u sebi oblik kipa kao ideju, pomoću nekog pribora, koji pokreće, izrađuje oblik kipa u liku ideje i u njezinoj slici; isto su tako držali da duh ili duša svijeta nosi u sebi uzorke stvari i da ih pomoću gibanja razvija u tvari, i govorili su da je to gibanje rašireno u svemu kao duša svijeta. A ona je, govorili su, u zvijezdama stajačicama, planetima i zemaljskim stvarima – kao sudbina koja zbiljski i djelom potječe od sudbine u biti – razvijanje sudbine u biti, budući da se stvar prema takvom bivstvovanju zbiljski određuje pomoću takvog gibanja ili takvog duha. Govorili su da ovaj duh spajanja potječe i od jednoga i od drugoga, to jest od mozebitnosti i od duše svijeta.

Naime, budući da tvar po svojoj sposobnosti primanja oblika teži za nečim, kao što sramotno teži za dobrim i neimanje za posjedovanjem, i budući da oblik želi zbiljski biti, a ne može apsolutno opstojati, jer to nije u njegovu bitku, koji nije Bog, izlazi da je on sveden na mozebitnost. To znači, dok se mozebitnost uzdiže prema zbiljskom bitku, oblik se spušta da bi dovršio, upotpunio i ograničio mozebitnost, i tako dizanjem i spuštanjem nastaje gibanje, koje spaja i jedno i drugo; a gibanje je sredstvo spajanja

moćnosti i zbiljnosti, jer iz pokretljive moćbitnosti i oblikovnog pokretača nastaje posrednik gibanja.

Stoga je taj duh raširen i sužen po čitavom svemiru i u pojedinim njegovim dijelovima; i on se zove narav. Odatle je narav nekakvo splitanje svega onoga što nastaje gibanjem. Kako se pak to gibanje suzuje od općeg na pojedinačno, držeći se postupnog reda, razmotrimo ovaj primjer. Naime, kad kažem „Bog jest”, taj govor nastaje nekim gibanjem, ali takvim redom da prvo izgovaram glasove, potom slogove, zatim riječi i na koncu govor, iako uho ne razabire ovaj postupni red. Upravo tako gibanje se postupno spušta od općeg k pojedinačnom i ondje suzuje vremenskim ili naravnim redom. To pak gibanje ili duh silazi od božanskog Duha, koji gibanjem pokreće sve. I tako kao što je u onome koji govori neki duh što potječe od onoga koji govori, koji se svodi na govor – ako vam se tako više sviđa – tako Bog, koji je Duh, jest onaj od kojega potječe svako gibanje.

Jer Istina kaže: „Niste to vi koji govorite, nego Duh Oca vašega koji govori u vama.”⁴² A tako je i sa svim ostalim gibanjima i radnjama. Stoga bez ovoga duha, koji je stvoreni duh, ništa nije jedno niti može opstati, nego su cijeli taj zemaljski krug i sve što je u njemu po istom duhu, koji ispunjuje svijet, naravno povezani u to što jesu tako da mogućnost njegovim posredstvom postaje zbiljnost, a zbiljnost njegovim posredstvom mogućnost. To je gibanje dobrovoljnog spajanja svega u jednost, da iz svega bude sveobuhvatno jedno.

Naime, dok se sve giba pojedinačno, kako bi na najbolji način bilo to što jest, i kako ništa ne bi bilo nalik drugome, ipak nešto na svoj način suzuje svako gibanje, i u tome sudjeluje posredno ili neposredno – kao što počela i ono što je od njih sastavljeno sudjeluju u gibanju nebesa i kao što svi udovi sudjeluju u gibanju srca – kako bi sve bilo sveobuhvatno jedno. I tim gibanjem stvari jesu uređene na najbolji način i gibaju se tako da u sebi ili u vrsti čuvaju naravan spoj različitih spolova, koji su u naravi što zaočružuje gibanje sjedinjeni i suženi odjelito u jedinkama.

Nije stoga neko gibanje jednostavno najveće zato što se podudara s mirovanjem. Stoga nijedno gibanje nije apsolutno, jer apsolutno gibanje jest mirovanje i Bog, a on uključuje svako gi-

⁴² Mt 10, 20.

banje. Kako je stoga svaka moćbitnost u apsolutnoj moćbitnosti, a ona je Bog vječni, i svaki oblik i zbiljnost u apsolutnom obliku, koji je Riječ Očeva i Sin u božanskom, tako su svako spajajuće gibanje, i svaki skladan odnos u apsolutnom spoju božanskog Duha, da jedno počelo svega jest Bog, u kojem je sve i po kojem je sve u nekoj jednosti Trojednosti slično suženo, prema većem i manjem unutar najvećeg i najmanjeg, jednostavno prema njegovim stupnjevima, kako bi jedan bio stupanj mogućnosti, zbiljnosti i spajajućeg gibanja u poimanju, gdje poimati znači gibati, a drugi stupanj stvari, oblika i spoja u tjelesnom, gdje biti znači gibati se. No, toga ćemo se dotaknuti na drugome mjestu. I neka ovo o trojednosti svemira bude za sada dovoljno.

XI.

Napomene o gibanju

Možda će se oni koji budu čitali ovo o čemu prije nisu čuli začuditi nakon što učeno neznanje pokaže da je sve to istinito. Znamo sada iz ovoga da je svemir trojedan i da u svemiru nema ničega što nije jedno iz mogućnosti, zbiljnosti i spajajućega gibanja, i da nijedno od toga ne može apsolutno opstati bez drugoga, tako da je nužno da oni budu u svemu i da se u najrazličitijim stupnjevima toliko razlikuju jedno od drugoga da jednostavno nijedno od njih ne može u svemiru biti dvoje u svemu jednako.

Zato, kad razmotrimo različita gibanja svjetskih krugova, čini se nemogućim da svjetski ustroj (machina mundana) ima za čvrsto i nepokretno središte ovu vidljivu zemlju ili zrak ili vatru ili bilo što drugo. Jer se u gibanju ne dolazi jednostavno do najmanjeg kao čvrstog središta, budući da se najmanje nužno podudara s najvećim.

Središte se svijeta stoga podudara s njegovom obodnicom.

Svijet stoga nema obodnicu. Naime, da ima središte, imao bi i obodnicu i tako bi unutar sebe imao svoj početak i svoj kraj, i sâm bi svijet bio ograničen na nešto drugo, i izvan svijeta bio bi drugi bitak i mjesto; a sve to ne odgovara istini. Stoga, budući da nije moguće svijet zatvoriti unutar tjelesnoga središta i obodnice, ne može se pojmiti svijet, kojega središte i obodnica jesu Bog. I budući da svijet nije beskonačan, ipak se ne može pojmiti kao

konačan, zato što nema granica unutar kojih bi ga se zatvorilo. I tako budući da Zemlja ne može biti središte svijeta, ne može biti ni bez gibanja. Naime, ona se također mora gibati tako da bi se u beskonačnosti mogla manje gibati. Stoga kao što Zemlja nije središte svijeta, tako ni sfera zvijezdâ stajačicâ nije njezina obodnica, iako se uspoređivanjem neba i zemlje čini da je Zemlja bliže središtu, a nebo obodnici. Zemlja stoga nije središte, a nije to ni osma ni neka druga sfera, a ni pojava šest znakova iznad obzora ne navodi nas na zaključak da je Zemlja u središtu osme sfere. Naime, jasno je kad bi ona i bila udaljena od središta i nalazila se oko osi koja prolazi kroz polove tako što bi se jednim dijelom uzdizala prema jednom polu, a u drugoj bi sferi bila spuštana prema drugom polu, da bi se onda ljudima toliko udaljenim od polova, kako se obzor pruža, pokazivala samo polovica kugle.

Isto tako, ni središte svijeta nije više unutar negoli izvan Zemlje, a također ni ova Zemlja ni neka druga sfera nemaju središta. Naime, budući da je središte točka jednako udaljena od kružnice, i budući da nije moguća najistinskija kugla ili krug, a da od nje ne bi mogla biti još istinskija, bjelodano je da se ne može odrediti središte, a da se ono ne bi moglo odrediti istinskije i točnije. Točno jednaka udaljenost prema različitim točkama ne može se naći izvan Boga jer je jedino On beskonačna jednakost. On je stoga središte svijeta, blagoslovljeni Bog, On je središte Zemlje i svih sferâ i svega što je na svijetu. On je ujedno beskonačna obodnica svega. Zbog toga nema na nebu nepokretnih i čvrstih polova, iako se čini da se nebo zvijezdâ stajačicâ može opisati gibanjem prema krugovima različite veličine; manji su krugovi jednaki krugu ravnodnevice; a tako je i s ostalim sferama.

Ali nužno je da se svaki dio neba giba, iako nejednako u usporedbi s krugovima opisanim gibanjem zvijezdâ. I kao što se čini da neke zvijezde opisuju najveći krug, tako se čini da neke od njih opisuju najmanji krug; ali ne može se naći zvijezda koja ne opisuje nijedan krug. Stoga, budući da pol u kugli nije nešto čvrsto, bjelodano je da se ne može pronaći ni jednaka sredina koja je jednako udaljena od polova. Nema stoga u osmoj sferi zvijezde koja obrtanjem opisuje najveći krug, jer bi ona morala biti jednako udaljena od polova, kojih zapravo nema. I prema tome, nema zvijezde koja opisuje najmanji krug.

Stoga se polovi sfera podudaraju sa središtem budući da nema drugoga središta doli pola, jer Bog je blagoslovljen. A budući da mi možemo gibanje pojmiti jedino usporedbom s nečim čvrstim, to jest s polovima ili središtima, i zamišljamo ih u mjerama gibanjâ, pa lutajući i nagađajući saznajemo da griješimo u svemu, i čudimo se kada doznamo da se prema pravilima starih zvijezde ne podudaraju glede njihova mjesta, jer vjerujemo da su oni imali ispravne pojmove o središtima, polovima i mjerama. Iz toga je barem jasno da se Zemlja giba.

I budući da smo iz gibanja repaticâ doznali da se počela zraka i vatre gibaju i da se Mjesec od istoka prema zapadu giba manje negoli Merkur, Venera ili Sunce, i tako iz toga postupno izlazi da se Zemlja giba manje od svih, a ipak nije kao zvijezda, koja oko središta ili pola opisuje najmanji krug; a ni osma sfera ne opisuje najveći, kako je to već dokazano.

Promotri stoga malo bolje: kao što se zvijezde drže oko zamišljenih polova u osmoj sferi, tako se Zemlja, Mjesec i planeti gibaju kao zvijezde oko pola na različitim udaljenostima, zamišljajući pol na onome mjestu koje se drži za središte. Zato iako je Zemlja kao zvijezda bliža središnjem polu, ipak se ona giba i u gibanju, kako se pokazalo, ne opisuje najmanji krug. Dapače, ni Sunce ni Mjesec ni Zemlja ni neka druga sfera ne mogu, iako nam se drukčije čini, gibanjem opisati istinski krug, jer se ne gibaju oko nečega čvrstog. Ne može se dati istinski krug, a da se ne bi mogao dati još istinskiji, niti se ikada nešto, u bilo koje vrijeme, iako nam se tako ne čini, jednako točno giba ili opisuje jednak krug sličan pravom.

Želiš li stoga o gibanju svemira uistinu razumjeti nešto od onoga što je dosad rečeno, moraš središte povezati s polovima, pomažući se koliko možeš predočivanjem. Naime, kada bi se netko nalazio iznad Zemlje i ispod arktičkog pola, a netko drugi na arktičkom polu, kao što bi onome koji bi stajao na Zemlji izgledalo da je pol u zenitu, tako bi onome koji bi stajao na polu izgledalo da je središte u zenitu. I kao što je antipodima, kao i nama, nebo gore, tako se onima što se nalaze na oba pola čini da je Zemlja u zenitu; i gdje god bi se netko nalazio, držao bi da je on u središtu. Poveži stoga ta različita predočivanja – da je središte zenit i obrnuto – pa ćeš onda umom, kojem jedino služi učeno neznanje, uvidjeti da se svijet, njegovo gibanje i lik ne mogu dosegnuti, jer

će izgledati kao kotač u kotaču i kugla u kugli, a on nigdje nema središte ni obodnicu, kako je već izneseno.

XII.

O stvaranju Zemlje

Stari nisu došli do ovoga što smo već spomenuli jer im je nedostajalo učeno neznanje. Već nam je postalo bjelodano da se Zemlja uistinu giba, iako nam to tako ne izgleda, budući da gibanje poimamo samo kakvim uspoređivanjem s nečim čvrstim. Jer, kako bi netko shvatio da se lađa pokreće, kad ne bi znao da voda teče i ne bi vidio obale dok se nalazi u lađi nasred vode? I zbog toga, budući da se nekome na Zemlji, na Suncu ili na nekom drugom planetu, stalno čini da je on u nepomičnom središtu, a da se sve ostalo kreće, on bi uistinu neprestano sebi postavljao druge i druge polove, jedne na Suncu a druge na Zemlji, druge pak na Mjesecu i Marsu, i tako dalje.

Odatle će svjetski ustroj biti takav kao da svuda ima središte, a nigdje obodnicu, jer njegova obodnica i središte jest Bog, koji je svugdje i nije nigdje.

Isto tako ova Zemlja nije u obliku kugle, kako su neki govorili, iako naginje obliku kugle. Naime, lik svijeta sužen je u svojim dijelovima kao i gibanje; kada se pak beskonačna crta promatra kao sužena, tako da kao sužena ne može biti savršenija ni zapremljivija, onda je ona kružna; ondje se naime podudara početak s krajem.

Stoga je kružno gibanje savršenije, a iz njega dobiven savršeniji tjelesni lik jest u obliku kugle. Zato je, zbog savršenosti, svako gibanje dijela upravljeno na cjelinu, kao što je teže upravljeno prema zemlji, a lakše prema gore, zemlja prema zemlji, voda prema vodi, zrak prema zraku, vatra prema vatri; i gibanje cjeline naginje, koliko može, kružnom gibanju, i svaki lik prema liku u obliku kugle, kako to doznajemo na dijelovima životinja, na drveću i na nebu. Zato je neko gibanje kružnije i savršenije od drugoga, a na taj su način i likovi različiti. Zato je lik Zemlje plemeniti i u obliku kugle i njegovo je gibanje kružno, a moglo bi biti i savršenije.

I budući da u savršenostima, gibanjima i likovima nema najvećeg i najmanjeg na svijetu, kako je bjelodano iz maloprije spo-

menutog, onda nije istina da je ova Zemlja najjednostavnija i najniža; naime, iako se čini da je ona više u središtu svijeta, ipak je iz istog razloga i bliže polu, kako je rečeno. I nije Zemlja srazmjerni ili otprilike toliki dio svijeta. Naime, budući da svijet nema ni najvećeg ni najmanjeg, nema ni sredinu ni otprilike toliko dijelova, kao što ih nemaju ni čovjek ni životinja; ruka naime nije otprilike toliki dio čovjeka iako se čini da je njezina težina u nekom odnosu prema tijelu, a tako je i s veličinom i likom.

Crna boja nije dokaz njezine manje vrijednosti; naime, kad bi se netko nalazio na Suncu, ne bi mu ona svjetlost izgledala kao nama. Jer, kad promotrimo Sunčevo tijelo, ono bliže središtu ima nešto nalik Zemlji, u obodnici nešto svjetlucavo poput vatre, a u sredini nešto nalik vodenom oblaku i svjetlijem zraku; njegova su počela ista kao Zemljina. Zato kada bi netko bio izvan područja vatre, ova bi Zemlja u području obodnice posredstvom vatre izgledala kao svijetla zvijezda, kao što nama, koji se nalazimo oko obodnice Sunčeva područja, Sunce izgleda presjajno; a Mjesec ne izgleda tako sjajan zato što se slučajno nalazimo s ove strane njegove obodnice, prema dijelovima bližim središtu, jednako kao u njegovu vodenom području. Stoga iako Mjesec ima svoju vlastitu svjetlost, ona se ne pokazuje onima koji se nalaze na njegovim krajnjim dijelovima, a nama se pokazuje samo kao svjetlost Sunčeva odsjaja.

Zbog toga i Mjesečeva toplina, koja bez dvojbe nastaje više gibanjem u obodnici, gdje je gibanje veće, ne dopire do nas onoliko koliko na Suncu. Zato se čini da je ova Zemlja smještena između Sunčeva i Mjesečeva područja i da njihovim posredstvom sudjeluje u utjecaju ostalih zvijezda, koje mi ne vidimo zato što se nalazimo izvan njihova područja; jer mi vidimo samo ona njihova područja koja svjetlucaju.

Stoga je Zemlja plemenita zvijezda koja ima svjetlost, toplinu i utjecaj drukčiji i različit od svih zvijezda, kao što se nešto od nečega drugog razlikuje svjetlošću, naravi i utjecajem. I kao što neka zvijezda daje svjetlost drugoj zvijezdi i djeluje na nju nehotice, budući da se sve zvijezde gibaju i svjetlucaju samo toliko da bi na što bolji način bile ondje gdje kao posljedica svega toga nastaje uzajamno sudjelovanje – kao što svjetlost sjaji po svojoj naravi, ne zato da ja vidim, nego da posljedica toga bude uzajamno sudjelovanje, jer se svjetlom služim zato da bih vidio – tako je blagoslovljeni Bog sve stvorio, da bilo što u nastojanju da sačuva

svoj bitak kao dar Božji, radi to u zajednici s drugima; kao što noga ne služi samo sebi, nego oku, rukama i tijelu, i čitavom čovjeku time što služi za hodanje; a tako je i s okom i ostalim dijelovima tijela; slično vrijedi i za dijelove svijeta.

Jer Platon je rekao⁴³ da je svijet živo biće; ako njegovu dušu poimaš kao Boga, neuronjena u nju, mnoge će ti stvari biti jasne.

I ne smije se reći: zato što je Zemlja manja od Sunca i zato što ono utječe na nju, da je ona zbog toga manje vrijedna; jer veliko je čitavo Zemljino područje što se proteže sve do vatrene obodnice.

Iako je Zemlja manja od Sunca, kako nam je to poznato po sjeni i pomrčinama, ipak nam nije poznato koliko je Sunčevo područje veće ili manje od Zemljina područja. Jednako mu ne može biti jer nijedna zvijezda ne može biti jednaka drugoj. Zemlja nije najmanja zvijezda jer je veća od Mjeseca, kako nas je poučilo iskustvo s pomrčinama, a i od Merkura, kako kažu neki, a možda i od nekih drugih zvijezda. Zato se iz veličine ne može izvesti dokaz o njezinoj bezvrijednosti. Ni utjecaj koji prima nije nam dovoljan da dokažemo njezinu nesavršenost. Naime, kao što je izneseno, budući da je ona zvijezda, ona isto tako utječe na Sunce i njegovo područje. I budući da sebe ne možemo vidjeti drukčije doli u središtu, u kojem se stječu utjecaji, nemamo nikakva iskustva o povratu utjecajâ. Naime, iako se Zemlja drži kao možebitnost, a Sunce u odnosu na nju kao duša ili oblikovna zbiljnost, Mjesec pak kao posredna veza, tako da zvijezde koje se nalaze unutar jednog područja sjedinjuju naizmjenično svoje utjecaje s onim zvijezdama koje se nalaze iznad njih, kao što su Merkur, Venera i ostale zvijezde, kako su to stari govorili, a i neki suvremenici, onda je bjelodano da je uzajamni odnos utjecajâ takav da jedna ne može biti bez druge; stoga će on u svakom od njih na isti način biti jedan i trojedan, već prema svojim stupnjevima.

Stoga je bjelodano da čovjek ne može znati je li Zemljino područje na savršnijem ili nižem stupnju u odnosu na područja ostalih zvijezda, Sunca, Mjeseca i tako dalje; ni u pogledu mjesta. Imaj na umu da je ovo mjesto na svijetu obitavalište ljudi, životinjâ i biljaka, koji su na nižem stupnju negoli su oni što nastavaju područje Sunca i ostalih zvijezda.

⁴³ Plato, *Timaeus* 30 b.

Naime, iako je Bog središte i obodnica svih zvjezdanih područja i, iako od njega potječu naravi različite vrijednosti koje obitavaju na bilo kojem području, kad toliko mjesta na nebesima i zvijezdama ne bi bilo prazno i kad bi možda jedino Zemlja bila nastanjena nižim bićima, ipak se ne čini da bi se mogla dati neka narav plemenitija i savršenija od umne naravi, koja obitava ovdje, na ovoj Zemlji, na svojem području, čak i kad bi stanovnici na drugim zvijezdama pripadali drugom rodu. Jer, čovjek ne teži za drugim naravi, nego samo za tim da u svojoj bude savršen.

Stoga stanovnici na drugim zvijezdama, kakvi god oni bili, nisu ni u kakvu odnosu sa stanovnicima ovoga svijeta, čak i kad bi čitavo ono područje, u cilju sveobuhvatnosti, bilo u nekom nama skrivenom odnosu prema čitavom ovom području, kao što stanovnici ove Zemlje ili područja stoje posredstvom zajedničkog područja u nekom naizmjeničnom međusobnom odnosu prema onim stanovnicima, i kao što pojedinačni članci prstiju šake posredstvom šake stoje u razmjernom odnosu prema nozi i pojedinačni članci prstiju noge posredstvom noge stoje u razmjernom odnosu prema ruci, tako sve stoji u razmjernom odnosu prema cjelovitom živom biću.

Budući da nam je ono područje nepoznato, oni nam stanovnici ostaju potpuno nepoznatima, kao što se na ovoj Zemlji događa da se živa bića jedne vrste, koja čine jedno posebno područje, udružuju i, zbog posebnoga zajedničkog područja, uzajamno sudjeluju u onome što pripada njihovom području, a o drugim vrstama ništa ne znaju, bilo da sama sebe priječe u tome bilo da uistinu ne znaju. Jer živo biće jedne vrste može pojam druge vrste, izražavajući ga glasovnim znakovima obuhvatiti samo izvana veoma malim znakovima, i to dugom uporabom i samo misaono.

Nesrazmjerno manje pak mogli bismo znati o stanovnicima drugog područja, dvojeći jesu li na Sunčevom području razumni stanovnici sunčaniji, svjetliji i prosvjećeniji, a i produhovljeniji negoli na Mjesecu, gdje su mjesečastiji, i na Zemlji gdje su tvarniji i deblji; tako da bi oni sunčeve, umne naravi bili mnogo u zbiljnosti, malo u mogućnosti, oni pak zemaljske naravi više u mogućnosti, manje zbiljski, a oni mjesečeve naravi lebde u sredini. Mislimo to doduše zbog vatrene Sunčeva utjecaja, i ujedno vodenog i zračnog Mjesečeva utjecaja, te tvarne Zemljine teže; slično dvojimo i o ostalim zvjezdanim područjima, o tome ima li na ijednom od njih stanovnikâ i isto tako ima li toliko pojedinačnih dijelova

jednog svemira koliko ima zvijezdâ kojima broja nema; dvojimo i o tome je li jedan cjeloviti svijet u svojem četverostruko silaznom napredovanju trostruko ograničen na toliko pojedinačnih da im broja nema, doli u Onoga koji je sve stvorio u broju.

Ni propadljivost stvari na Zemlji, koju poznajemo iz iskustva nije pravi dokaz njezine bezvrijednosti. Budući da je svijet jedan i cjelovit i da su odnosi utjecaja svih pojedinačnih zvijezda nizmjenični, ne bismo mogli ustrajati u tvrdnji da je nešto sasvim propadljivo, ali da to jest prema jednom i drugom načinu bivanja, kada se utjecaji, već svedeni na jednu jedinku, razluče tako da način bivanja bude takav ili da tako propadne da smrti mjesta ne bude, kako kaže Vergilije.⁴⁴ Jer, čini se da smrt nije ništa drugo doli razlučivanje sastavljenog na njegove sastavnice. A je li razlučivanje takvo samo u zemaljskih bića, tko bi to mogao znati.

Neki su govorili da na Zemlji ima toliko vrsta stvari koliko ima zvijezda. Ako stoga Zemlja tako svodi utjecaj svih zvijezda na pojedine vrste, zašto se slično ne događa na područjima drugih zvijezda koje primaju utjecaje od drugih?

I tko bi mogao znati vraćaju li se poslije u razlučenu obliku svi utjecaji, koji su prije bili svedeni na nešto sastavljeno, tako da živo biće, koje sada svedeno na jedinku neke vrste živi na području Zemlje, ne biva oslobođeno svakog utjecaja zvijezdâ, tako da se vraća na svoja počela u obliku u kojem se ono sâmo vraća na vlastitu zvijezdu, od koje je ona vrsta primila svoj stvarni bitak na majci Zemlji? Ili ovako: vraća li se oblik samo na uzorak ili dušu svijeta – kako kažu platonici – a tvar na možebitnost, dok duh sjedinjavanja ostaje u gibanju zvijezdâ, a kad taj duh prestane sjedinjavati, povlačeći se zbog nesposobnosti organa ili iz drugih razloga, kako bi zbog raznolikosti gibanja prouzročio razdvajanje, a onda se vraća zvijezdama, dok se oblik diže iznad utjecaja zvijezda, a tvar pada pod utjecaj zvijezda? Ili, miruju li oblici nekoga područja u nekom višem obliku, kao što je umni, i pomoću njega dopiru do onog cilja koji je svrha svijeta?

I kako pomoću njega niži oblici postižu ovu svrhu u Bogu, i kako se on uzdiže do obodnice, koja je Bog, a tijelo se spušta prema središtu, gdje je također Bog, tako da je gibanje svega u Bogu; pri čemu ponekad, kao što su središte i obodnica jedno u Bogu, i

⁴⁴ Vergilius, *Georgica* IV.

tijelo izgleda kao da se spušta prema središtu, a duša prema obodnici, pa se ponovno u Bogu sjedinjuju, pri čemu ne prestaje svako gibanje, nego samo ono koje vodi rađanju; i kao što je nužno da se vraćaju oni bitni dijelovi svijeta bez kojih svijet ne može opstojati, jer tada prestaje nasljedno rađanje, a vraća se i duh koji sjedinjuje i spaja možebitnost s njezinim oblikom.

To, doduše, nitko od ljudi ne bi mogao znati sâm od sebe kad to ne bi imao neposredno od Boga. Iako nitko ne dvoji da je najbolji Bog sve stvorio prema sebi i da ne želi da propadne išta od onoga što je stvorio, i svatko zna da on obilato nagrađuje one koji ga štuju, ipak način Božjeg djelovanja, sadašnjeg i budućeg darivanja zna jedino Bog, koji je svoje vlastito djelovanje.

Nešto poslije, u božanski nadahnutoj istini, reći ću ipak malo o tome o čemu zasada neka bude dosta ovo čega smo se u našem neznanju dotaknuli.

Iz djela *O nagađanjima*

Izvornik: *De coniecturis*. U: Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften* (hrsg. v. L. Gabriel), Herder Verlag, Wien, 1966. (latinsko-njemačko izdanje), sv. 2.

Prijevod, bilješke i rječnik važnijih termina: Ivan Kosić
Izbor tekstova i stručna redakcija: Erna Banić-Pajnić

[...]

II. knjiga

XIV.

O čovjeku

Čovjeka poimaj općenito u jedinstvu svjetlosti ljudske naravi i drugosti tjelesne tame i u prije spomenutom liku razluči da bi ga točnije objasnio. Uočiti ćeš jasno tri njegova područja – donji, srednji i gornji – i ona su tri puta trojno odijeljena. Naslutit ćeš⁴⁵ kako su jednostavniji tjelesni dijelovi, nekoć stalno promjenljivi, onda postupno postali postojaniji i uobličeniiji, pa plemenitiji. Nakon toga jednakim usponom pojmi duhovnije tjelesne naravi, kojima je primiješana misaona moć, i njih podijeli po stupnjevima, kako bi mogao od grubljih dospjeti do tankočutnijih.

Nadodaj tome i po devet razlikâ plemenite duše. Vidiš devet trorednih čovjekovih tjelesnih razlika, koje u sebe upijaju misaono svjetlo kako bi se održavale na životu. Primjećuješ i devet pomiješanih razlika, gdje je misaona sila jača od osjetilne i tjelesne, koje su pomiješane. Potom vidiš devet oplemenjenijih razlika, gdje se tjelesna sjena upija u duh, koji se izlučuje. Tjelesna se pak narav postupno uzdiže prema misaonoj, upravo tako da se posljednji njezin red u blizini misaone naravi podudara s njom. I tako se misaona narav oplemenjuje u posebno izlučenu.

Svako pak osjetilno opažanje nastaje suprotstavljanjem. Kako neka osjetilna opažanja bivaju uzrokovana suprotstavljanjem onih predmeta koji se međusobno dodiruju, neka od njih postu-

⁴⁵ Cod. Tr I; Cod. Cus.: *coniectabis*.

pno bivaju nadraživana udaljenijim predmetima. Stoga miris koji se završava u njegovu organu biva zbog svoje oplemenjene naravi i od udaljenijih predmeta nadraživan, kako bi nastalo osjetilno opažanje. Sluh biva nadraživan od još udaljenijih predmeta. Vid pak nadilazi sva osjetila, jer i od najudaljenijih predmeta biva podraživan na osjetilno opažanje.

Predočivanje pak ide dalje u apsolutnoj slobodi, iznad suzivanja osjetila na količinu mase, vremena, lika i mjesta, i obuhvaća i manje i više negoli osjetilno opažanje, obuhvaća i ono blisko i daleko i ono što nije nazočno, ali ne izlazi iz roda osjetilnoga.

Razum pak nadilazi predodžbu budući da vidi kako krajnje suprotnosti ne mogu padati brže od nas zato što se ono što je teško giba prema središtu, jer on posreduje između njih i nas. Predodžba se ovoga ne dotiče. Upravo tako biva bjelodano da razum nadilazi predodžbu te istinskije i neograničenije dopire do svega.

Um se pak odnosi prema razumu kao moć jednosti prema konačnom broju tako da njegovoj moći ništa ne može u potpunosti izmaknuti.

Čudesno je ovo Božje djelo u kojem se postupno izlučena moć nekim stupnjevima i organskim potočićima uzdiže od središta osjetilâ sve do najviše umne naravi, gdje se neprekidno veze najljupkijeg tjelesnog duha rasvjetljuju i pojednostavnjuju pobjedom duševne moći dok ne dopru do onoga najunutarnijeg dijela razumske moći. Nakon toga kao potokom do bezgranična mora dolazi se do najvišeg reda umne moći, a naslućuje se⁴⁶ da su u njemu neki zborovi znanja, razbora i najjednostavnije umnosti.

Stoga, budući da jednost ljudskosti postoji svedena na ono ljudsko, čini se da se sve slaže prema toj naravi suzivanja. Jer snaga jednosti sve obuhvaća i zatvara unutar granica svojeg područja tako da ništa ne izmiče njezinoj moći, jer⁴⁷ naslućuje⁴⁸ da se sve može dosegnuti osjetilima ili razumom ili umom, i da se te moći mogu splesti u njezinoj jednosti, dok sebe sagledava i pretpostavlja da se prema svemu može napredovati na ljudski na-

⁴⁶ Cod. Tr I.

⁴⁷ Cod. Cus.: Cod. Tr I: *Non enim a...*

⁴⁸ Cod. Tr I; Cod. Cus.: *coniectat.*

čin. Jer, čovjek je bog, ali ne u apsolutnom smislu, zato što je čovjek; stoga je on bog na ljudski način. Čovjek je i svijet, ali ne sve u njegovoj suženosti, jer je čovjek. Stoga je čovjek i svemir u malom ili neki ljudski svijet. Stoga, područje ljudskosti obuhvaća svojom ljudskom moći Boga i cijeli svijet. Čovjek stoga može biti ljudski bog i⁴⁹ Bog na ljudski način; može biti ljudski anđeo, ljudska životinja, ljudski lav ili medvjed ili bilo što drugo. Jer unutar mogućnosti ljudskosti sve postoji na svoj način.

U ljudskoj je naravi stoga sve razvijeno na ljudski način kao što je u svemiru sve razvijeno na sveobuhvatan način jer svijet postoji na ljudski način. Napokon, sve je u njoj spleteno na ljudski način, jer Bog je ljudski. Naime, ljudskost je jednost, a ona je beskonačnost sužena na ljudski način. Budući da stvaranje jednosti znači iz sebe razvijati bića jer bićevnost je ono što svojom jednostavnosti spleće bića, zato se moć ljudskosti sastoji u tome da sve iz sebe razvije unutar kruga svojega područja, da od moći središta sve rasije. Stvaranje jednosti pak sastoji se u tome da sebe odredi kao svrhu rasplitanjâ jer je ono beskonačnost.

Nema dakle druge svrhe djelotvornog stvaranja ljudskosti doli ljudskosti sâme. Jer dok stvara, ona ne izlazi izvan sebe, ali dok razvija svoju snagu, teži sebi samoj; ne gradi ništa novo nego doznaje da je u njoj bilo sve ono što ona razvijajući stvara. Jer smo rekli da u njoj sve postoji na ljudski način. Jer kao što snaga ljudskosti⁵⁰ može u sve prodrijeti na ljudski način, može isto tako sve u nju prodrijeti. I da sâma čudesna moć dospije do svega onoga što valja istražiti, ne znači drugo doli to da čudesna snaga prodire u sve ono što je potrebno istražiti, i da ona u sebi samoj sve svijeta na ljudski način.

Čuo si pak, oče Julijane, o trojednom apsolutnom počelu, stvoritelju svega, da je ono svemogućí Stvoritelj zato što je apsolutna jednost ili bićevnost, u kojoj su beskonačna jednakost i spajanje. A budući da je beskonačna jednakost, u kojoj su jednost i spajanje, zato je on ravnatelj, ureditelj i upravitelj svega. Budući pak da je spajanje beskonačno, a u njemu su jednost i jednakost, zato je on uzdržavatelj svega.

⁴⁹ Cod. Tr I: *atque ut.*

⁵⁰ Cod. Tr I i Tr II; Cod. Cus.: *humanitas.*

Budi uvjeren da o ljudskosti treba nagađati⁵¹ na sužen način. Jer, ona je suženi početak stvaranja, reda, upravljanja i očuvanja, zato što je ona jednost u kojoj su jednakost i spajanje. Ona je jednakost u kojoj su jednost i spajanje. Ona je spajanje u kojem su jednost i jednakost kad se pojmovi u njezinu značenju urede unutar ljudske suženosti. Zato čovjek snagom ljudskosti u gornjem osjetilnom dijelu, kao što je mašta, stvara sličnosti ili slike osjetilnoga, jer on je jednost, u kojoj su jednakost i spajanje.

On zaista upravlja tim stvorenim predodžbama i nalazi im mjesto, jer je on jednakost u kojoj su jednost i spajanje. Nakon toga, on ih čuva u pamćenju jer on je spajanje u kojem su jednost i jednakost. Tako on u području umnoga djeluje umno stvarajući, upravljajući i čuvajući, i u središnjem, razumskom dijelu, na jednak način. To pak vraća on natrag posvema sebi samome, kako bi mogao sebe razumjeti, sobom upraviti i sebe sačuvati, i tako se čovjek približava Božjem liku, gdje sve počiva u vječnom miru.

XV.

O istom

Kada pak pretpostaviš da se podudarnosti i razlike svih ljudi približavaju tvojim nagađanjima, moraš obratiti pozornost na lik sveobuhvatnosti podvodeći ljudsku vrstu pod onaj veći krug. Jer tada u sâmoj ljudskoj vrsti vidiš neke izdvojenije, misaone ljude, kako se u nekom razgovoru s umnim i vječnim kreću poglavito kao u nekom najvišem nebu ljudskosti; i oni se, kao um svoje vlastite vrste, posvećuju promatranju istine. Ima i drugih, koji kao razum vlastite vrste stoje ispred nižih, onih osjetilnih.

Prvi su mudri kao najjasnija i najčišća svjetla koja nose sliku duhovnoga, nepropadljiva svijeta, posljednji su na razini osjetilnoga kao životinje koje slijede požudu i užitak, srednji primaju od viših utjecaj jasnoće i stoje ispred nižih. Stoga valja da mnoštvo ljudi u jednosti vrste, općenito unutar cijele vrste, sudjeluje u ta tri dijela.

⁵¹ Cod. Tr I.

Potom u dijelu vjere ili razmatranja zapažaj po tri različite skupine posebne vrste; jednu čini velik dio ljudi koji u njoj sudjeluje na viši i oplemenjeniji način iznad svakog razuma i osjetila, druga je pak svodi na neku razumnost⁵², i najniža, koja je svodi na osjetilnost.

I budući da je, kao što na tom putu vidiš, u svakog čovjeka naravno usađena određena religija, koja obećava neki viši, besmrtni kraj, u njoj na različne načine, kao što u svemiru imaš primjer za to, sudjeluju stanovnici ovoga svijeta. Zato oni prvi ljudi, duhovno izdvojeniji, koji sudjeluju u religiji iznad svakog razuma i osjeta, iščekuju život koji svojom uzvišenosti nadilazi svaku razumsku i svaku osjetilnu sposobnost. Drugi pak, koji sreću smještaju ispod granice razuma, oni svoj cilj polažu u spoznaju stvari i u uživanju u njima. Treći ga sasvim besmisleno polažu u osjetilne radosti. Pritom se prvi trostruko razlikuju, a tako i drugi i treći.

Na tom putu promotri postupno najopćenitiju podudarnost i razliku svih ljudi, u trećem nebu u pogledu religije, u drugom u pogledu nadređenosti, u najnižem u pogledu podređenosti. Ti pak dijelovi, koji se izdvajaju iz vrste, iako odasvud uporno ustrajavaju u svojoj općenitosti, ipak se u svojoj posebnosti mijenjaju, budući da mi možemo istinu uloviti samo nagađanjem. U raznolikoj se drugosti stoga umna jednost neke religije i u promjenljivom mnoštvu jednost upravitelja drugoga neba prima promjenljivo, a tako i nadređena jednost, koja se zove jednost razumne vrste, u raznolikoj drugosti načina nestalno ustrajava u promjenljivom mnoštvu osjetilnih podložnika.

Obrati pozornost i na to da, iako se religija ili vlast u nekom narodu ovoga svijeta čine na neko vrijeme postojanima, ipak nije tako glede njihove točnosti. Jer, čini se da rijeka Rajna dugo teče postojanim tokom, ali nikada u istom stanju: sad je nemirnija, sad bistrija, sad u porastu, sad u opadanju, tako, iako je istinito reći da je ona bila i veća i manja i da osjetno od rijeke obilate vodom postaje rijeka siromašna vodom, ipak je sigurno da ona nikada nije bila takva kakva je upravo sada. Tako i religija leluja između duhovnosti i vremenitosti. Isto je i s vlašću, koja neprestalno ovisi o većem ili manjem stupnju pokornosti.

⁵² Cod. Tr I i Tr II: *rationabilitatem*.

Možeš i raznolikost svih stanovnika ovoga svijeta loviti nagađajući u složenosti, likovima, manama i običajima, tankočutnosti i sirovosti, gradeći krug svih stanovnika, koji obuhvaća obzor na sjeveru, jugu, istoku i zapadu, postavljajući u njemu viši svijet na jug i niži na sjever, a srednji u sredinu. Stoga se od sjevera do juga ljudska vrsta uspinje, a od juga do sjevera spušta. Kao što su svi ljudi koji u obzoru zauzimaju najviše nebo jači glede uma, srednji glede razuma, najniži glede osjetila. Stoga je u sjevernim krajevima um više uronjen u možebitnost osjetilnoga jer su ljudi određeni onim što je u području osjetilnoga. U srednjem je području um jak u razumu, a u trećem je izdvojeniji. Zato su u Indijaca i u egipatskim krajevima na većoj cijeni religija u umnom pogledu i apstraktna matematička umijeća. U Grčkoj i u Afrikanaca i Rimljana jače su dijalektika, govorništvo i zakonodavstvo; a u ostalim, sjevernijim područjima, na osjetima zasnovana mehanička umijeća. Ipak je nužno da svi krajevi, u svim ovim umijećima, imaju ljude koji, na neki svoj način, znaju da jedna narav jedne vrste na različite načine u svemu sudjeluje.

Tako kad se okreneš istraživanju ljudskih tjelesnih sposobnosti, obrati pozornost na lik P. Pođeš li u istraživanju boje ljudi, tako da sjevernu točku uzmeš kao jednost svjetlosti, južnu pak kao jednost tame, vidjet ćeš da bijeli ljudi stanuju na sjeveru, a crni na jugu, a da su srednji negdje na sredini. Budeš li tako istraživao složenosti, vidjet ćeš da su ljudi u srednjim područjima bolje uslošnjeni, budući da su ondje krajnosti skladnije i složnije uređene prema stapanju jednosti. U sjevernim krajevima vidjet ćeš preveliku mjeru hladnoće i prekomjernu vlažnost. U južnim krajevima vidjet ćeš oskudicu u tome i pretjeranu sušu i primijetit ćeš da je toplina u tom kraju, zbog njezina suživanja na središte, jača negoli u hladnijim predjelima i još više na krajnjim dijelovima toplih tijela.

Iz toga možeš nagađati o ishrani i priboru, o nastambama i običajima, tjelesnoj snazi, slabostima i nedostacima, o razlikama u izgledima i stasu, već prema raznolikosti mjesta. Tako ako nagađajući budeš istraživao mane i vrline naroda, doći ćeš na isto. Naime, ljudski rod, koji pod arktičkim polom započinje svoj uspon prema antarktičkom polu u vrijeme ravnodnevice, dopire do najviše točke uspinjanja i do cilja svojeg uspona. On se od ovoga svijeta uspinje do drugoga. Stoga čovjek stupa prvo u dob rasta, zatim u dob zastoja, potom u dob opadanja.

Zbog toga običaj ljudi, koji su na nižem stupnju i koji nastavaju treći dio svijeta i prvi dio uspona svijeta prema drugima, jest kao običaj čovjeka u onoj dobi u kojoj on još uvijek tjelesnu snagu vodi od mogućnosti do zbiljnosti, to jest u djetinjsku i muževnu dob. Stoga sjeverni krajevi različito sudjeluju u nedostacima svojstvenim ovom vremenu, i slično i na različit način u vrlinama ove dobi. Jedni su krajevi bliže muževnosti, drugi djetinjstvu, jedni su narodi u tome ozbiljniji, muževniji i hrabriji, kao istočnjaci, drugi, mekoputniji, pričljiviji, lakomisleniji, nježniji, nepostojaniji, kao zapadnjaci. Tako središnji narodi, između muževne i staračke dobi, različito i raznoliko, na istočnjački i zapadnjački način, sudjeluju u manama i vrlinama one dobi. Južnjaci pak imaju mane i vrline između starosti i onemoćalosti.

Koliko sam dosad rekao o tim usporedbama, dovoljno je. Ako netko želi više, neka pojedinosti iz rečenoga potanje istraži.

Rječnik važnijih termina

<i>accidens</i>	pripadak
<i>actu esse</i>	zbilja biti
<i>actus</i>	zbiljnost
<i>aliud</i>	drugo
<i>alteritas</i>	drugost
<i>citra</i>	ovostrano, s ove strane
<i>conditor intellectus</i>	stvaralački um
<i>connexio</i>	spajanje, sveza
<i>contractio</i>	suzivanje, svodenje, ograničavanje
<i>conversio</i>	okretanje, okret
<i>curvitas</i>	zakrivljenost
<i>definitio</i>	određenje, odredba
<i>differentia specifica</i>	posebna razlika
<i>discretio</i>	izlučivanje
<i>dualitas</i>	dvojnost, dvojstvo
<i>duplicitas</i>	dvostrukost
<i>ens rationis</i>	mišljevin
<i>entitas</i>	bićevnost
<i>esse</i>	bitak
<i>esse</i>	biti
<i>essentia</i>	bît
<i>excedo</i>	nadići, premašiti
<i>explicatio</i>	razvijanje, razmatanje
<i>extensio</i>	protezanje, protežnost
<i>figura</i>	lik
<i>forma</i>	oblik
<i>imago</i>	predodžba, slika
<i>incomprehensibiliter</i>	nepojmljivo, na nepojmljiv način
<i>indifferentia</i>	nerazličitost
<i>intellectus</i>	um
<i>linea</i>	crt

<i>materia</i>	tvar
<i>mens</i>	duh
<i>monas</i>	jednost, jedinstvo
<i>motus</i>	gibanje
<i>passio</i>	svojestvo
<i>phantastica</i>	mašta
<i>pluralitas</i>	mnoštvenost
<i>posse esse</i>	moći-biti
<i>posse fieri</i>	moći-postati
<i>possest</i>	moći-jest
<i>possibilitas</i>	možebitnost
<i>potentia</i>	možućnost
<i>potestas</i>	sila, moć
<i>quidditas</i>	štostvo; bît
<i>quies</i>	mirovanje
<i>ratio</i>	razum
<i>regio</i>	područje
<i>resolutio</i>	razlučivanje, razludžba
<i>revolutio</i>	obrtnanje, obrat
<i>sensus</i>	osjetilo
<i>species</i>	vrsta
<i>spiritus</i>	duh
<i>substantia</i>	bît
<i>substantia</i>	podmetak
<i>sufficiencia</i>	dostatnost
<i>terminus</i>	granica
<i>transcendenter</i>	onostrano, s one strane, preko
<i>transsumptive</i>	u prenesenom smislu
<i>unitas</i>	jednost, jedinstvo
<i>universum</i>	sveobuhvatnost, svemir
<i>unum plura</i>	jedno-mnogo
<i>virtus</i>	snaga, moć, vrlina

Ljerka Schiffler

Marsilio Ficino

U povijesti europske filozofske misli jedno od najistaknutijih mjesta pripada nesumnjivo Marsiliju Ficinu ne samo kao prvoj filozofskoj figuri humanizma 15. st. vezanoj uz obnovu humanističke kulture i posebice platoničke filozofije od odlučujuće uloge za duhovnu povijest Europe, nego i osebujnoj ličnosti liječnika i znanstvenika, prevoditelja i komentatora. Spekulativnim dosegom, idejama i idealima, Ficino je upravo ličnost koja je obilježila svoje vrijeme i izvršila velik utjecaj na kulturni, književni, umjetnički, vjerski i moralni život narednog stoljeća, i čija je filozofija ostavila duboki trag i u potonjim razdobljima europske kulturne povijesti.

Rođen 1433. u mjestu Figline, nedaleko Firenze, Ficino je već zarana stupio u službu kod Cosima Medicija. Stekavši obrazovanje u klasičnim jezicima i književnosti, nakon studija medicine i filozofije, proširuje svoje interese i djeluje kao prevoditelj (s grčkog) i tumač (posebice Platona i Plotina) te predavač, a 1426. dolazi na čelo firentinske Platoničke akademije u vili Careggi, održavajući veze s mnogim uglednim humanistima svoga vremena (J. Reuchlin, J. Colet). 1473. zaređen je za svećenika, obnašao je više crkvenih dužnosti, među ostalim postaje kanonikom firen-

tinske katedrale. Optužen zbog prakticanja magije, ali je oslobođen od osude. Nakon pada i izgon Medicija (1491), s kojima je čitavoga života u tijesnim osobnim i dužnosnim odnosima (priatelj i učitelj Lorenza Medicija), Ficino se povlači, a 1499. umire.

Problemski i sadržajno-tematski bogat i raznorodan Ficinov opus svjedoči o sveobuhvatnoj humanističkoj obrazovanosti i širokoj kulturi ove središnje ličnosti, predstavnika filozofije europskog humanizma 15. stoljeća, njegovoj filološkoj kulturi, studiju i interesu za različita područja (filozofija, religija, metafizika, ali podjednako i medicina, glazba i umjetnost). O širini i bogatstvu Ficinovih filozofskih ideja svjedoče njegova djela od najranijega razdoblja. Otkrićem Hermesova *corpura* otpočinje, prema E. Garinu, njegovo usmjerenje ka platonizmu, njegova „platonička misija” i oduševljenje Platonovom „božanskom dijalektikom” kao najvišom mudrosti, vječnom istinom i kraljicom svih znanosti, od mladenačkog izgubljenog djela *Institutiones ad Platonicam disciplinam* iz 1456. g. (P. O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum*, Florentiae, 1937), do dovršetka tumačenja hermetičkih spisa 1463. i objavljivanja njihova kompletnog izdanja 1471. g., koje će za dvadeset godina doživjeti sedam izdanja (1494. objavljuje Mercuri Trismegisti *liber de potestate et sapientia Dei per Marsilium Ficinum traductus*).

Neki od središnjih filozofskih problema, sadržani u Ficinovim teorijama, kojima je izvor u obnovljenoj Plotinovoj filozofiji (razdoblje od 1492. g.), imat će također velik utjecaj na cjelokupnu onovremenu književnu i pjesničku kulturu.

Različiti aspekti Ficinova filozofskog mišljenja, kozmološki, ontološki, metafizički, gnoseološki, etički i estetički, svjedoče o njegovom poznavanju sveukupne filozofsko religijske baštine mišljenja (staroegipatske, hermetičke, magijske i astrološke, hebrejske, antičke grčke, platonovsko-neoplatonovske, kršćanske srednjovjekovne, patrističke, skolastičke, augustinizma i tomizma) koja će, modificirana i transformirana, utjecati na formiranje njegovih shvaćanja i stajališta o fundamentalnim problemima filozofije i teologije njegova vremena – biti i supstancije, duše, ljudske spoznaje, besmrtnosti, poimanja čovjeka i univerzuma, Boga i života.

Među središnjim ključnim pojmovima Ficinove filozofije kako ontološkim (pojam bitka i njegovih atributa, uzročnosti, kretanja), tako i metafizičkim (pojam duše, Boga i besmrtnosti) i gno-

seološkim (proces spoznaje, odnos bitka i mišljenja, volje i ljubavi), u Ficinovoj je spekulaciji od posebne važnosti antropološka problematika, pojam čovjeka, njegove sudbine i položaja u svijetu. Taj problemski kompleks, posredovan baštinom *hermetica* (pojam čovjeka između *theos* i *kozmos*), isto tako patrističkim i skolastičkim naslijeđenim biva asimiliran, iznova aktualiziran i modificiran u kulturi 15. stoljeća. On će svoj vrhunac doseći u Ficinovoj filozofiji čovjeka, što će utjecati na Picovu koncepciju čovjeka koji mu daje privilegirano mjesto među svim bićima, ističe njegove vrijednosti, veličinu i dostojanstvo (*Oratio de hominis dignitate*, 1486, „Evangelje radikalne slobode”, prema E. Garinu). U Ficinovim se filozofemima, pa štoviše i u mističkoj i profetičkoj tematici njegovih spisa, u njegovom konceptu filozofije kao *divinorum indignatio*, odražava novo razdoblje humanizma, njegovog kritičkog duha, nova atmosfera, tendencije i interesi vremena. Upravo u tom obzoru valja motriti značenje filozofije M. Ficina u njegovu vremenu i njena povijesnog mjesta u cjelini europske filozofije i duhovnosti. Riječ je o njegovu doprinosu buđenju novog zanimanja za Platona, Plotina i Prokla, zanimanja za teološke i metafizičke probleme njihovih doktrina. Jednako tako njegova je zasluga što je upozorio na značenje što ga za obnovu prave i istinske filozofije, ali i za opću duhovnu, kulturnu i moralnu obnovu i za sudbinu čovjeka uopće, ima upoznavanje s izvorima, rad na prevodenju, proučavanju i tumačenju spisa najstarije mističke, orfičke, astrološke i profetičke tradicije. U ovima će Ficino naći osnove najviše spekulativne spoznaje i obnove kršćanstva kao nove filozofske religije. Kritičko-filološka djelatnost humanista, studij antičke filozofije, posebice Platonove, u intelektualnim središtima humanističke Europe, krugovima oko Argiropulosa, Bessariona, Poliziana, Salutacija, Brunija, Landina, Pica, nova obilježja platoničke i hermetičke teologije u Ficinovom krugu, predstavljali su reakciju na skolastički aristotelizam i teologiju peripatetičkih novatora i aristoteliziranog kršćanstva. Štoviše, bio je to početak reakcije na preživjeli i dotrajali, pomoćni i katedarski status filozofije. U tome valja potražiti i razloge nastojanja reformiranja *prisca theologia* kao plemenitijeg dijela filozofije, upravo afirmiranja jedne više istine koju, prema Ficinovom spekulativnoteorijskom uvidu, čuvaju zlatna stoljeća svete filozofije u kojima su religija i mudrost bile objedinjene.

Ta će reakcija svoj puni i zreli izraz doživjeti u sljedećem duhovnopovijesnom razdoblju, u renesansnom platonizmu i (anti)aristotelizmu.

Ti su momenti nezaobilazni kao pretpostavke i osnove kako za razumijevanje rađanja novog kritičkog duha humanističkog naraštaja kojemu Ficino duguje svoje intelektualno formiranje tako i za prosuđivanje naravi, karaktera i osebnosti Ficinova modela mišljenja, za njegov platonizam (primjerice u odnosu spram platonizma Pica della Mirandole, G. Bruna ili F. Petrića) i za sve ono čime je obilježio filozofsku kulturu i duhovni život 15. stoljeća. Pritom valja posebice istaknuti članove vladarske kuće Medici, Cosima koji će, pod utjecajem Plethona, postati promicateljem obnove platonizma, i od kojeg Ficino dobiva grčke rukopise na prevođenje (*Corpus Hermeticum*, otkriven 1460) te Lorenza, mecenu i ljubitelja umjetnosti, arhitekture, glazbe, pjesništva, i samog pjesnika i pisca koji pod utjecajem Ficina i hermetičko-religijskih i neoplatoničkih struja mišljenja piše *De summo bono* i *Simposio*. Obojici Ficino posvećuje mnoga svoja djela.

Sudionik jednog značajnog i prijelomnog razdoblja europske povijesti, koje poznaje velike i „tragične veličine” (E. Garin) poput Savonarole, koje snuje i živi profetske i znanstvene vizije, poput Leonarda, Ficino će svojim idejama moralne i vjerske obnove, posebice kao utemeljitelj Firentinske platoničke akademije, intelektualne zajednice istomišljenika (vjere u dolazak vremena u kojem će se ostvariti obećanje platoničke obnove) te obnove neoplatonizma, imati utjecaja na spekulaciju svoga vremena, ali i u najvećoj mjeri na struju renesansnog platonizma i kozmološke doktrine (Petrić, Bruno, Reuchlin, Lefèbvre d’Etaples, Erasmo, Morus, Agrippa, Kepler).

Središnja shvaćanja Ficinove kozmološke doktrine, ali isto tako i metafizičke i etičke, njegovu teoriju ljubavi i čovjeka (kao *magnum miraculum* i *copula mundi*), teoriju o njegovu dostojanstvu (G. Manetti, Pico della Mirandola), vrlinama i slobodi, o regijama ljudskog i božanskog, mikrokozmosa i makrokozmosa, nove uloge i značenja koje u njegovim doktrinama zadobivaju astrološka i magijska vjerovanja, usporedo s umjetničkim i znanstvenim otkrićima, nije moguće razumjeti bez ukazivanja na pretpostavke, ishodišta i temelje Ficinova mišljenja. Objedinjujući elemente mnogih i različitih izvora i tradicija izgradit će Ficino svoju novu metodu filozofiranja i svoju filozofiju čovjeka i svijeta. Nje-

gov je filozofski opus istovremeno i odgovor na nove spekulativne interese, potrebe i perspektive vremena, koji će u svoj punini kulminirati u bogatim i problemsko i tematski raznorodnim filozofskim raspravama što se vode u jedinstvenom kulturno-duhovnom ozračju firentinskog platonizma.

U tom će horizontu biti moguća i adekvatna prosudba osebnosti naravi i karaktera, mjesta i dosega Ficinove filozofske obnove i razumijevanje Ficinova filozofskog razvoja. On počinje od „tradicionalne skolastičke priprave” (E. Garin), 1454. i 1455, školskog aristotelizma (averoizam i aleksandrizam kao dvije vodeće sekte peripatetizma) i skolastičke teologije, studija i komentara Epikurove i Lukrecijeve filozofije (*Commentariola Lucretiana* i doksografsko djelo *De voluptate*, 1457) u kojem se raspravlja o nekim temeljnim problemima filozofskog i teologijskog mišljenja, vjere i znanja, spoznaje te pitanju o najvišem dobru (*summum bonum*) i univerzalnoj božanskoj ljubavi, odnosu voljnog, slobodnog čina i blaženstvu kao jedinstvu s božanskim, i u tim ranijim djelima platoničke inspiracije već položene osnove kasnijih Ficinovih filozofema, njegovog učenja o duši, Jednom, čovjekovoj prirodi i moralnosti i njegovu odnosu sa svijetom. Ficinovu duhovnom formiranju uvelike je pridonijelo njegovo proučavanje medicine i astrologije (posebice je na njegovo formiranje presudan utjecaj izvršio Avicena i upravo je Ficino taj koji je pobudio interes za Avicenu i prirodne znanosti) kao i njegov prevodilački i komentatorski rad – latinski prijevod Platona koji počinje 1463. i dovršava 1469. g., Plotina, Porfirija, Jambliha i Prokla (u razdoblju 1484–1497), ezoteričkih spisa, kaldejskih proroštava (*Oracoli Chaldaici*), i hermetičkih spisa („dvije božanske knjige” egipatske magijske religije, *Poimander*, *Asclepius*, o božanskoj volji, moći i mudrosti), koji će biti izvorom i modelom njegovih filozofskih ideja obnove filozofije i religije (*prisca theologia*) i s kojima će upoznati Europu. Valja ovdje dodati i prijevod Dantea, koji je kao *poeta theologus* ne slučajno, Ficinu kao i pjesničkom i filozofskom naraštaju humanista 15. stoljeća uзор i izvor inspiracije svojim „programom” obnove pjesničke teologije, idejom univerzalnog mira, filozofijom svjetla i ljubavi te vizijom stupnjevitosti svjetskog poretka.

Ficinu pripada zasluga za povezivanje platoničko-neoplatoničke tradicije s hermetičkim i astrološkim doktrinama te kozmološkim spekulativnim doktrinama. U traktatu *De vita libri tres*

(1489), Ficino u tri knjige (posljednja nosi naslov *De vita coelitus comparanda*) kroz studij i tumačenja Plotina, raspravlja o prirodnoj magiji, medicini i astrologiji, utjecajima nadnebeskog na podnebeski svijet, zvijezda na ljudsko tijelo i duh, razlikovanju magije i religije, formulirajući svoju teoriju duha (*spiritus*), svjetske duše (*anima mundi*) i univerzuma (pojam *figura mundi*), hijerarhijskog poretka bića i konačno ideju o čovjeku-magu i drugom bogu, vraćajući se drevnoj teologiji, jedinstvu filozofije i religije kao formata žive tradicije *philosophia perennis* i temelja buduće sveopće obnove. Do sustavnog filozofskog djela o besmrtnosti duša (*Theologia Platonica*, koje piše od 1469. do 1474. i objavljuje 1482) za razumijevanje filozofsko religijskih ideja Ficinovih i odnosa Ficina spram religioznog profetizma njegova vremena, kao i za njegovo tumačenje platonizma, od odlučujućeg je značenja uloga što je on daje *pia philosophia*, odnosno *docta religio*. U njoj se u drevnoj mudrosti stječu pjesništvo i filozofija, pomiruju razum i vjera, u neprekinutoj liniji od Zoroastera i Hermesa, preko Orfeja i Aglaofema, Platona i Pitagore, do Biblije, srednjovjekovne eshatologije i vizije reformatorskog humanizma o jednoj jedinstvenoj religiji objedinjavajući njihove razlike, kao svjedočanstva jedne jedinstvene svagda i vječno prisutne istine, kršćanske religije. Ficinova *obnova prisca theologia, pia philosophia* istoznačnica *platoničke teologije*, predstavlja novo, racionalno i filozofski zasnovano jedinstvo platonizma i kršćanstva, konačno jedinstvo mudrosti i religije kao ozbiljenje najviše jedine Istine (izloženo u apologetičkom djelu *De Christiana Religione*, 1474). Doktrine sadržane u hermetičkim spisima u tomu imaju gotovo kulturno značenje i poprimaju ulogu objave.

Ficinova ideja spajanja filozofije, pjesništva i magije te vraćanja filozofiji kao svjetskoj religiji ima svoju povijesno-društenu konotaciju i, gotovo se može reći, praktičku funkciju. Ona se nadovezuje na Ficinovu doktrinu o vjerskom miru i toleranciji kao rješenju za izlazak iz proturječja i borbi mnoštva međusobno različitih i konfrontiranih struja mišljenja, vjera, religija, štoviše i tipova kulture unutar jednog istog duhovnog obzora. Konačno, u tomu valja tražiti put do one „duhovne unutrašnjosti” iz koje će, kao okosnice cjelokupnog Ficinova mišljenja, prema P. O. Kristelleru, proishoditi mnoštvo vidova njegova mišljenja, kozmološki, ontološki, metafizički, religijsko-teološki, epistemološki, gnoseološki, etički i estetički.

Središnji pojmovi Ficinove ontološke i kozmološke (imanentističke) sheme, njegovo određenje skupina pojmova koji se odnose na totalitet bitka, biće, univerzum, pojam Jednog, Boga, materije i forme, konačnog i beskonačnog, pokazuju nam kako se u distinkcijama pojedinih pojmova Ficino poziva, ali i preoblikuje i revidira neke temeljne postavke filozofske baštine, kako peripatetičke tako posebice neoplatoničke i kršćansko-srednjovjekovne (Plotin, Dionizije Areopagit, Augustin), što posebice dolazi do izražaja u njegovoj teoriji bitka vezanoj uz pojmove *unum, verum, bonum*, njegovom razumijevanju i obrazlaganju strukture i stupnjevanja bitka i dr.

Sistem svijeta, Univerzum (*corporis machina*) jedinstven je živi organizam (*zoon*) koji se otkriva kroz vidljive i nevidljive oblike. Strukturu univerzuma Ficino objašnjava kao organski i dinamički stupnjeviti poredak čiji su konstitutivni dijelovi duša i tijelo. Međusobna povezanost svih stvari (*universa natura rerum*) omogućena je zahvaljujući njihovim djelatnim silama. Sveukupni stupnjevit poredak stvarnosti, supstancija i atributa, totalitet je univerzuma kao jedinstvenog niza svih bića od kojih svako ima svoje određeno mjesto (*ordo rerum*), stupanj savršenstva i svoje značenje (svako je niže spoznatljivo kako po svojim atributima tako i po svom odnosu spram višeg), i po tomu različito od neoplatoničkog (primjerice onog koje im daje Plotin u svojoj doktrini o nezavisnim i realnim supstancijama). Nijedan niži stupanj name, prema Ficinu, nije proizveden od višeg. Sve stvoreno usmjereno je svom uzroku i od njega prima savršenstvo. U toj stupnjevitosti, kao temeljnom atributu bitka, zasniva Ficino sveukupni poredak prirode, jedinstvo dijelova i cjeline (*unitas partium et totius*), savršenost svijeta (*ordo*) i njegovu oživljenost. Kauzalnost se u tom smislu pojavljuje kao bitni element stupnjevanja; odnos uzroka i posljedice leži u temelju uzajamnog odnosa među bićima koji se očituje kao sveopći svrhoviti lanac bitka.

Univerzum obuhvaća različite stupnjeve, skalu bića. On se sastoji od tijela, *corpus*, koja se dijele na niži i viši dio i podređena su vremenitosti, dakle promjenljive su supstancije, potom od kvalitete (*qualitas*), koja kao supstancijalni element tijela (bit, moć i djelovanje, *essentia, virtus i actio*) jest ujedno počelo njegova kretanja (*motus*) te od duše (*anima, essentia tertia*) koja je složevina *esse i essentia* i kao takva nepropadljiva, jer nema mogućnost nebitka. Ona sudjeluje u vječnosti i vremenitosti i uzrok je bića,

njihova postojanja; vezana je uz tijelo koje oživljava, princip je kretanja i života. Viši od duše je um, duh (*mens*), inteligibilan, nestvoren od forme i materije, životvorni oblik tijela (*forma vivifica corporis*). U redu najviših bivstava (supstancija) u Ficinovu stupnjevanju bića nalaze se anđeli (*angelus*), čisti umovi koji pripadaju području vječnog iznad kretanja i promjene; konačno je u piramidi bića Bog (*Deus*), izvan poretka svih stvari i bića, kao najsavršenije biće iznad vječnosti, smisao sveukupnog poretka, princip bitka i djelovanja, koji je u svemu i istodobno izvan svega, simbol transcendentnog Jednog, Jednost (*Deus ipse est essentia rerum, vita, virtus, actio, perseveratio, perfectio, divinitas*), dinamičko jedinstvo konačnog i beskonačnog. Tijelo je materijalna supstancija koja posjeduje kvantitativnu vrijednost i protežnost. Prva tvar (*materia prima, elementi*) stvorena je i nije propadljiva, kvaliteta koju sadrže postojeće i možne (aktualne i virtualne, *actus et virtus*) sposobnosti tijela, supstancijalni je element, princip kretanja svih tjelesnina (*haec omnia versantur in motu*, Th. Plat., I, 4, 84). Svako prirodno tijelo predstavlja jedinstvo materije i forme od kojih je sastavljeno. Pojam materije u Ficinu iznad je svih određenja i ne posjeduje ni kvalitetu ni kvantitetu. Ona je osnova, sjemenonoša (*inchoationes*) svih formi i njihova *essentia*. Odnos materije (možnosti, potencije) i forme (djelovnosti, akta), obilježba svih promjena, odnos je njihove međusobne podudarnosti zahvaljujući uključenju pojma aktivne sile i pasivne, trpeće možnosti. Fundamentalni pojmovi Ficinove ontologije, akt i potencija, imaju svoj analogon i u odnosu *esse* (štestvo predmeta, aktualni bitak *quod*) i *essentia* (*ratio rei, quid*, bit kao možnost), koje se međusobno razlikuju prema stupnju, pri čemu je *esse*, bitak, akt *essentiae*, biti, koja iz sebe ne može proizvesti bitak. Samo biće (*ens*) jest razlog, uvjet svega postojećeg. Kvaliteta kao aktivni princip odgovara akcidentalnoj formi kojom Ficino objašnjava proces djelovanja, a kvantiteta, protežnost u prostoru, omogućuje razlikovanje tijela i materije.

Središnji pojam Ficinove filozofije pojam je duše. Njemu je posvećeno njegovo kapitalno djelo *Theologia Platonica*. U osamnaest knjiga toga djela brojnim stavovima izlaže i dokazuje Ficino svoju doktrinu viših supstancija, duše, Boga, anđela, duha i njihovih određenja, stupnjeve te razloge i dokaze za besmrtnost duše (peti knjiga). Doksografsko-analitički i kritički istumačena su mišljenja i stavovi brojnih starih filozofa (platoničke doktrine) i

nositelja spekulativne, teološke tradicije mnogih i različitih izvora – hebrejske, kaldejske, kršćanske, arapske (Orfej, Zoroaster, Hermes Trismegist, Mojsije, sv. Pavao, Ivan Krstitelj, sv. Toma, Albert Veliki, Averroes, Avicenna i dr.) – o duši, njenu štestvu i prirodi kao izvoru života, o kretanju i djelovanju, moćima i funkciji, hijerarhiji svjetskog poretka. Djelo upozorava na bliskosti i srodnosti nekih Ficinovitih ideja s bogatom baštinom mišljenja koje Ficino temeljito poznaje, usvaja, tumači i obrazlaže filozofski, logički i psihološki, također i filološki istančano (odnosi se to posebice na kategorijalni aparat i pojmovna višeznačja), ali im se i suprotstavlja i polemizira. Odnosi se to na ideje i teorije grčkih filozofskih škola (stoici, skeptici, pitagorovci, epikurovci, peripatetici) kao i na složeni sistem doktrina skolastičke teologije, Augustina i niza srednjovjekovnih kršćanskih pisaca, posebice na učenja neoplatonika, ali i postavke prirodoznanstvenika, astronoma, geografa, kartografa, liječnika i sl. S obzirom na averoističko učenje o jedinstvu intelekta, koje je predmet brojnih višestoljetnih rasprava aristotelovaca, vjera u besmrtnost duše i njena obrana poprimila je u Ficinu kroz njegovo shvaćanje ljudske prirode i smisla, cilja i svrhe, opravdanosti ljudskog života (u konačnom ispunjenju i dovršenju čovjekove zemaljske egzistencije) svoje najpotpunije tumačenje i obrazloženje u jednoj vrsti metafizičkog determinizma. Velik dio svog djela posvećuje Ficino pobijanju Averroesove doktrine i njegovih argumenata o postojanju odvojene duše i jedinstva duše kao i apsurdnih posljedica njegove doktrine. Duša, kojoj Ficino pridaje narav supstancije, zauzima posredno mjesto (*mediam regionem naturae, essentia tertia*) u Ficinovom hijerarhijskom opisu svjetskog poretka, simetrijski strukturiranog; ona jest upravo njegova središnjica, forma koja povezuje niže s višim, *medium*. Preko nje se uspostavlja odnos s najvišim bićem kao najvišom istinom; ona je ujedno i razlog savršenstva svih bića, pomirenje suprotnosti bića. U sveopćem poretku duša u univerzumu Ficino razlikuje pojedinačne duše, duše zvijezda, ljudske duše (razumska duša), duše demona, duše elemenata, dvanaest nebeskih ofera (osam nebeskih i četiri elementarnih), i dušu svijeta koja ima najviše mjesto. Različitim dijelovima duša (sve imaju tri dijela, srednji, niži i viši) pripada i određena vrsta spoznaje. Duša je izvor kretanja (duhovnog i tjelesnog) i po sebi je pokretna. Sveukupna težnja i razlog (*ratio rei*) bića k vlastitoj biti (*essentia, unum, bonum, supraens*) očituje se u njihovoj vezi s Je-

dnim, savšenstvom, i konačno svrhovitoj uređenosti svijeta. Izvo-
re Ficinove ontologije, njegovog objašnjenja svijeta, prirodnog ti-
jela, sastavljena od materije (koja je izvan svih određenja, izvan
je bitka i ništavila, lišena kvalitete i kvantitete, jedna za sva tijela
i kao možnost sadrži u sebi sjemena formi) i forme (koja je akt i
posjeduje sva konkretna određenja), kvantitete (načelo razlikova-
nja tijela i materije) i kvalitete (načela fizičke aktivnosti), njego-
vog filozofskog tumačenja bitka i duše, odnosa duše i svijeta i
božanske naravi univerzuma, njegove jedinstvenosti, nedjeljivosti
i stupnjevitosti (series), ritma koji pulsira (recessum, accessum)
cjelokupnim životom, valja potražiti u neoplatoničkim i srednjo-
vjekovnim izvorima, u filozofskoj i teološkoj tradiciji (Platon,
Aristotel, Plotin, Augustin, učenja kršćanskih otaca, arapska tra-
dicija). Ti će mnogi i raznorodni elementi Ficinovih filozofema,
potaknuti intelektualnim i filozofskim duhom vremena i novom
religioznom sviješću, doživjeti svoje transformacije (najveći dio
njegove *Platoničke teologije* polemika je s tezama averoista o je-
dinstvu intelekta), i u cjelokupnom njegovom načinu i modelu mi-
šljenja poprimiti nov karakter i nova određenja. Ficinov filozofski
kategorijalni aparat, ma koliko izrastao iz višestoljetne baštine
filozofskog mišljenja kao vlastitog izvorišta, napušta postavke
Aristotelove filozofije, ali i doktrine sv. Tome Akvinskog, jednako
tako Augustina kao i Platona i Plotina.

Primjerice se to odnosi i na njegovu teoriju duše, učenje o
eteričnom tijelu (*vehiculum animae, aetherum corpusculum*) kao
njenu omotaču (odjeci neoplatoničke koncepcije astralnog tijela),
doktrinu o vječnom životu i sudbini duše poslije smrti, jedinstvu
razuma i fantazije (u čemu se također očituje utjecaj neoplato-
nizma). U zemaljskom životu duša, ograničena na prirodu, tjelesno,
nerazumsko, ne može ostati u čistoj kontemplaciji i ostvariti viši
cilj kojem teži ljudsko biće. Jedinstvo duše i Boga zbiva se u činu
kontemplacije, neposrednom intuiranju Boga kao najvišem prin-
cipu duše. Postoje dvije moći duše koje se međusobno razlikuju:
ona nižih dijelova, hranidbena i osjetilna, te višeg i srednjeg di-
jela, naime duh i razum, *mens* i *ratio*. Duh, *mens*, po stupnju viši
od razumske duše, nevidljivi je princip, rasprostrt čitavim ljud-
skim tijelom, on je posrednik između tijela i duše i utjelovljuje
princip čistog mišljenja. On prenosi tijelu kretanje i život, usmje-
ravajući duši osjetilne dojmove. Osjetila su prvi stupanj spoznaje,
pa, iako pripadaju području materijalnog, tjelesnog, proizlaze iz

duše. Osjetilna spoznaja tako, uz maštu, kreće se u području pri-
vidnog (*circa simulacra*). Duh kao posrednik tjelesnog i duševnog
u procesu spoznaje ima značajnu ulogu. Najviši stupanj spoznaje
predstavlja razum, *ratio*, princip svijesti, lišen svakog prostornog
i vremenskog određenja. Zahvaljujući mislećim slikama (*species
intelligibiles*), procesu apstrahiranja, razum se oslobađa od poje-
dinačnog i tjelesnog. Funkciju spoznaje imaju urođene forme koje
se aktualiziraju kroz rasuđivanje. Razum se na neki način apore-
tično određuje pasivnim primanjem urođenih oblika i Bogom kao
onim koji te oblike usađuje u ljudske duše, pa proces spoznaje
Ficino razrješava voluntarističkim načelom prirodne težnje i mis-
tičko-religioznog iskustva. Ficino razlikuje razumsku dušu koja
je oblikovana i koja oblikuje, inherentnu materiji, i nerazumsku
dušu, također oblikovanu, ali koja i sama oblikuje i nije inheren-
tna materiji. U skladu s Ficinovim ontološkim sustavom u kojem
svaka viša forma sadržava nižu riješen je problem jedinstva duše
i tijela i poslije njihova odvajanja, kada zahvaljujući višoj moći i
vlastitoj ljubavi i prirodnoj težnji prema tijelu, duša održava tijelo
(primjer ekstaze). Besmrtnost duše postulira Ficino na osnovi pri-
rodne težnje duše prema Bogu, *appetitio ad Deum naturalis a
Deo nobis innatus esse*, kao svome savršenome cilju, *perfectum
finem suum*. Smrt je prema tomu prijelaz od nesavršenijeg stu-
pnja prema onom savršenijemu, do više spoznaje koju pruža bu-
dući život (besmrtnost duše) koji slijedi nakon potpunog odvaja-
nja duše od tijela. Ljudsku dušu koja premda ima najniže mjesto
u hijerarhiji, ali je osnova svih svjesnih čina, odlikuje prirodna
težnja k Bogu i božanskom kao vrhovnom dobru (činjenica unu-
trašnje svijesti) u komu se očituje bit čovjekova života, zahvalju-
jući čemu on prevladava zemaljsku svoju smrtnu sudbinu, ludost
i bijedu (*stultitia et miseria hominis*).

U Ficinovoju je teoriji duše, određenju njene dvojne naravi, one
vječne i vremenite („dva oka duše“), odslike dvaju područja, po-
retka bića, dviju polovina koje čine nedjeljivo jedinstvo, sadržan
njen univerzalni karakter, totalitet tjelesnog i netjelesnog savrše-
nog i nesavršenog života, područje vječnog i vremenitog, *aeterna
i temporalia (in confinio aeternitatis et temporis posita est, quoni-
am inter aeterna et temporalia naturam mediam possidet)*. Tu
dvojnu težnju duše uspoređuje Ficino s Janusovom glavom. U Fi-
cinovu ontološkom stupnjevanju univerzuma razumska duša
(*anima rationale*), posrednik između anđela i nerazumske duše,

ostaje veza univerzuma (*connexio universorum*, njegov prsten (*vinculum*) i središte svijeta). Slijedeći platonički pojam duše, koja posebično postoji, *per se subsistit*, i vezu duše i tijela, Ficino traga za vlastitim odgovorom na pitanje o netjelesnoj biti i savršenstvu duše, čemu usmjeruje i svoje teorijskospekulativne zaključke, ustanovljujući pojmovne razlike (čovjek-razumska duša, duša-intelekt), ali i istovjetnosti, zahvaljujući principima afiniteta (intelekt je tako dio duše, a mišljenje najviša djelatnost duše) odnosno postuliranjem jedinstva bića koje spoznaje i spoznatog, mislitelja i onog mislećeg. U tom smislu modificira on tradicionalne filozofske postavke, primjerice Plotinovu shemu šest supstancija (odbacujući dva niža dijela duše, *sensatio, natura*, i uvodeći kvalitetu, dva stupnja tjelesnog i razumskog te ljudsku dušu), gradi Ficino temelj svog metafizičkog učenja, spekulacije o svijetu i stvaranju, svoje kozmologije, ali jednako tako i teologije, gnoseologije (problem mišljenja, spoznaje i intelekta, odnos mišljenja i bitka) i antropologije (filozofija čovjeka, filozofija ljubavi i svjetlosti).

Ficinoov pojam svijeta, svekoliko područje stvarnosti kojemu je u osnovi teorija težnje (*appetitus, inclinatio, affectus*), izvedena iz uzročnosti i koja se odnosi na postojanu supstanciju, te prirodnog kretanja (*motus naturalis*) koje proizlazi iz te prirodne težnje bića prema dobru, iz prirodnog habitusa, težnje kojoj nije potreban neki vanjski impuls (kružna kretanja neba i nebeskih sfera, za razliku od unutrašnjeg kretanja, *motus intrinsecus*, kretanja prema Bogu, kao prema uzroku i svrsi svih bića), svi ti dinamički pojmovi zasnovani su na pojmu sveopćeg savršenog porotka. Svako biće, zahvaljujući toj prirodnoj težnji, sposobno je za kretanje koje odgovara njegovoj biti i vrsti. To kretanje nije ništa drugo do odraz te težnje, odnosa dviju suprotnih tendencija, primjerice duše i tijela, vječnog i vremenitog. Odnosi se to na tjelesne kao i na više supstancije, na nebeske sfere, na različita djelovanja čovjeka upravljena jednom cilju, dobru i blaženstvu, pa u tom smislu tom teorijom prirodnog kretanja obrazlaže Ficino i svoje postavke smisla i značenja čovjekova života koje, sukladno kršćanskoj doktrini, motri u podudarnosti ovozemaljskog i onog budućeg.

Ficino razlikuje i stupnjeve razumskih duša: dušu svijeta, jednu, prvu i bezobličnu, dušu nebeskih tijela i živih bića. Ljudska je duša spoznajom nalik nebeskim umovima, a ljudski je um izjednačen s božanskim, čovjek je slika Božja, štoviše drugi Bog. Fi-

cinove spekulacije o ljudskoj naravi kojom čovjek sudjeluje u božanskom, kretanju, životu i djelovanju, kao moćima kojima se manifestira ljudska duša (*motus, vita, operatio*), o čovjekovu izuzetnom položaju u svijetu, njegovu dostojanstvu i veličini (*dignitas hominis*) sadržanoj u njegovoj besmrtnosti i božanskoj ljudskoj prirodi i duši (kao jedinstvenom čovjekovu obliku), *oku svijeta* i ogledalu univerzuma, te nadalje o prirodnoj težnji ka sreći kao vrhovnom dobru, ljudskoj slobodi, moralnom ponašanju, intelektu (čovjekova težnja istini), volji (čovjekova težnja dobru), i ljubavi, koje su iznad uma i spoznaje, postat će temeljnim tezama humanističko-renesansnog platonizma. Uz tu je problematiku vezana i njegova gnoseologija i epistemologija. U pitanjima u kojima se raspravlja o ljudskoj spoznaji, odnosu života i mišljenja kao oblika duhovnosti i transcendentnoj stvarnosti, Ficino ne isključuje značenje empirijskog. Predmet ljudske spoznaje opći su principi, svijet ideja (*rationes rerum*), koje čovjek spoznaje ne samo diskurzivnom metodom nego i intuitivno, jer je stvaranje pojmova urođeno i ljudskoj duši. Ficinova gnoseologija konačnu svoju filozofsku formulaciju dobiva u pojmu savršene, apsolutne spoznaje (Bog kao čin najviše kontemplacije) i u pojmu duševne intuicije. Za najvišu, savršenu spoznaju, sposobnosti čovjekove duševne intuicije ideja, posljednjih razloga stvari (*rerum omnium rationes*), kojima je izvor u Bogu, pozvani su samo rijetki, posvećeni studiju razmišljanja (*studium meditationis*), toj najvišoj ljudskoj djelatnosti. Kao primjere Ficino uzima Sokrata, Platona i sv. Pavla. Duša za života samo za trenutak, božanskim prosvjetljenjem postiže to stanje čiste kontemplacije kao čiste sreće.

Problem mišljenja Ficino postavlja kao unutrašnju operaciju pri kojoj se intelekt u činu mišljenja sjedinjuje sa svojim predmetom, ne ostajući međutim pri tome pasivan, budući da su oblici svih stvari sadržani u umu, prema Ficinovu stajalištu o adekvaciji uma i stvari (*adequatio rei et mentis*). Postoje dvije spoznajne moći, *mens* i *ratio*, različite među sobom: *mens*, princip čistog mišljenja i *ratio*, princip svijesti (osjetilnost, hranidba, mašta). Predmet mišljenja je bitak, sve što duša spoznaje kao istinito, duša tako postaje kriterijem istine koja prethodi mišljenju (i u tom je smislu *transcendentia*) i koja nije u svim bićima ista. Snagom uma nadvisuju se granice konačnosti bitka.

Kroz simbole, figure, slike, kao učinke spoznajnih moći imaginacije (stvaranja konkretnih slika), fantazije (koja pruža samo

neke kvalitete) i mišljenja (spoznaja univerzuma), Ficino rješava problem spoznaje, prihvaćajući pritom samo neke elemente Platonova učenja o idejama koje nadomješta kršćanskom doktrinom (pojmovima Boga, kojemu Ficino pridaje prvenstvo u poretku bića, Božje milosti, ljubavi, redova anđela), ali također i elementima neoplatonizma koji doživljavaju nova tumačenja (posebice Plotinov pojam *nus* i *hen*, njegova određenja supstancija i odnosa Jednog i bića, *nus* i *hen*) u njegovu nastojanju da plotinovske filozofeme pomiri s kršćanskom doktrinom (distinkcije prvog bića, Jednog i mnoštva).

Filozofija čovjeka u Ficinovu sustavu zauzima jedno od središnjih mjesta. U njemu se stječu svi stupnjevi bitka, niži se združuje s višim u kružnom kretanju bitka. Ljudska zemaljska sudbina, položaj čovjeka kao konačnog bića, bića patnje i smrti koje se kreće u svijetu sjena i njegova dvostruka priroda, niža i viša, zahvaljujući njegovoj božanskoj duši, njenu jedinstvu s kozmičkim, nemaju u Ficina teocentričko kao ni imanentističko antropocentričko obilježje: vrijednost i posljednje značenje čovjekova života sabiru se u moći koju jedino on među svim bićima posjeduje. Riječ je o njegovoj božanskoj biti. Svojom prirodom sudjeluje on u božanskoj sveuzročnosti – i u tomu je znak njegove veličine i dostojanstva. Sposobnošću spoznaje jedne jedinstvene istine, u horizontu transcendencije Sve Jednog koje se očituje posvuda kroz simbole kao očitovanje sklada i ljepote različitih razina bitka, čovjek kao slika božanskog poretka i njegove vrijednosti (kao sustvaratelj) zadobivaju uz ontološki primat Boga istaknuto mjesto u poretku bića (posebice u kontekstu Ficinova tumačenja odnosa čovjeka i Boga). Očima duše prozirati do duboke tajne biti, uzvraćati pozivu silaska u unutrašnjost svijesti, u unutrašnje prosvjetljenje duše, proces je u kojem se odvija ljudska spoznaja od osjetilnih dojmova do spoznaje najviših biti. Istinski je čovjek po svojoj besmrtnoj duši i stoga jest oko svijeta i ogledalo univerzuma: njegov sklad prodire kao sjaj božanskog svjetla kroz oči duše. Istinska su i sva bića po duši, ne *abstractum*, nego životni princip, duhom oživljena tvar (*mens agitat molem*).

Svijet i stvarnost razumijeva Ficino kao život, stvaranje (iskre duše), poredak (*lucida proportio*), sveopću ljepotu, terminima ljubavi i svjetla (*lux*) (*De lumine*). Slika božanske istine i dobra, već u Plotina i Dionizija Areopagita, svjetlo u Ficina postaju simbolom božanstva. Otud i usporedba sunca s Bogom (*De comparati-*

one solis ad Deum) i svijeta s lirom koju ugađa Bog. Svijet je nevidljivo svjetlo Boga (*lux summa luminum*), i sve je glazba, ljubav i sklad koji svime upravlja i sve oživljava. Kao i svijet i stvaranje je vječno, očitovanje božanskog voljnog djelovanja, Bog u konačnici istoznačnica je prirode same („*Deum nihil esse aliud, quam universam naturam rerum*”), očitovanje Jednog, jedinstvenog niza mnoštva dijelova, njihove mjere, beskonačne ljepote. Generički pojam lijepog (*De Amore*) uključuje ljubav: predmet ljubavi je ljepota. Ljubav je načelo djelovanja, stvaranja i kao takva ona je formativni i kreativni princip svijeta. Ljubav je težnja za ljepotom (*desiderium pulchritudinis*). Razlikujući različite vrste ljubavi (vulgarnu, prijateljsku, božansku (ovoj je model sokratska, *amor Socraticus*)) Ficino obuhvaća i područje pjesništva, književnosti, osvrćući se, uz filozofsku (platonička doktrina ljubavi) i na teološku baštinu mišljenja, pokazujući i svoja poznavanja medicine (fiziologija). Kao sjaj dobra ljepota postoji u duhu, duši, prirodi i materiji. Božanska se ljepota rasprostire u svim bićima i vraća se sebi kao u krugu. Na taj način ljepota kao težnja ka dobrom preobražava i ljudski život usmjeravajući ga motrenju božanske ljepote (*visio divinae pulchritudinis*). Ficinove spekulacije o svjetlosti i lijepom (vizualno, glazbeno, umjetničko lijepo) i ljepoti (ljudskoj i božanskoj) imale su svoje uporište, izvor i odjeke u općoj kulturnoj i umjetničkoj atmosferi i estetizmu Firenze njegova vremena, pjesničkoj i slikarskoj simbologiji i mitologiji (Poliziano, Lorenzo Magnifico, Signorelli, Botticelli, Mantegna i dr.), posebice u krugu njegove Akademije, a ti će se odjeci produživati i tijekom narednih stoljeća u europskoj kulturi, filozofiji i umjetnosti.

Ficinova koncepcija jedinstva čovjeka i univerzuma svoju najvišu formulaciju dobiva u njegovoj kozmološkoj teoriji ljubavi kao oblikovne, utemeljujuće i obdržavajuće sile svijeta (*copula mundi*). Ficinovo duhovno stajalište sadržano je u njegovu kompleksnom opusu: u njegovu otkriću *Corpus hermeticum*-a, u njegovoj filozofskoj teologiji koju predstavlja njegova *Platonička teologija*, u njegovoj metafizici (aktualizam, vitalizam), teoriji bitka, svijeta i Boga, samostojnosti i besmrtnosti duše, antropocentrizmu i epistemološkom realizmu, sadržanom u teoriji ljudske spoznaje, nadalje u njegovim moralno-etičkim idejama sabranima u pojmu čovjekova dostojanstva i slobode, religioznom zanosu ljepotom, filozofiji svjetlosti i obnovi platoničke teologije te u tom kontekstu pohvali filozofije znanosti (fizika, matematika) i pjesničke mu-

drosti (pjesničke teologije) i konačno umjetnosti kao mjesta jedinstva prirodnog i božanskog. Odnosi se to također i na njegovu političku teoriju (pojam idealne države) i najposlije na njegovo shvaćanje kršćanske religije (kao jednog razdoblja u razvoju religijske svijesti i napredovanja čovječanstva) i pojam jedne univerzalne, filozofske religije. One će, transformirane, biti kao sastavnice ugrađene u novu filozofiju čovjeka i prirode u novim, promijenjenim povijesnim i idejnim kretanjima 16. stoljeća, koje ostaje baštinikom najviših duhovnih vrijednosti humanističkog razdoblja. Među onima koji pripadaju tom razdoblju kritičko-filološkog i retoričkog, književnog i metafizičkog humanizma koji se razvija u znaku dviju dominantnih, međusobno suprotstavljenih filozofskih struja, (novog) aristotelizma i (novog) platonizma, točnije u znaku različitih njihovih tumačenja i egzegetici, te u novoj društveno-političkoj situaciji (npr. ideje političko-religiozne obnove G. Plethona ili G. Savonarole) i kulturnoj usmjerenosti vremena nove vizije čovjeka i života, Ficino će uz Pica della Mirandolu biti jedan od najzanimljivijih i najpoticajnijih mislitelja struje renesansnog neoplatonizma. Bit će jedan od najsnažnijih glasova renesansnog sinkretizma i nove sprege platonizma i kršćanstva vođene idejom jedne vječne religije kojoj je izvor bio u hermetizmu. Cjelokupno kompleksno djelo tog vrsnog filozofa humanista, „barokni sjaj njegovih slika, zanos spram svijeta čistih ideja, koji polazi od udivljenja vizijom nebesa do užitaka prepunih zamki unutrašnjeg čovjeka” (E. Garin), spekulativni doseg njegove filozofske sinteze predstavljat će neiscrpnu riznicu naraštajima mislitelja više od dva stoljeća. Ideje i motivi Ficinova platonizma utjecat će na doktrine Reuchlina i Lefèbvre d’Etaplesa, Bovillusa i Postela, Erazma, Paracelzusa, Telesiusa i Petrića, Bruna, Keplera i Descartesa, da spomenemo tek neka od mnogih značajnih imena europske povijesti filozofije.

Povijesno značenje Ficinove filozofije i spekulativni doseg njegove misli, njen po mnogo čemu moderni karakter, traganje za izvornošću mišljenja bit će ono na čemu će kao na novim osnovama otpočeti razvoj novovjekovno mišljenje od razdoblja europske renesanse.

Glavna djela:

- Opiniones philosophorum de Deo et anima;*
Declarationes Platonicae in adolescentia;
De Voluptate;
De Amore, 1457;
De triplici vita;
De vita libri tres, Venezia, 1498 (anast. izd., ur. F. Klein-Franke, Hildesheim-New York, 1978);
Disputationes Camaldulenses;
Commentariola in Lucretium, quae puer adhuc nescio quomodo commentabar;
Disputatio contra iudicium astrologorum, 1477;
Orphica comparatio Solis ad Deum, 1479;
De Sole et lumine, Florentiae, 1493;
De religione christiana;
Theologia Platonica sive de immortalitate animorum;
Commentarium in partem Philebi;
Libri epistolarum XI Platonici plurimum et morales;
Libri de vita tres, scilicet: de vita sana, De vita longa, De vita coelitus comparanda;
Argumenta in libros Platonis omnes;
Argumenta in libros Plotini omnes;
Liber contra pestem;
Argumenta contra quaedam in Theophrastum sive Priscianum de anima.
Opera Omnia, editio princeps, Basileae, 1561 (2 vol.); t. II, 1576; Torino, 1962.

Literatura:

- Della Torre, A.: *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*, Firenze, 1902.
 Cassirer, E.: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Berlin, Leipzig, 1927.
 Dress, W.: *Die Mystik des Marsilio Ficino*, Leipzig, Berlin, 1929.

- Supplementum ficinianum* (ur. P. O. Kristeller), 2. vols., Firenze, 1937. (opuscula inedita et dispersa).
- Festugiere, A. J.: *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la litterature francaise au XVIe siecle*, Paris, 1941.
- Kristeller, P. O.: *The Philosophy of Marsilio Ficino*, New York, 1943.
- Kristeller, P. O.: *Studies in Ficino's Thought and Letters*, Roma, 1956.
- Kristeller, P. O.: *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, Frankfurt a.M., 1972.
- Kristeller, P. O.: *Marsilio Ficino and His Work after Five Hundred Years*, Firenze, 1987.
- Chastel, A.: *Marsile Ficin et l'art*, Genf, 1954.
- Saitta, G.: *Marsilio Ficino e la filosofia dell'umanesimo*, Bologna, 1954.
- Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London, 1958.
- Beierwaltes, W.: *Marsilio Ficanos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus*, „Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie des Wissenschaften“, Phil.-hist. Klasse, 1980.
- Klutstein, I.: *Marsilio Ficino et la Theologie ancienne. Oracles Chaldaïques-Hymnes Orphiques-Hymnes de Proclus*, Firenze, 1987.
- Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*. Mostra di manoscritti stampe e documenti (katalog, ur. S. Gentile, S. Niccoli, P. Vitti, predg. E. Garin), Firenze, 1984.
- Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*. Studi e documenti (ur. G. C. Gargagnini), Firenze, 1986.
- Beierwaltes, W.: *Plotin und Ficino: Der Selbstbezug des Denkens*, u: „Festschrift für Erich Meuthen“, 1993.

Marsilio Ficino

Izbor iz djela



2
Iz djela *Platonička teologija*
Izvornik: Marsilio Ficino, *Theologia Platonica*, II. izdanje, Bologna, 1965.

Prijevod: Daniela Zamola i Ivana Jelić
Izbor iz teksta: Ljerka Schiffler
Stručna redaktura i rječnik važnijih termina: Erna Banić-Pajnić

Knjiga 1

Poglavlje 1

*Kad duh ne bi bio besmrtn, nijedno živo biće
ne bi bilo nesretnije od čovjeka*

Kad bi ljudski rod provodio na zemlji teži život nego što ga provode životinje, i to bilo zbog uznemirenosti duha bilo zbog nemoći tijela ili zbog oskudice svega ostalog te da mu je narav podarila posve istu svrhu življenja kao i ostalim životinjama, nijedno živo biće ne bi bilo nesretnije od čovjeka. Kako nije moguće da čovjek koji se štovanjem Boga više od svih ostalih smrtnika približava Bogu, stvoritelju blaženstva, bude od svih najnesretniji, samim tim što nakon smrti tijela može postati blaženijim, čini se da je nužno da našim duhovima koji izmiču iz ovog zatvora preostane neka svjetlost. I ako ljudski umovi uzalud promatraju svoju svjetlost, zarobljeni tminom i slijepim zatvorom, što je uzrok da smo često primorani ne vjerovati vlastitom božanskom duhu, izbavimo se, preklinjem, nebeski duhovi željni nebeskog doma, razvežimo što prije lance zemaljskih okova da uzneseni platoničkim krilima i pod božjim vodstvom pohitamo slobodnije do vječnog sjedišta. Ondje ćemo razmišljati o uzvišenosti našeg podrijetla.

Uostalom, da bi bilo jasno na koji način mogu ljudski umovi otključati smrtničke brave, prepoznati vlastitu besmrtnost i dosegnuti blaženstvo, pokušat ćemo, koliko je to moguće, u raspravi koja slijedi pokazati da osim ovog teškog tjelesnog bremena s kojim se završavalo razmišljanje demokritovaca, kirenaca i epikurejaca, postoji i neka djelotvorna kakvoća i moć na koju se usmjevalo istraživanje stoika i cinika. Želimo pokazati da iznad kakvoće, koja se dijeli s mjerom materije i temeljito mijenja, postoji

neki izvrsniji oblik koji, premda se na neki način mijenja, ipak u tijelu ne dopušta diobu. U taj su oblik stari teolozi postavili sje-dište razumske duše. I ovamo su doprli Heraklit, Marko Varon i Marko Manilije.

Želimo pokazati da iznad razumske duše postoji andeoski um, ne samo nedjeljiv nego i nepromjenljiv, u kojem su, čini se, Anak-sagora i Hermotim našli mir. Povrh ovog uma, koji čezne za svje-tlom istine i doseže ga, jest, napokon, samo božansko Sunce, a naš nam je Platon naredio, poučio nas i zahtijevao da čistu oštri-nu duha upravimo na njega.

Naposljetku, kad budemo tamo doprli, usporedit ćemo ovih pet stupnjeva svih stvari, olinu (moles) tijela, kakvoću, dušu, an-dela i Boga. Jer je sama vrsta razumske duše, koja zauzima središnje mjesto između ovih pet stupnjeva, očigledno sveza čitave naravi (ona, kao što upravlja kakvoćama i tijelima tako se veže i za anđela i za Boga), pokazat ćemo da je ta sveza neraskidiva, dok veže stupnjeve naravi, a da je iznad svega dok stoji ispred svjetskog stroja i, napokon, da je najsretnija kad stječe božansku sklonost. Potvrdit ćemo da je naš duh takav, i to prvo zajedničkim teorijama, drugo vlastitim dokazima, treće pokusima, četvrto rje-šenjima spornih pitanja.

[...]

Knjiga 2

Poglavlje 13

Jer ako igdje postoji savršena umjetnost, zacijelo je ondje gdje se nalazi ovo čudesno djelo svijeta. Možda ćeš umjetnost ove vrste smjestiti u narav bez svakog osjećaja. Rekao bih ti da si doista bez osjećaja ako bi bio toliko stran osjećaju, tako da ne osjećaš, a ako i sve najmanje zemaljske životinje osjećaju, tim više je po-trebno da čitav svijet i narav tvoriteljica svega posjeduje osjećaje. Kažem da je to razumski osjećaj (sensus rationalis) ako svoja dje-la raspoređuje s više razuma nego ljudski razum. Dugotrajna je navika umanjila divljenje. Da su te tvoji roditelji odgajali od dje-tinjstva u potpuno zatvorenoj kući i da nisi mogao vidjeti ovaj

čudesni ures svijeta prije tridesete godine života i kad bi ti se svijet tada iznenada pokazao, nesumnjivo je da bi bio zadivljen novim prizorom ovih stvari i, premda u početku u sumnji, kasnije ipak više nikad ne bi mogao sumnjati da sve to biva i upravlja se providnošću jedinog premudrog stvoritelja.

Priznajmo, dakle, Lukrecije, da je nužno da kad dijelovi i učinci nastaju po nekom ustaljenom redu, tad ne može čitav svijet sam iz sebe proizaći niti je od početka mogao, a da mimoiđe pos-tojanost i red. Priznajmo, dakle, da se svijet ne kreće svojevóljno bez života, niti tako dugo u pravilnim razmacima bez tako mo-ćnog života, niti se kreće u tolikom redu bez vrlo mudra uma, niti tako dobro i primjereno bez onog najvećeg dobra, nego da je jedino neki život, kralj svjetskog tijela, ističući se u svojoj moći, mudrosti i dobroti, taj koji vodi svijet svojom najvećom providno-šću od početka i neprestano do onog što je najbolje.

Ovaj je život ili sam najviši Bog ili pratilac najvišeg Boga. Ako je najviši Bog, zasigurno vidi unaprijed. Ako je pak Božji prati-lac, opet je Bog taj koji predviđa, jer prvo počelo zbog sebe sama uzrokuje i sve pokreće. Proročanski je o Jupiteru rekao Orfej: παντογένηθ' ἀρχή, πάντων τε τελευταίη, što znači: „začetnik svega, početak i kraj”. Stoga, ako proviđa život svijeta, bez sumnje vođen od Boga, prema Božjoj svrsi proviđa i tako se sve usmjerava k Božjoj dobroti. I ova dobrota, jer ima na brizi čitavo svoje dje-lo, posve sigurno ne zanemaruje nijedan dio. Najbolji pak polo-žaj i držanje cjeline zasniva se baš na položaju i držanju njezinih pojedinih dijelova. Sve je to Orfej izrazio ovako: πάντ' ἔδορᾶς, καὶ παντ' ἐπακούεις, πάντα βραβεύεις, što znači: „Sve iznutra proma-traš, sve iznutra čuješ i dijeliš”.

Jer je čitav sklop svijeta, doista, uređen zbog prosuđivanja božanske dobrote i jer su dijelovi svijeta razmješteni zbog samog sklopa, ne smije se u čitavom ovom djelu dalje istraživati najviša savršenost, već, koliko nam dopuštaju naše mogućnosti, treba procijeniti uzvišeno stvoriteljevo savršenstvo. Ne smije se bilo u kojem dijelu svijeta tražiti neko njegovo savršenstvo, već ono koje se slaže s ostalim dijelovima i koje ih združuje u cjelinu. Tako, makar se katkad činilo da neki položaj jednog djelića svijeta treba okriviti po sebi, ako bi se usporedilo sa stanjem cjeline, otkrit ćemo da svijet ne može biti drugačije dobro raspoređen nego upravo na ovaj način. Utemeljitelj svijeta razborito ne vraća cje-

linu pojedinim dijelovima, već radije dijelove cjelini. Stoga s pravom ono što se negdje oko dijelova čini lošim ili izobličanim napokon se pokazuje kao ures i dobro cjeline. Merkurije kaže da je ova providnost skrbnica ljudskog roda, a Platon u četvrtoj knjizi *Zakona* tvrdi da Bog sadrži početak, sredinu i kraj svega, da sve obuhvaća i da pravilno raspoređuje pojedine stvari. I nadalje Platon govori da je Bog naklonjen umjerenim i pobožnim ljudima, a da ohole i bezbožne kažnjava. Platon ne smatra da božanska providnost priječi slobodu našeg prosuđivanja, nego da je, pače, spašava, jer Bog to ne čini toliko znanjem koliko htijenjem. Ovakav stav iznosi u desetoj knjizi *Države* i također u *Državniku* i u *Kritiji*. Inače, da je Bog sve učinio, u isto bi vrijeme učinio i to, ali tada bi učinio i zlo. Kao što su u Božjem poznavanju budućnosti zapisani budući događaji, isto su tako zapisani i njihovi uzroci i načini po kojima se odvijaju. I kao što su naša djela poznata Bogu, isto mu je tako poznata i naša volja, koja je, uostalom, i njihov uzrok i naš slobodan način djelovanja. Kao što predviđa da ćeš nešto učiniti, Bog isto tako predviđa da ćeš to učiniti slobodno i svojevoljno. Zato božanska providnost, ako vraća naša predodređena djela na položaj nečeg određenog, vraća ono što je nužno, što znači da isto tako potvrđuje i način djelovanja, odnosno slobodu našeg prosuđivanja, jer Bog upravitelj svih naravnih stvari čuva, a ne oduzima pojedinim stvarima narav koju im je dao. Tako dok svime upravlja, upravlja ujedno i pojedinačnim prema naravi pojedinačnog i usmjerava elemente koji se uspinju prema usponu, a one koji silaze prema silasku.

Ako upravlja kretanjem živih bića, jer se sam po svojoj naravi kreće naprijed, usmjerava ih na kretanje. Ako vodi nebeska tijela, usmjerava ih k neprestanom kruženju, jer se ona po naravi zbog zaobljenosti okreću.

[...]

Knjiga 3

Poglavlje 1

*Silazak biva preko pet stupnjeva preko kojih biva i uspon.
Ti se stupnjevi međusobno slažu*

Uspeli smo se do ovog mjesta od tijela do kakvoće, od nje do duše, od duše do anđela, od anđela do Boga jednog, istinitog, dobrog i začetnika i upravitelja svega. Pitagorejci tijelo nazivaju mnogim, kakvoću nazivaju mnogo i jedno, dušu nazivaju jedno i mnogo, anđela jedno-mnogostruko, Boga napokon jedno. Tijelo nije određeno za bilo koji oblik, kao nešto što se po svojoj naravi dijeli bez kraja, čija će tvar, kako kažu pitagorejci, teći u beskraj, osim ako ga oblik ne zaustavi i ne ujedini. Kakvoća usmjerava na to da se tvar odredi vrstom i po sebi je na neki način nedjeljiva, ali postaje djeljivom zbog miješanja s tijelom. Duša određuje tvar vrstom i ona nije djeljiva niti sama po sebi niti zbog onečišćenja tijela, već se određuje kao pokretno mnoštvo. Anđeo je stjecište vrsta i nepokretno mnoštvo. Bog je iznad vrsta nepokretno jedinstvo. Tvrde da je Bog po sebi sasvim nedjeljiv, jer je on samo jedinstvo i postojanost, a za tijela pak tvrde upravo suprotno da su složena od elemenata i da su djeljiva, jer u njima mnoštvo nadvladava jedinstvo, a pokret nepokretnost. Nadalje tvrde da se anđeli, duše, sfere i zvijezde čine na neki način djeljivima, jer sadrže dijelove, no da su ipak nedjeljivi jer u njima samima jedinstvo i nepokretnost nadvladavaju mnoštvo i pokret. Ovo je, naime, upravo ona božanska sveza kojom Bog, kako smatra i Timej, ono što je razrješivo po sebi uvijek čuva nerazrješivim.

Tako je moćan dar jedinstva i nepokretnosti da se čini da je prevladan od svojih suprotnosti samo na najnižem stupnju univerzuma. Ali ipak i na tom mjestu pobjeđuje svoje suprotnosti, ako doista samu tvar, koja je podložna beskrajnom mnoštvu i mijeni, uvijek čuva trajnom u jedinstvu bitka i poretka. Zasigurno je Bog jedinstvo, kao što smo utvrdili. Nepokretan je, jer ga nitko drugi ne pokreće, jer od njega ništa nije čvršće. Sam se ne kreće, jer se ne može kretati prema nečem boljem, jer je on samo dobro, a prema nečem lošijem se ništa svojevoljno ne kreće. A ako bi se reklo da Bog teče od jednog k drugom, zapitat ćemo se proizlazi li iz ovog nešto novo ili ne. Ako ništa novo ne proizlazi, Bog se

doista ne mijenja. Ako nešto novo proizlazi, u tom slučaju znači da Bog nije prije sadržavao sve; a ne sadrži li sve, nije Bog. Bog po tome što je posvuda ne mijenja mjesto; po tome što je cilj svega ne kreće se oko nečeg drugog; zbog toga što je jednostavan u sebi je nepokretan. Naime, ako bi se kretao unutar samog sebe, ili će se jedan dio njega kretati k drugom dijelu ili će barem u sebi združiti nešto novo sa starim. Po bivstvu će biti, naime, ono što je bio već prije i imat će povrhu toga novi oblik i neće moći biti najjednostavniji. Na kraju, Bog je samo jedinstvo. Jedinstvo je temelj same postojanosti, jer kao što u mnoštvu napreduje kretanje, tako se postojanost oslanja o jedinstvo.

[...]

Knjiga 4

Poglavlje 1

Što je napokon to što je po sebi pokretno i što nebo neposredno okreće? Nije ništa drugo nego duša. Ona je, naime, ta koja je pokretna sama po sebi, a trag takvog kretanja očituje se u tijelima. Naime, premda se kaže da neki udaljeni pokretač pokreće nebo, ipak neće nebu dati čin kretanja prije nego je u nebo ulio pokretačku moć vezanu za njega. Ovakva se moć ne mora širiti zajedno s nebom. U tom bi se naime slučaju udaljila od sebe same i stoga ne bi mogla pružiti nebu sposobnost neprestanog vraćanja samom sebi. Bit će dakle nedjeljiva, ali ipak neće biti sapeta veličinama kao što je točka, jer ne bi mogla samu sebe i veličine okretati slobodno od istog k istom. Ona je, dakle, po čitavom nebu i svugdje je čitava da bi se uspješno pokretala. Stoga je ona svezana moć nedjeljiva, posvuda slobodna, a takva je upravo razumska duša. Zbog njezine prisutnosti nebo živi; njeno je kretanje životvorno, jer sve oživljava.

Napokon, jer u živim bićima žive ona pomagala pomoću kojih duše rađaju ono što živi, čemu sumnjati da nebo živi. Jer nebo je doista sredstvo nekog života za rađanje onoga što živi. Zar nije, da tako kažem, spontani pokret, gdje god bio, znak unutrašnjeg života? Takav je ponajviše ondje gdje je naravno kolanje. A što se

više kreće svojom voljom od onoga što se po naravi vraća samom sebi i što se okreće oko naravne osi unutar naravne površine? Stoga nijednom tijelu neće život biti dublje usađen negoli svjetskim sferama. Ne smije se sumnjati da iz sfera i božanskih duša nastaje jedno živo biće jer, jer je materiji svojstveno prihvatiti oblik, a obliku obuhvatiti i usmjeriti materiju, a ta cjelina prije nastaje na onom mjestu gdje su materija i oblik vrsniji, tko bi mogao poreći da jedno nerazrješivo živo biće nastaje iz onih duša koje su vrsnije od naših i iz onih nebeskih sfera koje su jednostavnije i dugovječnije od naših tijela, a i njih sadrže, vode i rađaju?

Zar nisu ona tijela zbog izvanredne jednostavnosti i tankoće kao produhovljena? Dakle, ta tijela oživljena su nazočnošću duhova lakše negoli se sumpor raspaljuje zbog nazočnosti vatre. Tako se, naime, najizvrsnija materija sjedinjuje s najizvrsnijim oblikom, što znači razumskim, i to sveudilj, tako da se nikad ne rastavljaju. Ako pomiješana tijela, koliko se više udaljuju od neumjerenosti elementarnih kakvoća i pristupaju umjerenosti nebeskih tijela, toliko više postaju sposobna za život i spoznaju, nesumnjivo je da su nebeska tijela najsposobnija za život i spoznaju. Rod umova uzvišeniji je nego nebo i srodniji nebu nego zemlji. Jer su mnogi umovi vezani za zemaljska tijela poput oblika, nužno je da su mnogi umovi i prije i više vezani poput oblika s nebeskim tijelima nego sa zemaljskim.

[...]

Jedna je ipak duša svijeta iznad pojedinačnih. Naime, mora biti jedno živo tijelo jednog živog stvoritelja. Nema jednog živog koje ne živi po jednom životu. A ne posjeduje jedan život ako ne posjeduje jednu dušu. S pravom, jer je (kao što mnogi raspravljaju) u svim sferama skrivena, jedna prva i po sebi bezoblična tvar, jedna je njezina duša. U čemu je, naime, uzrok da, premda su dijelovi svijeta suprotni, ipak u jednom složno djeluju, jedni drugima posreduju svoje snage, ako nije u tome da jedna duša ove velike životinje svodi životne sokove, premda različite, na pravu mjeru i sjedinjuje suglasjem života i pokreta dijelove koji su razdvojeni? Zbog čega se, naime, događa da niža bića slijede zapovijedi viših i da svi dijelovi svijeta, da tako kažem, zajedno među

sobom trpe, ako to nije od jedne zajedničke naravi? A jedna narav zaista biva od jedne duše.

Ovo božansko (živo) biće ne smije biti manje jedinstveno od nekog drugog, ako je doista najmoćnije od svih. Dakle, ako se između ostalih živih bića bilo kojim tijelom vlada preko jedne njegove duše, tim su više dijelovi ove svjetske životinje povezani jednom dušom. Ako se ona duša tako odnosi prema svom tijelu kao što se naša odnosi prema svome, neće ona drukčije biti cijela u bilo kojem dijelu svijeta, negoli je naša duša cijela u bilo kojem dijelu našeg tijela, inače ne bi mogla savršeno povezati, oživjeti i pokretati svemir. A kao što se narav odnosi prema tijelu, tako se duša odnosi prema naravi. Dakle, kao što se univerzalna narav nalazi posvuda u univerzalnom tijelu, tako se i duša svemira nalazi posvuda u sveukupnoj naravi.

Ono što pokazuje da su duše sfera razumske jest raspored svjetskih kretanja usmjerenih uvijek prema onome što je bolje i ljepše. Kao što i pokret, tako hitar, slobodan i dugotrajan, nastaje iz najunutarnijeg života, isto tako začudan red kretanja, i umjetničko napredovanje, proizlazi iz nekog vrlo mudrog umijeća samog života. Naime, ono što upravlja sferama po istom uvijek kroz isto nije neka nužnost lišena života, kako se čini puku, nego razborito umijeće i sretna mudrost koja, jer ne griješi u razmišljanju, kao što običavaju smrtnici, ne luta u pokretu i djelovanju. Napokon, dokaz da se nebo kreće po nekoj razumnosti jest i to što nebesko tijelo tako slaže elemente svojim kretanjem i raspoređuje ono složeno da se razumske duše stapaju sa sastavljenim tijelima, a one su zaista uzvišenije od nebeskih tijela.

Stoga je tjelesna narav neba, jer sama po sebi ne čini ništa i ne uređuje ništa mimo svoje vrste, zasigurno u ovom samom djelovanju i uređenju, kad se usmjerava k ideji savršenog uma, vođena božanskim umom, kao što je oruđe vođeno od tvorca, i taj je um unutar duše, koja je duša najvršnjeg tijela, najvršnija među dušama.

[...]

Četrnaesti dokaz: jer je po sebi život

Duša je bit i život. Prijašnjim smo dokazima pokazali da je duša besmrtna jer je bit koja postoji po sebi, a sada pokazujemo njezinu besmrtnost jer je život koji živi po sebi. Nadalje, duša je iz same svoje biti život jer sve što je u njoj jest život. Ako bi u njoj bilo nešto što nije život, to doista ne bi bio dio duše i zato bi se prije reklo da je nešto oduhovljeno negoli da je duša. Priznajmo, dakle, da je sva bit duše život. Ako je cijela duša život, mora se reći da je prema svom obliku život. Naime, ono što živi po nečem drugom, ne živeći samo po sebi, tvrdim, sastoji se od dva dijela, od svoje vlastite naravi koja nije život po sebi i od života koji je primljen od drugdje. Stoga zaključi: ako ona stvar koja živi po nečem drugom nije cijeli život, iz toga slijedi da stvar koja cijela jest život živi sama po sebi. Dakle, duša koja je cijela život živi sama po sebi osobito jer se kreće po sebi. Ako je tome tako, onda je duša život po sebi. Dokaz ove stvari jest u tome što kome god pristupi jamči život, kao da je ona sama ono što drugom dodjeljuje. Odatle proizlazi da kad ona odlazi, tijelo prestaje živjeti, a dok je nazočna u tijelu ni u jednom trenutku ne prestaje držati tijelo na životu oživljujući ga. Zato je oživljavanje vječni čin duše. Vlastito je, dakle, djelovanje duše oživljavati. Oživljavanje je osobitost života, kao što je osobitost topline grijanje. Dakle, bit duše je život. Zaključi na drugi način: jer kad je tijelo pripremljeno, duša ga oživljava odmah, bilo da mu daje život svojim bitkom, bilo težnjom, bilo spoznajom, bilo odlukom.

Kad bi duša spoznajom i odlukom oživljavala tijelo, svi bi u bilo kojem trenutku znali što u utrobi rađa i hrani i kakav je raspored unutaršnjeg dijela, a ako pak ne bi znali, djela ne bi ni nastajala.

Oživljava li ga težnjom? Ni to neće biti; inače bi duh, koliko god dugo htio biti u tijelu, toliko dugo i bio, a onaj koji prezire tjelesnu naviku smjesta bi ga napustio. Preostaje, dakle, to da duša oživljava tijelo samim bitkom, što znači naravnom moći. Ako ga oživljuje samim bitkom, po svojoj biti je život ili ono što živi, kao što je svojim bitkom ono što grije, po svojoj biti ili moći to-

plina ili ono što grije. Zaključi da je bit duše neki život. Jer ako ne bi bio voljan nazvati dušu životom koji živi po sebi, kao što za toplinu običavaš reći da je ono što grije po sebi, barem si iz prije rečenog prinuđen priznati da je duša vlastitim životom životvorna supstancija, kao što kažeš da je vatra zagrijavajuća supstancija vlastitom toplinom. Ne brinem se jesi li išta od ovoga prihvatio. Ono što tražimo slijedi u svakom slučaju.

Ali ja sam potaknut prijašnjim dokazima da dušu nazovem životom po sebi, naravnim životom i životnim oblikom. Smrt se, na neki način, iskazuje kao suprotnost životu i životnom obliku, ili kao neka smrtonosna kakvoća, kao što je hladnoća suprotna toplini, a suhoća vlazi. Doista je narav suprotnih oblika ta da ni jedan od njih ne poseže za drugim, kao što toplina ne poseže za hladnoćom, niti tvar kojoj je jedan od onih oblika vlastiti ne poseže za drugim, suprotnim svome. Kao što vatra kojoj je toplina vlastita (svojevrsna) ne prihvaća hladnoću da u isto vrijeme bude i vatra i hladnoća, nego radije odlazi, ili kako toplina i vatra pred hladnoćom koja nadolazi radije propadaju nego da postanu hladnoća. Dakle, i jedna i druga su, da tako kažem, one koje se ne hlade, jer ne mogu postati sudionicima hladnoće.

Na sličan način i duša, jer je ili sam naravan život ili posjeduje život kao svog naravnog pratioca, ne dopušta smrt (kao što sam rekao) suprotnu samom životu. Ako ne dopušta smrt, besmrtna je, kao što je vatra, jer ne poseže za hladnoćom, neohladi. Ako je to da se ne može ohladiti isto kao i to da ne može propasti, vatra, koja se ne hladi, ne propada. Radije propada nego da se ohladi. Jer je besmrtno isto kao i ono što ne može propasti, duša za koju se kaže da je besmrtna jer ne prihvaća smrt ne može propasti. Stoga odlazi kad smrt dolazi, a ne propada.

Cijela prijašnja rasprava sažima se ovim Zoroastrovim riječima: ἄθάνατος τε μένει καὶ ζωῆς δεσπότης ἐστὶ. To znači: „Ostaje besmrtna i gospodaricom života”. Kao da kaže: besmrtna je jer posjeduje život kao pratioca, kao što sunce posjeduje svjetlost, a komet rep. Ovome će se suprotstaviti Straton ili neki epikurejac. Dakako da duša ne prihvaća smrt, jer ako nadolazi smrtonosna kakvoća duša odlazi i prestaje postojati. Ako prestaje postojati, zasigurno ništa ne prihvaća. A mi, Epikure, nismo tako ludi da ne bismo znali da netko ne može prihvatiti smrt, prvo, jer ona sama nije ništa (a ono što nije ne prihvaća se), drugo, jer je ne prihvaćaju ni mrtvi ni živi. Živi, dok žive, udaljeni su od smrti, a

mrtvi, ako ne postoje, kao što i sam misliš, ništa ne prihvaćaju, a ako pak i dalje žive (kao što naši smatraju), također su udaljeni od smrti. Prestanimo se igrati riječima! Poslušaj što hoćemo kad kažemo da duša ne prihvaća smrt: mislimo da ona u samoj sebi ne dopušta nikakvu smrtonosnu kakvoću po kojoj bi prestala živjeti. Zacijelo se međusobno suprotne kakvoće ne prihvaćaju, naime naizmjenice jedna drugu tjeraju u bijeg i bježe. Stoga toplina po svojoj naravi ne samo da ne prihvaća hladnoću nego joj se i ne približava, već jedna drugu tjeraju u bijeg vrlo velikim razmakom. Jer su ovi oblici po svojoj naravi takvi, kad bi zajedno stajali u svojoj čistoj i pravoj naravi bili bi u tom trenutku tako međusobno suprotni i nikada se ne bi jedan drugom približili. Narav bi razdružila ove oblike i nikakav njihov međusobni posrednik ne bi postojao. To bi bilo tako kad bi toplina postojala sama u sebi odijeljena od materije i da nema ništa primiješano osim topline. A slično i hladnoća. Ali toplina leži u materiji koja po svojoj naravi nije ništa manje pripravna za hladnoću nego za toplinu i pruža svoje okrilje hladnoći koja nadolazi i odakle hladnoća nasrnuvši istiskuje toplinu, koja se odatle istjerana gasi, jer je od svog začetnika po onom zakonu stvorena da bude tako dugo dok je zaštićena od takvog okrilja materije. Zato oblici koje sadrži materija, premda u sebi ne podupiru suprotne oblike, ipak se njihovim prodorom i približavanjem upropaštavaju. Doista ti oblici koji ostaju u sebi samima, premda se čini da ih materija podupire, oni prije podupiru nju nego što su njome poduprti; ne mogu prihvatiti silu suprotnu sebi; dapače, ako neka sila dođe u okrilje materije, prlja kakvoće i oblike vezane za materiju, ali ipak ne dotiče oblik koji je iznad materije. Takva je, tvrdim, razumska duša, koja, jer je izvor kretanja i pokretač tijela, zbog tijela ne može promijeniti svoje stanje. Jer posjeduje život pripadan svojoj vrsti, naime svoj vlastiti, živi uvijek bez napora življenja, osobito dotle dok živi sama sa sobom. Primićući se tijelu (da tako platonovski kažem) iz sebe prosipa nerazboriti život kao sjenu. Sama je istinska duša izvor životvornog života i ne samo da daje tijelu takav život za neko vrijeme nego uvijek mnogo više daje i samoj sebi, jer samu sebe nikad ne napušta, a niti je tijelo, čija kakvoća ne prelazi u bestjelesni oblik, prisiljava na napuštanje same sebe. Nadalje, na to isto je ne prisiljavaju ni druge duše, čija je dužnost oživljavati, a ne upropaštavati. Bez sumnje se takva duša smatra razumskom. Nerazborita, međutim, nije istinska duša, jer niti je istin-

ska bit niti je istinski život. Nije prava bit jer ne opstoji po samoj sebi i jer ne djeluje po sebi, jer ništa ne radi bez tjelesnih pomagala. Nije istinski život jer je lišena slobode kretanja. Sama sebe ne vodi, već je vuče sila onih stvari koje se pokazuju osjetilima. Stoga mnogi platonici tvrde da je razumska duša i duša i život koji odolijeva i koji iz sebe oživljuje tijelo. Smatraju da je nerazboriti oblik prije oduhovljenje i oživljavanje tijela, za koje Ksenokrat, Speusip, Numenije i Plotin također drže da je besmrtno, a to poriču Porfirije, Proklo i mnogi drugi.

Ne moramo se čuditi ako mnogi platonici tvrde da su jedne duše istinske, a druge lažne, jer se raznolikost stvari veže za razlike koje jedne drugima odgovaraju; Bog je istinsko dobro, anđeo je slika dobrote, ali je i istinski um; razumska je duša slika uma, istinska duša; nerazborita je duša slika duše, istinska narav; kakvoća koja se dijeli u materiji slika je naravi, istinsko pomagalo naravnih djelovatelja. Ali valja se sjetiti da oni koji smatraju da su duše niže od naše vječne također smatraju vječnima i duše biljaka, slijedeći u tome Egipćane i pitagorejce koji drže da su ljudske duše umovi pali u razum i osjetilo; da su duše neosjetljivih bića naše duše koje su sasvim zapale u osjetilo i rađanje i napokon da su duše biljaka te iste duše sasvim pale u moć rađanja; i da se sve duše mogu po drugi put okrenuti k višem stupnju. Čini se da su Empedoklo, Timej, Lokro, Origen i Plotin to doista tako naznačili.

[...]

Knjiga 6

Poglavlje 8

Peti dokaz: tijelo je po svojoj naravi raspršeno

Tijelo je po svojoj naravi sasvim raspršeno. Prvo, jer trpi udaljenost dijelova. Drugo, jer se neprestano mijenja. Ako je, naime, podložno vremenu, kao što se različiti trenuci smjenjuju u vremenu, tako se i u tijelu stanja mijenjaju u pojedinim trenucima. Ta raznolikost, jer biva na nebu, još više biva u elementima zbog primanja (utjecaja) neba. Treće, jer je podložno suprotnim kakvo-

ćama: toplini, hladnoći i sličnima. Odatle proizlazi da je protiv naravi tijela skupiti se u jedno, ostati sebi sličan i biti dosljedan samom sebi. Samo protezanje količine tjera dijelove tijela da ostanu odijeljeni. Vječno kretanje tjera na mijenjanje naravi da u isto vrijeme ne posjeduje sve svoje, već da otpušta jedno, a drugo traži. Suprotnost kakvoća tjera da jedni dijelovi bježe od drugih i zbog tog bijega se samo složeno tijelo rasipa. Premda se zbog ovoga čini da tijelo po svojoj naravi ne može čvrsto opstati u jedinstvu, ipak je tijelo na neki način povezano u svojim dijelovima koji se svi stječu u jednu sponu čitavog tijela. U tijelu, dakle, postoji nešto što je s one strane naravi tijela, što samo tijelo objedinjuje i postavlja i obuhvaća. Ujedinjuje, tvrdim, udaljenost dijelova, zaustavlja vječni tijek i po svom jednostavnom suglasju obuhvaća neskladne kakvoće tijela. Što je to? Nije li tijelo? Ako jest tijelo, na sličan način oskudijeva onim što povezuje. Što je to drugo? Zar tijelo? Ako je tijelo, i drugim oskudijeva. Stoga treba priznati da ne može biti nikakve jedinstvenosti u tijelima, nikakve postojanosti i nikakve sloge, ako u njima ne postoji neka bes-tjelesna sila. Dakle, ako bi se reklo da je i duša tijelo, tada bi i ona sama oskudijevala nekom sponom. Dokazat ćemo da je ova moć koja spaja duša ili moć duše prije nego nešto spojeno, jer vidimo da je svojstveno duši skupiti suprotne životne sokove i različite dijelove u jedan sklop živog bića i kad ona odlazi, sve propada. Stoga duša nije tijelo, nego najdublja tjelesna spona ili supstancija koja spaja.

Ni oblik nije razdijeljen po tijelu. Takav oblik (kao što misle platonici) gubi u tijelu narav jednostavnosti i postojanosti, odakle sam oskudijeva jednako kao što i tijelo oskudijeva nečim drugim što bi obuhvaćalo, a što je jedno u samom sebi i čemu je ponajmanje svojstvena raspršenost za diobu tijela. Ako bi, naime, tko pitao odakle stijene i drveće dobivaju jedinstvenost svojih dijelova, platonici će odgovoriti da sve dotle dok su pričvršćeni za zemlju dobivaju iz duše zemlje i jedinstvenost i rast. Nakon što su iščupani, rasta više nema, no ostaje jedinstvenost.

[...]

Sedmi dokaz: tijelo nije istodobno cijelo u mnogim dijelovima

Niti tijela niti oblici razdijeljeni po tijelima ne mogu istodobno biti u više dijelova i na više mjesta. Sjemena moć je cijela u bilo kojem dijelu sjemena. Na koliko se djelića dijeli sjeme, isto se toliko rađa živih bića, što je najočitije u jajima riba. Ako iz neke česti sjemena nikne čitavo živo biće, tada je ondje skrivena sva snaga sjemena. Ona je doista sredstvo duše koje služi rađanju. Stoga je čitava duša mnogo više nazočna u svakoj čestici sjemena i tijela. Jer je ukupna snaga duše u pojedinim dijelovima, nije li čitava snaga okrepiteljica u svakom sjemenu biljke, jer iz svakog pojedinog stvara cijelu biljku?

Duša koja daje život najprije je obuhvaćena malim korijenom ili mladicom, zatim se, dok drvo raste, razliježe po svim granama. Napokon, kad se grane osuše ili odsijeku, vraća se ponovno natrag u korijenje. Plotin i Porfirije smatraju da je ova duša bez količine, duša koja je zatvorena u najmanjim dijelovima, a podjednako ispunja i najveće.

Osmi dokaz: duša je život ili izvor života

Smatramo da je duša neka narav koja ili jest neki život ili pak posjeduje život kao pratitelja ili kao pomoćnika, jer tijela dobivaju život po duši. Tijelo se nužno dijeli u više dijelova. Naime, tijelo je sastavljeno iz više elemenata, a element nije združen iz drugih elemenata, već je sastavljen iz oblika i materije. Ako bi dušu nazvao tijelom sagrađenim iz više elemenata, priupitat ćemo se posjeduju li ti elementi život po sebi, odvojeno od drugih, ili nemaju život ili udruženi u isto vrijeme rađaju život ili samo jedan od njih posjeduje život. Ako bilo koji od njih posjeduje život po sebi, tada je toliko duša koliko i elemenata. I ondje jedna duša nije prouzročena mnogim dijelovima, nego mnoge duše prebivaju u istom sjedištu. Ako nijedan od njih ne posjeduje život, nikada neće uzajamnim srazom stvoriti život. Ako bi u njihovu srazu nastao život, ne doduše njihovom vlastitom snagom, jer oskudijevaju samim životom, već prije snagom nekoga koji uređuje ovaj sraz, osobito jer se mora priznati da čak kad bi život i bio prouzročen

stjecanjem mnogih elemenata, oni se ipak ne bi srazili bilo kako, već bi se u njima rodio život ako bi se srazili po utvrđenom načinu i putu. Tako će sama duša biti najdublji redatelj određenog sraza, pribavljajući život onima koji se stežu na svoj način.

Ako bi pak rekao da neka cjelina posjeduje život iz mnogih elemenata, ta će cjelina biti sama duša i da bi se duša stvorila, neće biti potrebni drugi elementi. Stoga se nikako ne smije smatrati da je duša jedno tijelo sastavljeno od više elemenata, a niti da je jedan element, jer se svaki element sastoji iz materije i oblika. Ako bi ta cjelina živjela, ne bi živjela po materiji, jer bezoblična materija ne može nikome, pa ni samoj sebi pružiti život. Stoga bi takva živjela po obliku. Oblik bi bila duša. A ako je duša tijelo, ili je element ili nešto slično, ili jednostavno ili složeno, ili će, da tako kažem, osjećati slično, tj. toplo ili hladno, suho ili vlažno, lagano ili teško, rijetko ili gusto, tekuće ili čvrsto, bijelo ili crno i slično. Ako bude toplo, samo će grijati, ako bude lagano, težit će višem i kakvo god bude tijelo, djelovat će prema svojoj vlastitoj naravi i nikada neće težiti nečemu što je njoj suprotno. Naime, hladno tijelo ne grije.

Postoji, međutim, sigurna i određena narav i oblik svakog tijela, kao što je omeđeno mjesto, izvjesno vrijeme i konačna moć. Dakle, djelovanje svakog tijela određeno je i ne proteže se na suprotne učinke. Čini se da duša posjeduje moć za (bilo što) suprotno. Naime, u različitim tijelima živih bića i u istom tijelu čini mnogo toga što se međusobno bori: zaustavlja, pokreće, skuplja, širi, razrjeđuje, zgušnjuje, izoštrava, otupljuje, otvara, zatvara, olabavljuje, učvršćuje. Predaje suprotne i mirise i okuse i toplinu i suprotstavljene snage i oblike životnim sokovima i dijelovima, pokreće lagane drhtaje prema dolje do nogu, a teške životne sokove uvis do glave, što biva protiv naravi tijela. Tjera tijelo u svaki dio prema gore protiv tereta teških elemenata, a prema dolje protiv uzvišenosti lakih elemenata, a u širinu i uokolo protiv svake sposobnosti tijela. Jer proizvodi gotovo sve učinke međusobno suprotne i jer je gospodar svim kretanjima koja se međusobno bore tako da pokreće mimo poretka tijela, tko će biti tako nerazuman da tvrdi da je duša bilo tijelo bilo njegova kakvoća bilo nešto od te kakvoće?

[...]

Knjiga 9

Poglavlje 1

Dokazuje se razumskom snagom da duša nije samo nedjeljiv oblik nego da i ne ovisi o tijelu te da je očigledna besmrtnost

Prvi dokaz: jer se um okreće u sebe sama

Dosad smo pokazali razumskom snagom da je duša nedjeljiv i besmrtn oblik. Potom se mora pokazati da on ne ovisi o tijelu, iz čega se pravilno zaključuje besmrtnost. Djeljive stvari ponajmanje se obraćaju u sebe same. I ako bi netko rekao da se nešto ponovno okreće u sebe, smjesta ćemo se zapitati da li se jedan dio ove stvari obrće u drugi ili se dio obrće u cjelinu ili cjelina u dio ili pak cjelina u cjelinu. Ako se uzme u obzir prva tvrdnja, ništa se isto ne obrće u samo sebe, jer su dijelovi međusobno različiti. Ako se dopusti druga ili treća tvrdnja, slijedi isto. Jedno je, naime, dio, a drugo cjelina. Čini se da preostaje samo četvrta mogućnost, da se cjelina obrće u cjelinu. Ovo pak nije nimalo drugačije nego kad se svi dijelovi obrću u sve. Neka bude tako. Napokon, kad se dogodi takvo obrtanje, zapitat ćemo se ostaje li neki dio u toj stvari izvan drugog ili se od drugog razlikuje ili ništa od toga. Ako ostaje, jedan će biti u jednom stanju i na jedan način, a drugi u drugom i na drugi način i tako još neće međusobno u sebe biti okrenuti. Ako ni jedan dio ne bi ostao, tada zasigurno nijedan dio u toj stvari neće biti udaljen, niti će se od drugog razlikovati. Ono što je takvo posve je nedjeljivo, tako da se ne stvara niti iz dijelova količine, a ni iz materije i oblika. I tako ili se neka stvar ne odražava u samoj sebi ili, ako se odražava, nedjeljiva je.

Rekli smo već prije da se duša na četiri načina okreće u samu sebe: tj. u svoju narav razumom, kad istražuje, pronalazi i ispituje sebe samu; u istu narav kroz htijenje, kad teži sebi i ljubi se; u sam čin razumijevanja razumom, kad i razumije stvar i razumije da razumije; u čin htijenja kroz htijenje, kad nešto i hoće i kad hoće htjeti.

Platon je sva ova četiri načina dodijelio kolima duše i smatram da je ovo onaj četverostruki izvor vječne naravi za koju Pitagora kaže da ju je ljudskoj duši dodijelio Jupiter.

Ako se nijedna djeljiva stvar ne vraća u samu sebe, zasigurno je ova naša razumska zaprega koja se kroz sva četiri načina vraća sebi i sam najdublji izvor koji utječe u samog sebe kroz četiri vrtloga, jednostavna i sasvim nedjeljiva. Zaista, ovakav okret nije onaj od tijela k tijelu, nego od duše k duši, za koju je iz mnogo prije navedenih dokaza, a i na ovom mjestu, rečeno da je nedjeljiva, jer se vraća u sebe. Stoga je takav okret oslobođen tijela, jer od njega niti započinje niti se u njega samog vraća. Još je mnogo više supstancija duše oslobođena tijela, ako je tijela oslobođeno okretanje koje je njezino gibanje. Stoga razumska duša u bivanju ne ovisi o tijelu ni na kakav način, kao što ne ovisi ni u kretanju ni u djelovanju. Stoga, ako se djelovanjem odražava u sebi, isto se tako odražava po biti.

Tako se bit duše okreće u samu sebe. Međutim, tamo gdje se događa okretanje svake stvari tamo se događa i odlazak i ono što je tome suprotno. Stoga je duša ono što se okreće iz sebe u sebe. Iz sebe se okreće (proizlazi) na tri načina. Prvo prema obliku, jer se ne oblikuje kroz drugi oblik; tada se, naime, ne bi uopće vratila sebi, nego drugom obliku. Zatim prema temelju, jer od drugog nije poduprta. Naime, ovaj se oblik, koji se oslanja o samog sebe, ne oslanja o drugi jer se upire u samog sebe. Treće, prema jednostavnosti, jer se ne sastoji iz dijelova. Naime, na koji se način kroz površinu dijelova obrazlaže ovaj oblik koji se razvija (ponovno) unutra u svoje središte? Ono što je tako iz sebe uvijek jest, jer ono što prestaje biti prestaje biti ili zato što je ostavljeno od uzroka oblikovatelja ili zato što je napušteno od temelja ili zato što se razrješuje u dijelove. Ono što se zaista okreće prema samom sebi jer je nedjeljivo ne razrješuje se (ne raspada se), jer oblik samog sebe ne biva ostavljen od uzroka oblikovatelja, a jer u samom sebi ostaje nikad nije napušten od temelja.

[...]

Knjiga 10

Poglavlje 1

Prvi dokaz: kao što je krajnje u poretku tijela ono nepropadljivo, tako je i krajnje u poretku umova

Jer je poredak tijela ispod poretka razuma i o njemu ovisi, poredak tijela slijedi poredak razuma, kao što trag stope slijedi samu stopu, a sjena tijelo. Stoga isti onakav poredak kakav vidimo među tijelima, gotovo isti takav moramo naslućivati i u umovima. Vidimo da u poretku tijela uzvišeno tijelo – najviše tijelo – sadrži u svojoj naravi sve moći onoga što treba učiniti, po kojim moćima, tako djelatnim i učinkovitim, priprema niža tijela za prihvaćanje različitih oblika. Zato različitim moćima svoje naravi i različitim oblicima svoga kretanja različito pokreće i oblikuje niža tijela, tako da se s pravom može reći da uzvišeno nebo sadrži oblike ostalih tijela, bilo činom bilo djelotvornom snagom. Za tijela koja slijede možemo potvrditi da su njemu podložna, tako da sama u nekakvoj prijemljivoj i nedjelatnoj moći posjeduju iste oblike i prihvaćaju ih stvarno (činom; actu). Takav se zaista čuva poredak, da što je uzvišenije tijelo ispod njega, tim više posjeduje djelatnu, a manje trpnu moć. Ono što je najbliže prvom prihvaća od prvog jedinog i trpi (podnosi), a djeluje u mnogima. Ono što je na stupnju koji slijedi još manje djeluje, jer već trpi s dvije strane, tj. od prve i druge. U sljedećem ono što je primio izljuje sve dotle dok ne dođe do neke najniže materije koja, jer uzima od svih viših, sama nikome ne dodjeljuje. Stoga u trpnoj moći posjeduje, doista, sve oblike koje slijedom prima od viših trpeći, a u učinkovitoj moći ne posjeduje nijedan (oblik). Isto smatraj i za umove čije počelo, Bog, posjeduje sve inteligibilne vrste jednim i vlastitim činom, koje svima dodjeljuje, a ni od koga ih ne prima. Umovi koji ga slijede sve od njega primaju i međusobno se tako odnose da um koji je viši dodjeljuje nižem one ideje isto kao svjetlost. Dakle, što je um viši, manjem je broju umova podložan, a većim brojem upravlja. Stoga trpi primajući od malo njih, a raspodjeljujući djeluje na više njih. Napokon, najniži um mora biti takav da bude suprotstavljen prvom njihovom početlu, da od svih uzima, a ničemu ne dodjeljuje, da prema svojoj naravi posjeduje one (ideje) u trpnoj moći, a nikakve u djelotvornoj, jer ne izljuje dalje ideje

u neki samo njemu podložan razbor. Jer u prvom postoji samo djelotvorna moć ideja, a u onima što slijede djelotvorna i trpna po poretku, a u najnižem umu trpna. Dakle, Bog drži poredak prvog neba: mijenu tijela koja slijede drže središnji umovi, mjesto najniže materije drži najniži razbor koji po svojoj naravi nekim slijedom činom prima sve inteligibilne oblike ili ih vidi; ali ne promatra stvarno sve istodobno, kao što i materija ne preuzima na sebe oblike tijela istodobno već tako da smjenjuju jedan drugog. Ta materija, jer ne nastaje iz neke već postojeće materije, po čemu potrebuje beskonačnog stvoritelja, stvorena je dakako ili potječe od samog Boga.

Razumljivo je da jednostavna moć postaje iz jednostavnog čina koji, jer proteže svoje djelovanje iznad djelovanja ostalih djelovatelja, sam stvara materiju koja drži posljednji stupanj u naravi. Ako sam Bog stvara materiju koja je ono najniže tjelesno, sam stvara i um koji je ono najniže razumsko. Ako je materija djelo od svih božanskih djela od Boga najudaljenije, umski rod uistinu je najbliži i ako ona postaje neovisno o umu, tim više može um postati neovisno o materiji. Ako krajnji razum ima takav poredak u rodu razumskih stvari kakav ima materija u rodu naravnih i ako materija ne može postati ni od jedne naravne stvari, slijedi da krajnji razum ne može postati ni od koje vrste razuma koja je u ovom rodu. Jer, ako takav razum ne zavisi ni od kojeg razuma istog roda ili mnogo izvrsnijeg, još manje treba smatrati da zavisi od roda naravnih stvari, a ponajmanje da zavisi od materije. Odatle slijedi da se krajnji um (postrema mens) ne izvodi iz materije i slijedi da je nepropadljiv. Naime, jer je poredak umova vrsniji od poretka tijela i jer se poredak tjelesnih stvari napokon spušta u vječnu materiju, iako se ta materija doista nikada ne kviri, tko bi bio tako bezuman da dopusti da poredak umova koji je postojaniji i božanskiji od tjelesnih poredaka naposljetku završi u pokvarljivom umu? Potrebno je, dakle, da je krajnji razum (ultimus intellectus) vječan. On se tako odnosi spram inteligibilnih vrsta kao što se prva materija odnosi prema osjetilnima. Materija se zaista ne kviri po nekom osjetilnom obliku tjelesnim kvarenjem, jer se po njemu oblikuje, niti se kviri po nekoj inteligibilnoj vrsti, jer je po njoj usavršena. Dakle, krajnji se um (mens ultima) ne uništava ni nekom inteligibilnom vrstom duhovnim kvarenjem, jer se po njoj usavršava, niti propada po nekom osjetilnom obliku zbog tjelesnog kvarenja. Um je naime na

prvom mjestu i nije podložan tjelesnim vrstama. Tjelesna kvarljivost ne prelazi u um kao što ni duhovna kvarljivost ne prelazi u materiju. Štoviše, ako duhovna žestina ne prelazi u um, još će manje zbog gustoće tijela u njega prijeći tjelesna žestina. Štoviše, ako tjelesna kvarljivost ne dodiruje tijelima podložnu materiju, još će manje okaljati um koji je od njih viši. Neka bude vječan najniži razbor (intellectus ultimus). No koji je taj? Taj je, tvrdim, ljudski razbor. Jer je razbor u nama, tko će posumnjati, jer ne možemo o razboru raspravljati osim kroz moć razbora? Kao što oko sunca prima svjetlo tek po nekom svom vlastitom unutar-njem svjetlu, tako i naša duša ne traži i obazire se na božanske razbore, nego tek po svom vlastitom razboru.

Ali kakav je ovaj naš razbor? Za to se više ne brinem. Kakav god da je, bit će vječan. Naime, viši su razbori bez sumnje vječni, ako je najniži vječan.

Ja stoga prosuđujem da je naš um krajnji, kao što se činilo i starim piscima, jer ne promišlja svoj predmet istodobno, nego naizmjenice u sebi okreće oblike kao Protej, razabire, u slijedu, kao što Mjesec koji je posljednji među zvijezdama naizmjenice mijenja svjetlost, dok druge zvijezde ne mijenjaju.

Neka je naš um, dakle, posljednji. Neka bude vječan. Jer je vječan, uvijek čezne za vječnim stvarima i ukoliko ga tijelo ne uznemiruje, one (vječne stvari) i doseže i njima se veseli kao svojim i domaćima. Ovo je naravno kretanje svake stvari, koje biva čim je uklonjena zapreka. Um ima vrlo sličnu granicu, jer je zaista posljednji, voli tjelesnu narav, kao bliskoj joj pristupa, oživljuje ju i njome upravlja.

[...]

Poglavlje 5

Sve ove napokon nadvisuje ljudska duša koja je ne samo u spoznaji već i rodu spoznaje slična nebeskim umovima. Razabire, naime, ova kao i nebeski umovi. Pri tom djelovanju ne sudjeluju niti kakvoća elemenata, a niti neko tjelesno pomagalo sastavljeno od njih. To znači, uz ostalo, da je narav ovog uma izvučena iz okova materije, jer joj je dodijeljeno djelovanje oslobođeno miješanja s materijom. Materija doista sprečava moć spoznavanja, što se vidi

iz toga što oblici pomiješanih elemenata biljaka koji su materiji bliski ništa ne spoznaju. I kod životinja oni dijelovi služe većini osjetila do kojih se manje uspinje gušća materija, kao što je glava, i ondje je osjetilo oštrije gdje je čišće pomagalo (instrumentum), a duh (spiritus) najuzvišeniji. Odatle vid, jer je čišći od ostalih, osjeća brže i oštrije i dublje nam usađuje određenja stvari. Stoga svime što je u svezi s vidom spoznajemo jasnije bilo što i nakon dugog vremena, nego ono što spoznajemo putem pokazatelja drugih osjetila. I u snovima se češće pokazuje ono što se vidi od onoga što se čuje. Materija ne prijeći samo moć spoznavanja nego i stvar koju treba spoznati. Stoga kad sama težina stvari pritišće osjetilo, osjećamo teško ili nikako. Oblici stvari nama se pokazuju prije svega i kao da kroz njih razumijemo materiju. Mi, osim toga, nužno o lišenosti zaključujemo (naslućujući) po vanštini kroz neki odnos s oblikom. Ipak ne spoznajemo sve oblike kroz odnos prema materiji, što znači da materija zavisi od roda oblika i da su neki oblici oslobođeni materije.

Ponovno, tada najjasnije i najpouzdanije spoznajemo stvari kad pomišljamo same pojmove stvari, neovisno o uvjetima materije. Ako je materija zapreka kako moći tako i objektu, iz toga slijedi da duša koja osjeća i zamišlja nije sastavljena iz materije, štoviše, da nije ni oblik podijeljen kakvoćom, ako samo u samoj spoznaji nastaje obostrano i čudesno jedinstvo i prožimanje između shvaćenog oblika i moći shvaćanja. Sve bi to spriječila dimenzija količine.

I ako nižim spoznajama zaključujemo da duša nije iz materije, tim više najvišom spoznajom, tj. razumijevanjem, možemo zaključiti da duša nije od materije, i da kao što spoznaje bez materije tako jest bez nje same, jer shvaća bez uvjeta materije i daleko je od njezinih strasti. Naime, ako bi ljudska duša bila takav oblik da se odnosi prema materiji kao prema svom izvoru, ne bi spoznavala ni jedan oblik osim po nekom odnosu prema materiji. Sada pak kao gospodarica materije podlaže je oblicima, dok samu dovodi u odnos spram oblika i, kao da je slična Bogu, vraća oblike koji slijede prvom obliku i samom Bogu. I u tome se ponajviše uzdiže iznad materije, što je uzdiže iznad nje same. I Bogu postaje najbliža jer sve oblike vraća u Boga.

Iz toga jasno proizlazi ono što već dugo istražujemo, to jest to da se razumska duša uzdiže iz svih tjelesnih oblika najbližija

Bogu, sve dotle da neki drugi ne može biti sličniji, jer ne može biti u materiji više neki drugi osim nje, jer se ovaj pojavljuje na samoj granici tjelesnoga.

[...]

Knjiga 14

Poglavlje 3

Šesti dokaz: jer duh nastoji da se sve dogodi

Pokazalo se da naš duh priskrbljuje onaj prvi Božji dar u svakom svom činu prema svojim snagama, što znači posjedovanje svega istinitog i svega dobra. Traži li onaj drugi (dar) ili nastoji da se sve dogodi, kao što je Bog sve? Nastoji na osobit način.

Pokazalo se da je život biljke, ukoliko je, gajeći sjeme, sklon tijelu; da je život životinje, ukoliko se umiljava osjetilima; da je ljudski život, ukoliko se o ljudskim poslovima savjetuje s razumom; da je život heroja, dok istražuje ono što je naravno; da je život demona dok promišlja ono matematičko; da je život anđela dok istražuje božanske misterije; da je Božji život dok sve čini milošću Božjom. Svaka ljudska duša iskušava sve ovo u sebi na neki način, premda svaka na drugačiji način.

I tako se ljudski rod trudi da sve bude, jer provodi život svih. Zadrživši se tome Merkurije Trismegist kaže da je čovjek veliko čudo i ono biće koje treba poštovati i kojem se treba klanjati, koje je spoznalo demonski rod, koji mu je kao po naravi srodan ili koji prelazi u Boga, kao da je i sam Bog.

Osim toga, što god je i koliko god je, istinito je. Ukoliko je zaista dobilo neku moć, poredak i iskustvo, i dobro je. Pokazali smo da duh iznad svega traži sve istinito i dobro. Dakle, traži sve stvari. Što drugo traži ako ne to da razum sve zna, a da putem volje u svemu uživa? Međutim, na oba načina nastoji učiniti da sve bude. Kao što osjetilo, npr. vid, ne razaznaje boje ako ne uzme na sebe oblike boja i ne postane jedno iz moći viđenja i iz čina vidljiva oblika ili iz zraka i svjetlosti ne postane jedno, tako ni razum ne spoznaje same stvari ako ne stavlja na sebe oblike onih stvari koje mora spoznati i ne postane jedno iz moći razumi-

jevanja i čina inteligibilna oblika, čije jedinstvo prati jedno djelovanje. Jer jedno djelovanje razumijevanja djelovanje je jednog i drugog.

[...]

Knjiga 15

Poglavlje 2

Osim toga, poredak naravi zahtijeva da bude čisto dobro i razumsko dobro; čisti razum i životinjski razum; čista duša i tjelesna duša. Na prvom mjestu je Bog, na drugom anđeo, na trećem razumska duša, a na četvrtom nerazumska duša. Dakle, ako negdje ne postoji oblik djelomice razumski, a djelomice životvoran, remeti se poredak naravi koji se sastoji u tome da je Bog čisto dobro, da je anđeo razumsko dobro, ali čisti razum, da je razumska duša životinjski razum, ali čista duša, jer samu sebe održava; i da je stoga nerazumska duša i nečista jer potrebuje tjelesnu potporu.

Jer bitak u sebi prethodi bitku u drugom i što je u sebi svojim savršenstvom razlijeva se u nešto drugo, tako je učinjeno da jest dobro u sebi, dobro u umu, um u sebi, um u duši, duša u sebi, duša u tijelu, i kao što je tijelo najvišeg neba u sebi, tako je i sve ostalo u njemu samom. I ako je čitav rod duše izvrsniji od tjelesnog roda, rod duše mora biti prostraniji nego tjelesni rod. I tako ono najniže od produševljenog životinjskog roda (*animalis generis*) nadvisuje ono najviše od tjelesnog roda i zato na čudesan način ono najviše produševljenog životinjskog roda nadmašuje ono najviše od tjelesnog roda.

Iz toga slijedi da razumska duša ne samo da ne ulazi u dubine tijela hranjenjem već prekoračuje i ono najviše tijela razumijevanjem. I pravo je: jer ono što je vrsnije treba manje ovisiti o lošijem, ali ne i obratno. Kao što su najniže duše kao obuhvaćene tijelima, a središnje su na neki način i obuhvaćene, ali i obuhvaćaju, tako one najviše sasvim obuhvaćaju tijela. Tijela ne obuhvaćaju sasvim ako ne prodiru iznutra i ako ga ne okružuju izvana. I kao što duša obilazeći površinu tijela uzima s visina razumski život, tako prodirući u ono najunutarnije tijela dodjeljuje svoj ži-

vot onom najvišem. Dok obilazi, a jer je od Boga, zadobiva djelatni um, a dok se smiruje u samoj sebi, posjeduje um. Dok prodire, jer se uvlači u duhove (spiritus), osjeća i pokreće; a jer se uranja u životne sokove, hrani i održava.

Ali vratimo se sveopćem (universalis) redu stvari. Možemo reći da je Bog oblik koji se ničega ne drži, niti oblikuje, niti je oblikovan, dok je nerazumska duša nasuprot tome oblikovana i oblikuje te prijanja uz nešto. Anđeo je pak oblikovan od Boga, ali se ipak ne drži za materiju niti je oblikuje. S pravom stoga između anđela i nerazumske duše postavljamo razumsku dušu, obdarenu nekom takvom naravi da nije vezana za materiju, ali je ipak oblikovana i oblikuje. Osim toga, čini se da se mora odobriti ona platonička razlika u Aviceninom *Metafizici*, a to je da u inteligibilnom (svijetu) treba napredovati od najvišeg inteligibilnog do mnogih razbora, kao od oblikovatelja do uobličljivih moći (vires formabiles) i prije svega od onog apsolutnog do drugih apsolutnih koji otuda nikako ne odstupaju. Zatim, do razbora koji malo naginju k osjetilnom, tj. prema onom osjetilnom kojim se mora upravljati izvana, tako da se njima čini da se na isti način dužnost izvršava izvana; treće, do razbora koji, koliko može biti u razumskoj naravi, naravno već naginju onome osjetilnom, tj. prema onome čime se mora upravljati iznutra životom i pokretom. Upravo tako je osjetilni svijet savršeno povezan s inteligibilnim svijetom i ono što je niže vrlo je lijepo i dobro raspoređeno po uzoru na ono što je više. Odatle slijedi četvrti stupanj, premda zasjenjen, kako neki smatraju kao čvor što veže umove s tijelima, a to je vrsta nerazumskih života koji, kako smatraju platonici, poput neke sjene prate umove što prolaze kroz to tijelo.

Ali vratimo se opet božanskome. Nitko, doista, ne može reći da Bog ne postoji. Sam pak bitak Božji nije određen nikakvom određenom vrstom bivanja, po kojoj bi bitak bio ovakav ili onakav, niti je Bog sastavljen iz zajedničke naravi bivanja, niti od neke pridodane različitosti, tj. od osobitosti bivanja. Dakle, sam savršeni bitak nije omeđen nikakvim granicama, jer postoji kao sasvim beskonačan, neizmjeran korijen, obuhvatitelj i roditelj svih onih koji imaju ovakav ili onakav bitak. Naime, čitav sklop – sastav – potječe iz jednostavnog izvora. Dakle, anđeli imaju bitak, ali svaki od njih posjeduje ovakav ili onakav bitak, tj. s ovom ili onom osobitošću u jednoj ili drugoj vrsti anđela.

Stoga bitak anđela nije beskonačan kao božanski. Ne sadržava više cjelovitu punoću čitavog bivanja, niti postoji kao čitav bitak, nego je zatvoren u jednoj vrsti stvari po kojoj je određen prema jedinstvenom načinu bivanja. Logično je da božanski bitak, koji nadmašuje ideje, tj. vrste po kojima razdjeljuje bitak stvarima koje potječu od njega samog, taj isti bitak predaje u vrstama i tako različitim vrstama dodjeljuje različite načine bivanja. Stoga se anđeoski bitak završava u anđeoskoj vrsti. Anđeoska vrsta koju nazivamo bit i koja je temelj takvog bitka jest na neki način beskrajna, ne doduše onako kao Bog, ali (ipak jest) jer ostaje sama sa sobom i čuva svu cjelovitost svoje vrste ne primajući u sebe ništa mimo (svoje) vrste i osobitosti vrste, jer se ne približava nijednoj nižoj naravi čijim bi se doticanjem okaljala. I ako se ova anđeoska bit ne bi razlikovala od Božjeg bitka, moglo bi se reći da je u beskonačnom i anđeoski bitak, jer ostaje u sebi samom i po sebi samom. Bitak zaista što je s obje strane beskonačan i sam po sebi osobitost je samog Boga. Isto tako, ako se njegov bitak ne bi razlikovao od biti, jer je bitak čin, zacijelo bi i sam anđeo bio čin. Jer je sudjelovanje samo po mogućnosti, anđeo ne bi sudjelovao ni u čemu drugom i bio bi posvuda vrlo jednostavan, što je primjereno samo Bogu. Tako je Bog posve beskonačan, jer postoji kao sam bitak i kao čitav i svaki bitak. Anđeo je konačan s obzirom na bitak, a beskonačan s obzirom na bit i na moć, pa na neki način i s obzirom na djelovanje: ne priječi ga prepreka ničeg lošijeg da svoju moć, kolika god bila, vježba putem djelovanja. Oblik tijela, kakva je racionalna duša, jer postoji kao neka određena vrsta, kao anđeo, ima i sam konačni bitak, a bit djelomice konačnu, a djelomice beskonačnu; beskonačnu, doista, jer nikada ništa ne izgubi što se odnosi na njegovu vrstu, ako je njegova narav doista životvoran i racionalan čin kojeg se nikada ne odriče, niti pak pušta da prođe; konačnu, jer prihvaća nešto pored svoje vrste, ili počela vrste, što znači ovo ili ono ili takvo stanje ili onakvo držanje ljudskog tijela po kojem nastaje životvorni oblik tijela i (po kojem se) ubraja među tijela. Bit ove duše, ukoliko je beskonačna, utoliko nadvisuje sposobnost tijela i vodi spoznajni život, a ukoliko je konačna, posjeduje sklad s tijelom i s njim vodi tjelesni život. U prvom su slučaju u naponu snaga i beskonačno djelovanje, a u drugom slučaju konačno djelovanje. Tjelesni je oblik prema bitku, biti, moći i djelovanju posvuda konačan; s obzirom na bitak, jer je bitak omeđen granicama određene vrste; s

obzirom na bit, kako stoga što u sebe prima najviše pripadaka povrh vrste tako stoga što ne čuva sasvim vlastitu životnu snagu; naime, njegova je narav učinkovito i životno djelovanje, ali ipak u tijelu podnosi patnju i propast; s obzirom na moć i djelovanje, jer se njegova moć uvećava i umanjuje, a svako se djelovanje proteže sve dotle dokle vode stanja (affectiones) subjekata i instrumenata. Takvi su svi oblici niži od razumske duše.

Nužno je da u naravi postoje ova četiri stupnja stvari, da se postupno spuštamo od onoga što je sasvim beskonačno, preko središnjeg pomiješanog do onoga što je posvema konačno. Ovo se stupnjevanje ne bi moglo nastaviti ako u inteligibilnom svijetu ne postoji konačno i beskonačno, kao Bog i anđeo, tako da su u osjetilnom svijetu njihove dvije prilike (slike; imagines) nešto na neki način beskonačno i nešto sasvim konačno kao što su razumska duša i bilo koji niži oblik; ona je doista oblik tijela, a nije tjelesna, a ovaj je i oblik tijela i tjelesan.

Vratimo se ponovno do onih stupnjeva. Bog posjeduje bitak od sebe, u sebi i za sebe. Anđeo ne posjeduje bitak od sebe, jer (ga posjeduje) od Boga, ali ga posjeduje u sebi i za sebe. Tjelesni oblik, kakav je razumska duša, ne posjeduje bitak od sebe, jer postaje od drugog, niti za samu sebe čuva toliko svoj bitak, jer njega samog dijeli s tijelom, ali ga ipak posjeduje u sebi, jer svoj bitak utemeljuje u biti sebe same i vlastiti je čin svoje biti, kao što duša sunca, prema platoncima, svijetli u sebe i rasvjetljuje sunce, ipak tako da ne izgubi vlastito svjetlo. Tjelesni oblik ne posjeduje bitak niti od sebe niti za sebe, a niti pak u sebi samom kao duša; tako je, naime, predan materiji da iz njega i materija postaje uređeni složaj u kojem se navlastito utemeljuje sam bitak, čiji je bitak čin, dok međutim njegov oblik nije navlastiti temelj samog bitka. Narav ne smije biti bez ovog poretka. Međutim, bila bi bez njega kad ne bi bila neki oblik tijela, ne tjelesni.

[...]

Poglavlje 4

Na koji način um pribiva tijelu

Zar se ova tako uzvišena duša povezuje s bezobličnom materijom bez međustupnja? Uvijek savršeni oblik sadrži unutar sebe ne-

savršenije oblike, kao što četverokut obujmljuje trokut. Razumska duša, ako posjeduje moć razumijevanja najizvršniju od svih, također posjeduje i moć osjećanja, hranjenja i upravljanja. Stoga je u moći razumske duše zatvorena duša koja osjeća i hrani, a također i oblik onih pomiješanih bića koja su lišena života. Materiji pristupa razumska duša, obdarena svim onim oblicima po svom obliku ili moći koja vrši izmjenu pomiješanih tijela bez života, najneposrednije prijanja uz bezobličnu materiju i u njoj uzrokuje spoj četiriju elemenata, dok dijelove materije povezuje u jedno i elemente svodi na pravu mjeru. Po svom obliku koji ima moć biljaka prijanja uz tijelo sastavljeno od materije i spoja elemenata i u tom spoju dodjeljuje kretanje u svaki dio mjesta koji se naziva život. Po vlastitom životinjskom obliku njima se prilagođuje i stvara duh (spiritum) kao osjetila. Razumskim oblikom upravlja ostalima. Stoga je oblik materije po svojoj najnižoj moći; po drugoj je oblik pomiješanog tijela; po trećoj oblik biljke; po četvrtoj je oblik životinje, štoviše oblik oblika. Iz ovoga slijedi da razumska duša oblikuje tijela više nego ostali oblici jer ih oblikuje kroz brojnije moći i oblikuje ih čišće, jer svojom stopom dotiče izbliza bezobličnu materiju, a glavom je izdaleka promatra. Kao što vatra iz četiri stupnja vlastite topline prvi (stupanj) izliva po hladnom drvetu, drugi zatim po već mlačnom, treći po prva dva već toplom, a četvrti po ovim trima stupnjevima povrh toga dodaje kojim odozgo svijetli, tako je i bit razumske duše nabijena s neka četiri stupnja, tj. pomiješanim, životnim, osjetilnim i razumskim. Prvi pridružuje materiji, drugi vezuje za prvi, treći prilaze drugom, a četvrti dodaje trećem kad se čini da kako prema čitavoj biti, tako i prema svim stupnjevima oblikuje materiju, premda s obzirom na bit doista čitavu oblikuje na isti način, a s obzirom na stupnjeve svagda na drugi način. Doista, prvi je stupanj oblik materije, drugi oblik pomiješanog tijela, treći je oblik životnog oblika, a četvrti je oblik svih tjelesnih oblika; po prva tri stupnja proizlazi djelomična duša, a kroz četvrti stupanj ostaje apsolutna, obuhvaća apsolutne oblike.

Nije čudno ako se u ovom njenom najvišem stupnju pojavi neka moć i djelovanje vrlo slično božanskom kojem onaj stupanj postaje najbliži zbog toga što biva najudaljenijim od materije, jer u nekolicini oblika pomiješanih tijela, zbog neke harmoničnosti srodne nebeskim tijelima, proizlaze neka moć i djelovanje udaljeno od elemenata od kojih je sastavljen nositelj onog oblika, ipak

u skladu s nebeskim tijelima kojima je slično po ustroju. I ne treba se čuditi da duša, iako je oblik tijela, ipak posjeduje neku moć koja joj nije zajednička s tijelom, jer anđeli ne proizlaze iz materije niti s obzirom na bit, a niti s obzirom na pripremanje za bit, nerazumske pak duše (proizlaze) i kroz jedno i kroz drugo.

Položaj razumskih duša mora biti središnji, jer su one središnje. Međutim, ne mogu nicati iz materije kroz bit, a da ne niču s obzirom na pripremanje iz materije. S obzirom na pripremanje doista izviru, a s obzirom na bit ponajmanje. Jer moć slijedi bit, nijedna anđeoska moć nije s tijelom zajednička. S druge pak strane, svaka moć životinje istodobno je osobitost duše i tijela jer u isto vrijeme zajedno s biti proizlazi iz materije, a moć razumske duše nalazi se u samoj njezinoj biti, dok silazi s visine zajedno s njom. I kad već duša na ovaj način svladava obujam tijela, u tijelu se ne nalazi, nego je u njoj samoj tijelo; ono ne obuhvaća njenu moć, ali ipak dodiruje nešto od neke moći, zbog toga što duša koja s obzirom na pripremanje ovisi o materiji na neki način pristaje uz tijelo sve dotle da svoje niže moći njemu prilagođuje nekakvim razmjerom i kroz njega i kao i u njemu svojevolumno djeluje.

Ne mora se smatrati čudnim da se razumska stvar povezuje s materijom, jer se drugačije ne može sačuvati naravni poredak. Postoji, naime, neki duh (spiritus), odijeljen od materije, razumski, nepropadljiv, kakav je anđeo. Postoji duh sjedinjen, nerazumski, propadljiv, kakva je duša životinje. Ova su dva duha odviše udaljeni. Ovi se nalaze u rodu samog duha i međusobno se razlikuju trima razlikama. Što je, dakle, među njima ono središnje? Ne neki duh koji je samo odijeljen. Takav ne može biti jer ako je odijeljen, potrebno je da bude razumski i besmrtn. Ne neki duh koji je samo razumski; za takav je duh, osim toga, potrebno da bude sjedinjen ili odijeljen. Ne duh koji je samo propadljiv jer je nužno da osim toga bude i razumski. Ne duh koji je samo odijeljen i razumski; on, dakako, mora biti i onaj koji je nepropadljiv. Naime, ako posjeduje to dvoje, posjeduje i razum jer će biti uzaludno, jer ne djeluje ni osjetilom ni hranjenjem, ako ne djeluje razumom. Ne neki duh, sjedinjen i nerazumski samo, jer je takav smrtn. Ne neki duh koji je samo sjedinjen i besmrtn: taj, naime, posjeduje s anđelima zajednički i besmrtni život i zajedničku razumnost. Ne neki duh sjedinjen, razumski i nepostojan, jer ako posjeduje zajedničku razumnost s anđelima koja je neki odraz samog života u njoj samoj, posjeduje i zajednički život.

Stoga je nužno da je u tijelu neki središnji duh između ovih krajnjih, koji bi bio razumski i nepropadljiv, koji bi se slagao i s jednim i s drugim jer je duh, razlikovao bi se od anđela jer je sjedinjen, razlikovao bi se od životinje jer je razumski. Složio bi se s anđelom jer je besmrtn, a sa životinjama jer je sjedinjen. Štoviše, jer je nužno da između ovih krajnjih bude sredina koja je podjednako udaljena i od jednog i drugog i ima udjela i u jednom i u drugom, nužno je da bude neki duh koji je djelomice odijeljen, razumski i vječan, a djelomice sjedinjen, nerazumski i nepostojan. Takav je ponajviše ljudski duh na čijem su vrhuncu ova prva tri uvjeta, na najnižem dijelu tri koja slijede, u sredini su međusobno pomiješani svih šest i prema glazbenim su mjerama, kako kaže Platon, svedeni na pravu mjeru.

[...]

Poglavlje 7

Drugi dokaz: jer čovjek razumijeva

Aristotel tvrdi da je čovjek živo biće (animal) sastavljeno od tijela i uma. Ako je, doista, u prvoj knjizi *Nikomahove etike* odlučio raspravljati o navlastitoj čovjekovoj sreći koja je zasnovana na navlastitom čovjekovom djelovanju, u desetoj knjizi kaže da je čovjeku navlastito djelovanje razumijevanje, jer biva po umu koji nam je svojstveniji nego osjetilo i koji je najviši dio duše. Tome dodaje da smo mi um ili da smo barem ponajviše um, premda tvrdi da smo sastavljeni. Kao da je um čovjekov najnaravniji oblik. U prvoj knjizi *O duši* kaže da se prije mora reći da čovjek razumijeva po razumskoj duši, nego da sama duša razumijeva. Tu Averroes tvrdi da razumijevanje kao i osjetilo pripadaju čitavom složaju. Svatko iskušava u samom sebi da nešto razumijeva, a to ne čini nikako drugačije osim razumom. Na koji bismo način mogli istražiti narav razuma ako sami sebe ne bismo razumijevali? I kad se već zbog naše prosudbe više služimo razumom nego maštom, koja često dobiva poticaj od drugdje, razum nam je srodniji i naravniji nego mašta.

Ako bi averoesovci bili upitani što je to što u pravom smislu riječi razumijeva, kad i Aristotel i Averroes kažu da upravo čovjek razumijeva, odgovorili bi da to nije um; kod njih čovjek, naime,

nije um, nije misaona životinja jer ne posjeduje moć razumijevanja, već je nekakva nakupina iz uma i neke takve životinje, te da se djelovanje uma, a to je razumijevanje, dodjeljuje stoga samoj cjelini, jer se djelovanje dijela često običava pripisati cjelini. To je, doista, ludo. Prvo, jer se takva nakupina ne nalazi u nekoj pojedinoj vrsti, niti u pojedinom rodu, niti posjeduje jedinstvo kroz koje bi se složila u jednom djelovanju, kao što je razumijevanje. Zatim, jer se djelovanje dijela pripisuje cjelini, kad se taj ili sjedinjuje s drugim u jednu bit, kao kad kažemo da čovjek vidi jer vidi oko, ili se pak sjedinjuje u jedan bitak, kao kad kažemo da vatra grije zagrijavanjem koje proizlazi iz topline i oblika, koji je takav dio vatre da oblikujući materiju dovodi do jednog bitka drugi dio vatre ili se sjedinjuje u jedan učinak djelovanja, kao kad kažemo da duša zajedno s rukom vitla mačem, jer takvo kretanje od duše preko ruke prelazi na mač. Međutim, um se kod njih ne spaja u jednu bit sa životinjom niti se spaja u jedan bitak, kako je ustanovljeno, niti u jedan učinak djelovanja, jer razumijevanje nikada ne izlazi iz uma, čime bi se moglo nečim drugom posredovati mimo uma, niti se ispunjava putem nekog instrumenta. Iz ovoga su prisiljeni priznati, suprotno njihovom vođi Aristotelu, da se točno kaže da um razumijeva, a da neće biti pravo reći da čovjek razumijeva. Niti navode onaj uvriježeni primjer o nebu po kojem nebo katkad pokreće samo sebe, jer jedan njegov dio pokreće drugi, te da tako i čovjek razumijeva jer jedan njegov dio razumijeva. Takav primjer njima ne odgovara. Naime, pokret s nebeskog uma prelazi na nebo, a razumijevanje zaista od ljudskog uma ne prelazi na životinju, a ni obratno. Ali opet tvrde nešto isto tako smiješno, naime da je od nekolicine potvrđeno to da nebo razumijeva, premda razumijeva samo jedan njegov dio. Iako se to da nebo razumijeva rijetko čuje, a to da čovjek razumijeva čuje se uvijek, ipak, tko god bi to rekao, govorio bi glupo i lažno, osim možda ako ne smatra da se onaj um zajedno s nebom slaže u jednoj vrsti. Stoga, svi koji govore da ljudi razumijevaju po jednom umu, i to, doista, onom koji je odijeljen od ljudi, ne luduju manje nego oni koji bi rekli da svi vide pojedine stvari istim okom, od svih udaljenim. Napokon, kad su upitani zašto se za nas kaže da djelujemo po onome što čini odvojeni um, odgovaraju da, premda on nije onaj oblik od kojeg imamo to da jesmo, ipak od njega imamo to da djelujemo; ovaj je odgovor, doista, smiješan, jer dokazuje istim isto. Averoisti tvrde da postoji neka tijesna spo-

na između uma i mašte ovog živog bića, po kojoj čovjek biva jedan i onaj koji razumijeva, jer um crpe vrstu po kojoj razumijeva iz slike koju je mašta sebi oblikovala pomoću osjetila. Ako je, naime, vrsta oblik uma, slika je pravi oblik mašte i oni misle da iz toga slijedi da koliko se puta vrsta spoji sa slikom, isto se toliko puta um spoji s maštom. Smatraju da se vežu toliko puta koliko vrsta ovisi o slici. To, zaista, biva onoliko puta koliko čovjek nešto promišlja. Mi ne smatramo da je takva veza dostatna. Naime, na koji način inteligibilna vrsta može biti čvor kojim se mašta vezuje za um, koja je takva da je, tako dugo dok prijanja uz slike mašte kao uz pojedinačne temelje, pojedinačna i ostaje odijeljena od uma, a čim u umu postane općenita, već se udaljava od slika mašte? Stoga našu maštu za um nikada neće vezati vrsta koja ne može istodobno postajati i u jednom i u drugom.

U samom je umu neki čin razumijevanja, što nitko ne poriče; međutim, um običava razumjeti ono čega vrstu i sličnost posjeduje u samom sebi. Zato iz samog tog što um vrstu pomoću koje nešto namjerava razumjeti prima od slika mašte ne slijedi nikako da mašta nešto razumije, već da su ili ona sama ili njezine slike ili pak objekti shvaćeni. Svatko, dakle, tko tvrdi, povezujući um s maštom, da iz onih dvaju nastaje neko jedno koje razumijeva, ne čini ništa više nego to da iz jednog koje razumijeva i pojmljene stvari izvan uma razbircujući tvori jedno kao kad bi neko jedno koje vidi htio stvoriti iz vida i viđene stvari.

Možda bi pak netko htio da se, kao što iz vatre koja grije i ugrijanog zraka nastaje neko jedno koje grije, kad gorući zrak grije ruku, tako iz uma koji razumijeva i mašte – bilo one shvaćene bilo one vođene na neki način kroz razumijevanje – također ponovno rodi jedan čin razumijevanja kojim oboje razumiju stvar smještenu izvan mašte. Ako bi se to dogodilo, već bi onaj uzvišeni i odijeljeni um moć razumijevanja posredovao mašti, kao što vatra sa zrakom dijeli toplinu prije čina zagrijavanja nečeg izvanjskog. Tim više, jer se čin razumijevanja uvijek zatvara razumom i ne izlazi van, iz toga biva da razumnost ne može bez uma biti bilo kome predana. I tako bi um bio u ljudskom tijelu, kao i oblik, što upravo sada istražujemo. Ipak, ta povezanost ne može nastati, jer se razumnost ne ispunjava putem sredstva.

Napokon, da bi nepobitno dokazali da je razumnost zajednička onoj cjelokupnoj nakupini, ponovno dovode takvu svezu u središte da, kad mašta opaža neku sliku stvari, ona se odmah prima

u umu i u mašti se naziva priviđenjem i pojavljuje se kao pojedinačna i mnogostruka, a u umu se doista naziva inteligibilnom vrstom i čini se sasvim neograničenom i jednom, premda je ipak jedan i isti oblik koji, jer istodobno oblikuje i um i maštu, uzrokuje jedno složeno iz obojega, što se naziva čovjekom. Jer razumnost zaista slijedi inteligibilnu vrstu, a vrsta je pak oblik složenog, razumnost se pripisuje osobito tom složenom. Primjer te veze pokazuju u oku u kojem je vidni duh (spiritus visivus). Svjetlo, međutim, obojeno kroz sliku boje, prodire u vidni duh, a duh nazimjence prodire u svjetlo, gdje potpuno ista slika boje koja se nalazi u svjetlu svijetli u duhu i tako od svjetla i duha čini jedno.

Mi ćemo poreći da može biti da je sasvim isti oblik sadržan u vječnom i istodobno u najbližem i pokvarljivom subjektu. Tako, naime, svi oblici imaju različite načine bivanja, kao što su različiti subjekti u kojima su oblici sadržani. Oblik će, dakle, imati vrlo različit bitak u umu i mašti. Ondje, međutim, gdje su dva bitka vrlo različita, isto su tako različita i dva oblika koji su počela bivanja. Dapače, ako bismo dopustili da se isti oblik nalazi u oba bitka, razumnost, doista, ne bi bila zajednička, jer je razumnost samo ondje gdje su navlastita i najunutarnija počela razumijevanja. Ovo su, doista, dva (počela): moć razumijevanja i inteligibilna vrsta u svom posve apsolutnom vidu. U mašti, zaista, nema moći razumijevanja, a niti apsolutnog vida inteligibilne vrste. Dakle, onaj čvor (o kojem govore averoisti) neće dovesti do toga da čovjek razumije, kao što neće ni slika boje, premda se nalazi u svjetlosti i duhu, uzrokovati da bilo svjetlo bilo pak nešto skupljeno iz svjetlosti i duha vidi. Vidi, naime, samo onaj vidni duh u kojem je samom i moć viđenja, i slika boje. Niti nam dalje navodi primjer da taj skup razumije, jer mašta nudi razumu ono što on namjerava razumjeti. Tako će se, naime, slično uspostaviti neko živo biće od svjetlosti i duha koje će se nazivati vidnom životinjom (živim bićem) i utvrdit će se da ono čitavo vidi jer svjetlost pruža duhu ono što vidi. Dakle, neka se već jednom averoisti osvijeste i složte sa svojim Aristotelom da je ono po čemu nešto vježba vlastito djelovanje njegov navlastiti oblik i da je čovjekovo djelovanje – razumnost – navlastita uzročnica vrste, po kojoj se vrstom razlikuje u činjenju od djelovanja nerazumnih živih bića i da se tako razumom kao najunutarnijim oblikom vrste razlikuje u bivanju od nerazumnih duša.

Zar nije iz ovoga Aristotel pokazao da je duša oblik jer po njoj živo biće živi i osjeća? Čovjek, dakako, razumijeva razumom. I tako u ovom pitanju u kojem je istraživao počelo po kojem razumijemo napokon je rekao da je to počelo narav uma, govoreći da je razumski dio duše onaj dio kojim razumijemo. Što se tiče činjenice da se Aristotel služi množinom, upozorava na to da ne razumijeva nešto odijeljeno, već da baš mi razumijemo. I razum, sad djelatni sad moguć, smješta u samu ljudsku dušu. U drugoj knjizi *O duši* kaže da je ova definicija zajednička svakoj duši: „Duša je čin tijela fizičkog i organskog koji posjeduje život prema mogućnosti”, ili pak „duša je počelo življenja i osjećanja prema mjestu, počelo kretanja i razumijevanja”. Nadalje: „Duša je ono po čemu živimo, po čemu osjećamo i po čemu prvo razumijemo”. Iz ovih dvaju opisa kao silogizmom izvodi prvi. Jer silogizam ne smije nastati iz istoznačnih pojmova, slijedi da bi ona tvrdnja o činu posvuda značila isto, to jest naravan čin tijela, što i sam (Aristotel) tvrdi kad dodaje diobu supstancije u materiju i njezin oblik i u ono što se od njih sastoji. I kaže da je svaka duša onaj oblik koji je drugi dio sklopa. Po drugi put navodi da ondje gdje su moći razumijevanja, također su i moći osjećanja i kretanja. I kao što se trokut nalazi u četverokutu, tako se i životna duša nalazi u osjetilnoj, a ova u razumskoj. I premda kaže da je snaga razumijevanja odijeljena, tj. da se razlikuje i da je odvojiva od ostalih, kao što se ono što je vječno razlikuje od onoga što propada, ipak osim toga kaže da se razum razlikuje od ostalih, i to ili po subjektu, kako su mislili stari koji su, čini se, razum dodijelili glavi, ljutnju srcu, a strast jetri, ili da se radije razlikuje nekim načinom kao što se na istoj površini razlikuje udubljenje od ispupčenja. Osim toga, na prvom mjestu hvali one koji bi smatrali da je ljudska duša doista bestjelesna, ali da je ipak nešto (od) tijela, tj. da je takav čin u takvom podmetku (subjecto). U trećoj knjizi *O duši* kaže: „Jer razum nije odijeljen od tijela, trebat će istražiti bi li mogao razumjeti druge oblike odijeljene od tijela”. Očito to izlaže u drugoj knjizi *O prirodi*, gdje tvrdi da je ljudska duša naravan i odijeljen oblik, ali vezan (za materiju). Kaže da je, doista, oblik vezan za materiju, jer je granica ljudskog stvaranja, a mislim da kaže da je odijeljen oblik zbog razumnosti.

Ovo, zaista, niti o spoznajnoj duši niti o jedinstvenom umu ne može biti točno shvaćeno. U dvanaestoj knjizi *O božanskom (Metafizike)*, gdje poriče da oblici prethode svojim materijama, do-

pušta ipak da poslije materije slijedi onaj oblik koji je razumska duša i jasno pokazuje da je i naša duša oblik tijela i da s tijelom započinje i nikad ne prestaje.

Ove riječi (Aristotelove) ne mogu se primijeniti na averoistički um, koji će radije biti uvršten među pokretačke nego među oblikovne uzroke i koji prethodi ljudskom tijelu te koji se ne veže za naše tijelo od samog rođenja. To je suprotno onom poretku kojim se Aristotel služi u šesnaestoj knjizi *O životinjama*, gdje nam pripisuje razum od samog početka, premda onaj koji dolazi izvana. Teofrast i Temistije također priznaju da je razum od početka vezan za nas i da je usađen u našu dušu. Ako se kod Aristotela i čita da će ono što je rođeno biti podložno kvarenju, to se ne odnosi na dušu koja nije rođena kroz pokret, nego je stvorena u jednom trenutku. Istina je da se, prema Aristotelu, sve što je započelo može pokvariti samo ako je takvo po svojoj naravi; ipak bi se i to uvijek očuvalo Božjom moći jer je proizašlo od Boga bez onog srednjeg što je otkrio Pitagora, a Platon potvrdio. Da je oduvijek postojalo rađanje ljudi, sada bi postojalo nebrojeno mnoštvo duša dok su god u istoj vrsti. Vrste, zaista, ne mogu biti beskonačne. Za stvari koje su duhovne i iste vrste peripatetici pokazuju da mogu biti nebrojene, time što se u zraku stvaraju nebrojene slike iz topline i svjetlosti. Ima filozofa koji smatraju da nije bilo uvijek rađanja ljudi. Ostavljam ono pitagorejsko mišljenje, tj. da je rađanje vječno i također da je vječan i određen broj duša koje se izmjenjuju u tijelima.

Poglavlje 8

Treći dokaz: jer čovjek samog sebe slobodno pokreće

Platonici i svi peripatetici slažu se u tome da čovjek pokreće samog sebe i da su ljudska djelovanja raspoređena tako da je čovjek koji djeluje sam gospodar svog djelovanja. Slažu se da čovjek djeluje razumski, razmišljajući na određeni način prije nego što se nešto izvrši. Tvrde da čovjek prvo prima općenito (univerzalno) pravilo, zatim pridodaje posebno mišljenje, a potom donosi zaključak na ovaj način: sve što je dobro mora se izabrati; ova je hrana dobra, dakle ovu hranu treba izabrati.

Prvi dio ovog dokaza dio je samoga uma, drugi dio može biti dio mašte, a na sličan način i treći. I kao što je u samom umu općenito pravilo prosuđivanja dobra, tako je u njemu samom općenito htijenje težnja za dobrim. U mašti može biti samo pojedinačnog mišljenja i pojedinačne težnje. Kad tvrde da čovjek samog sebe slobodno pokreće, ne podrazumijevaju pod tim sam um čije je svojstvo prije kretanje prema nekom djelu nego da bude pokrenut; ne podrazumijevaju ni samu životinju čije je svojstvo prije da bude pokrenuta i natjerana na djelo nego slobodno djelovanje; a u isto vrijeme podrazumijevaju oboje. Jer ako oba i u isto vrijeme sačinjavaju neku vrstu i neku ljudsku osobu, um će biti životvoran oblik tijela. Inače se nigdje neće otkriti ništa što bi samo sebe slobodno pokretalo, nego će neki um, srodan životinji, tjerati ovu na pokret, kao što neka silovitost, usađena kamenu od onoga koji ga baca, tjera kamen u visinu. I ime slobode bit će izmišljeno isto kao što je izmišljena ljudska osoba.

Međutim, kako je jedan um postavljen (kako to hoće Averroes), što god odgovorio na upitano ili će biti nelogično, ili će, doista, nama odgovarati, a Averroesu ponajmanje. Ili nas, naime, onaj um pokreće po naravi, pa će tada zacijelo pokretati neprestano i na sličan način kao što će razum(nost) pokretati nebo; naime, pripisuju nam onaj (um) kao što nebu pripisuju razum(nost). Ako nas onaj um pokreće voljom, ili će nas tjerati njome i tako nikada nećemo biti slobodni i ništa neće biti u poretku stvari što bi se slobodno kretalo, ili ako će nas um uvjeriti, dopustivši da to bude tako, upitao bih se na koji način ja, dakle spoznajno živo biće, prihvaćam onaj nagovor do kojeg ne mogu doći nikako drugačije nego putem razumnosti i razumijevanja. I tako je očigledno da posjedujem vlastitu razumnost, osobito jer je potrebno, ako se slobodno krećem, da je ista supstancija ona koja uvjerava i pokreće i ona koja se uvjerava i koja se pokreće, inače će ime slobode biti isprazno.

Ali do istog možemo ponovno doći nekim drugim putem. Jer smo otkrili da je ovo živo tijelo vrlo često pokrenuto umom, i to posebno u onim djelovanjima koja prema prethodećoj odluci na vrlo dobro uređen način vode do razumskog cilja, prije nego do tjelesnog, pitamo se pokreće li um tijelo naravnom vezom svoga bivstva s bivstvom tijela ili naprosto zapovijedanjem. Ne čini se da to čini samo zapovijedanjem, jer to neće učiniti drugačije nego uvjeravajući i naređujući mašti da sama pokrene dijelove tijela.

A sama će ih pokretati samo ako se složi (s umom). Međutim, razum vrlo često pokreće tijelo protiv volje mašte i osjetila, dok se težnja osjetila opire. I tako pokreće dijelove tijela po nekoj naravnoj vezi svoga bivstva, i to više posredstvom bitka negoli naređivanjem. Zatim ako u većini slučajeva (um) pokreće dijelove (tijela) protiv težnje mašte, pa i onda kad je mašta sama ponajmanje uvjerena, um čas zaustavlja, a čas pokreće dijelove tijela i to čini iznutra i po istom poretku po kojem mašta običava pokretati, tko ne bi vidio da ona spoznajna duša tada (kao da) prestaje djelovati i kao da je suvišna, jer um izvršava njezin posao? I tko ne bi vidio da um, doista, načinom naravnog oblika pokreće (dijelove tijela). Jer je narav unutarnje počelo kretanja i mirovanja. I jer u dijelovima tijela stvara izvanjski pokret, tim će više moći stvoriti unutarnji pokret u životnim sokovima koji se mogu lakše pokrenuti. Pokrećući životne sokove uskladit će njihove kakvoće za hranjenje. Tim će više moći uzvitlati duhove (spiritus) koje pokreće i na najmanji dah. Dok će iznutra usklađivati duh, u duhu će pokretati osjećaj.

Zašto su nam potrebne dvije duše, razumska i spoznajna, jer jedna dostaje, a um može isto tako razumijevati i osjećati kao što spoznajna duša može osjećati i hraniti? Dakako, um može i hraniti jer ne djeluje samo kao životan, nego provodi kretanje i djelovanje elemenata. Zacijelo, u nama postoji neka moć koja nekim općenitijim pojmom razmatra sam bitak ili biće i razum negoli je osjetilno i neosjetilno i koja može po volji uspoređivati nešto inteligibilno s nečim osjetilnim; koja može uspoređivati sve pojedinačno i sveukupno inteligibilno s pojedinačnim i sveukupnim osjetilnim, iz čega biva da ista moć spoznaje sve to.

Jer osjetilo ne doseže ono osjetilno, niti pak opaža išta što bi bilo zajedničkije od univerzalnog roda onoga osjetilnoga, a ni mašta ne poznaje ono opće, ta će moć biti um sam. Stoga će u bivstvu uma biti moć odijeljena od svega osjetilnoga, kao i u mašti koja bi, zasigurno, mogla zadobiti ime izvrsne mašte i razumskog osjetila (sensus communis). Ondje gdje je moć osjećanja, ostvaruje se i čin osjećanja, a ni duh ne nedostaje, u kojem se ili izražavaju tjelesne strasti ili isijavaju slike kakvoća. Bistar je duh, međutim, podložan umu, dostajući za zadatak osjećanja, i stoga ona izvrsna mašta koja se nalazi u bivstvu uma utisnuta u duh mozga spoznaje, utisnuta u duh očiju vidi, dok iz jednoga izvora raspršuje mnoge moći.

Naime, ako kod Averroesa tjelesna mašta služi razumskom bivstvu u ostvarenju spoznajnog čina, zašto i nama duh koji prati tjelesnu maštu ne bi služio istom bivstvu uma za izvršenje čina te mašte koja prati razumnost? Ako zemaljski dijelovi tijela primaju pokret od uma i posreduju ga onom vanjskom, što priječi da vatreni duhovi, rasvijetljeni nazočnošću uma, ne pruže mašti slike tijela koje dolaze u susret? Zašto su u istom bivstvu uma smještene moći razumijevanja, osjećanja i hranjenja u kojemu se također nalazi i cjelokupna moć slobodnog djelovanja i kretanja? Naime, kad namjeravamo nešto učiniti pomoću razuma, u nama nužno prethodi ono promišljanje koje smo prije opisali. To promišljanje, ako bude razasuto po mnogim bivstvima, kao po osobama, neće se moći ostvariti kao čin.

Naime, nužno je da se svaki učinak svede na jedan prvotni uzrok u kojem su sakupljeni čitava sposobnost djelovanja i razlog. Razlog ljudskog djelovanja nalazi se u ovom promišljanju. Čitavo promišljanje zatvoreno je u naravi uma koji po svojoj naravi dostaje kao počelo ljudskog djelovanja, i to kako stoga što je u njoj i čitavo promišljanje, tako zato što se njoj samoj pokoravaju dijelovi tijela; oko, jezik, ruka, noga, tako jednostavno, tako brzo, tako postojano prihvaćaju i slijede pojedine zapovijedi uma da je nevjerovatno da um nije njihov vlastiti oblik i srodni upravitelj.

Poglavlje 9

Četvrti dokaz: jer se moći duše naizmjenice čas sprečavaju, a čas pokreću

Koliko se jedna narav, imajući dvije različite moći djelovanja, odviše kreće prema činu jedne, toliko više odstupa od čina druge. Jer uzvanici jedva mogu dobro čuti liru i istodobno kušati jela. Jer da vrlo pažljivo kušanje jela ne zaprječuje slušanje, tvrdili bismo da one dvije moći nisu moći jednog, nego dvaju bivstava. Čin hranjenja i vrlo snažnog osjećanja koči ljudsku razumnost, i obrnuto. To znači da je razum moć iste naše duše čija je moć hranjenje i osjećanje.

Na ovo će odgovoriti sljedbenici Averroesa da su osjetilo i mašta dvije moći naše duše i stoga jedna drugu koče. I kad čin mašte prestane zbog prevelike pozornosti (zaokupljenosti) osjetila, tada

je oslabljen čin uma, ne zato što se um nalazi u istoj duši u kojoj su mašta ili osjeti, nego zato što u stvaranju i viđenju ideja ostaje bez pomoći mašte.

[...]

Knjiga 18

Poglavlje 3

Pravo središte svijeta jest Bog, kao što smo razložili u knjizi *O ljubavi*, jer je jedan, jednostavan, postojan i u svima, a sve ostalo višestruko, sastavljeno i pokretljivo okreće se vječno oko njega naravnom težnjom. Tako je Bog središte svega, jer je tako u svima da se u svakoj stvari nalazi dublje nego što se ona nalazi u samoj sebi. Također je i obod svijeta, jer opstojeći izvan svega tako nadvisuje sveukupnost da neizmjernim dostojanstvom nadmašuje najviši vrh bilo koje stvari. Isto tako, ukoliko je najmanji od svih po količini (ako je pravo reći), utoliko je najveći od svih po moći. Kao središte je, doista, u svima, a kao obod je izvan svega. Tvrdim da nije u svemu zatvoren, jer je i obod. Također nije ni isključen iz svega, jer je i središte. Što je dakle Bog? Bog je, da tako kažem, duhovni krug čije je središte posvuda, a obod nigdje.

I ako to božansko središte u nekom dijelu svijeta posjeduje neko zamišljeno ili jasno sjedište djelovanja, najsnažnije vlada u središtu stvari, kao što kralj vlada u središtu države, srce u središtu tijela i sunce u središtu planeta. U sunce je dakle, što znači u treću i središnju bit stvari, Bog postavio svoje skrovište. Skrovište, kažem, svoje moći koju češće treba pokazivati. To je Bogu primjereno sjedište, ne utoliko što je vrsta duše, nego zato što je središte božanske države, javna blagajna i skladno vladanje gradskih dijelova. Vrlo smo često izjavljivali da je ljudska duša središte stvari. U ovom će području naročito djelovanje Božje češće prevladavati. Takvo je stvaranje. Stvara, dakle, neprestano ljudske duše. Neprestano stvara, jer je doista postojano središte. Jer je obod koji opasuje obod svijeta, stvara ljudske duše (kao što bi rekli platonici) na neki način na obodu svijeta. I ponovno, jer je središte, jest i ono najviše od stvari; jer je ono najviše, izljuje pojedinačno, i to čas pojedince pojedinačno jedanput od početka

stvari, a čas sve ukupno svakodnevno, kako stvarajući dušu koja je središte stvari izljuje sve iz svog vlastitog krila, što se sve zajedno slijeva u središte.

Rječnik važnijih termina

<i>angelus</i>	anđeo
<i>anima</i>	duša
<i>anima mundi</i>	svjetska duša
<i>anima rationalis</i>	razumska duša
<i>anima sphaerarum</i>	duša sfera
<i>animal mundanum</i>	svjetska životinja
<i>ascensus</i>	uspon
<i>circulus spiritualis</i>	duhovni krug
<i>descensus</i>	silazak
<i>inquinatio corporis</i>	tjelesno onečišćenje
<i>intellectus</i>	razum, razbor
<i>machina mundi</i>	svjetski stroj
<i>mens</i>	um, duh
<i>moles corporis</i>	tjelesno breme, tjelesna olina
<i>nodus divinus</i>	božanska sveza
<i>oculus mentis</i>	umsko oko
<i>ordo</i>	poredak, red
<i>providentia</i>	providnost
<i>qualitas</i>	kakvoća
<i>sensus</i>	osjetilo
<i>sensus rationalis</i>	razumsko osjetilo
<i>species intelligibiles</i>	inteligibilne vrste
<i>spiritus medius</i>	srednji duh
<i>unitas</i>	jedinstvo
<i>vinculum naturae</i>	sveza naravi
<i>vis motrix</i>	pokretačka sila (moć)
<i>vis seminaria</i>	sjemena moć

vita mundi
vitalis
vivificus

život svijeta
životan
oživljavajući, životvoran

Mihaela Girardi Karšulin

Giovanni Pico della Mirandola

1.

Giovanni Pico della Mirandola rodio se 24. 2. 1463. u Mirandoli od oca grofa Gian Francesca della Mirandole i majke Giulie Boiardo. Otac mu umire rano (1468), a majka preuzima brigu oko školovanja. Godine 1477. boravi u Bologni gdje po želji majke studira kanonsko pravo. Nakon majčine smrti (1478) napušta taj studij i posvećuje se filozofiji. Godine 1479. u Firenzi upoznaje A. Poliziana, Marsilia Ficina i Girolama Benvenija. Studij filozofije nastavlja u Ferrari (1479–1480), gdje upoznaje Savonarolu. Tom razdoblju pripadaju talijanske i latinske Picove pjesme. Od 1480. do 1482. boravi u Padovi, gdje studira filozofiju Aristotela i njegove arapske komentatore. Godine 1484. u Firenzi se povezuje s Lorenzom de Medicijem i Platonskom akademijom, želi napisati djelo u kojem bi pomirio Platonovu i Aristotelovu filozofiju. Godine 1485. piše poznato pismo, kritiku humanista: *De genere dicendi philosophorum* Ermolau Barbaru. Nakon boravka u Parizu (1485) i avanture u Arezzu (1486) odlazi u Perugiu gdje raspravlja s Eliom del Medigom. S Flavijem Mithidratom studira kabalu, proučava Kuran i kaldejska proroštva. Objavljuje *900 teza* u Rimu i poziva na opću filozofsku raspravu. Rasprava, međutim, za koju

je Pico predvidio kao uvod, spis *Oratio de dignitate hominis* nije odobrena, i trinaest od 900 teza je osuđeno. Pico u svoju obranu piše *Apologiju*. Ipak, godine 1487. osuđene su sve teze. Godine 1488. odlazi na put u Francusku, ali biva na zahtjev Pape uhićen i zatvoren. Pušten je na intervenciju francuskog kralja Karla VIII. Vraća se u Firenzu i piše *Heptaplus*, simboličko tumačenje knjige *Postanka* i komentare *Psalmima*. Pod značajnim je utjecajem Savonarole. Godine 1492. izdaje spis *De ente et uno* i odlazi u Ferraru, piše *Disputationes adversus astrologiam* koje njegov nećak izdaje postumno. Umire 17. 11. 1494. u Firenzi.

Giovanni Pico della Mirandola jedan je od najznačajnijih renesansnih novoplatoničara firentinske Akademije, no ujedno slojevit i kontroverzan mislilac. Njegovo djelo određeno je kako u suprotnosti prema humanističkom interesu za *litterae*, pristajanjem uz „barbarske“ filozofe i filozofije antike i srednjega vijeka (Albertus Magnus, T. Akvinski, Duns Scot, Averroes), tako i isticanjem posebnog mjesta i slobode čovjeka u cjelokupnom stvaranju. Iako bitno određen vizijom jedne sinkretističke teologije u kojoj srastaju kršćanski, kabalistički, hermetički i magijski impulsi, Pico se strastveno suprotstavlja ideji astrološke determiniranosti i znanosti astrologije. Neki autori vide u Picu ponovni procvat skolastike, drugi pristalicu averoizma, treći opet eklektičara. Iz suvremenog horizonta teško je utvrditi jedinstvo takvog renesansnog mišljenja (koje se u osnovi pokazuje ipak kao religiozno i teološki usmjereno). Stoga je možda najprimjerenije intepretaciju usmjeriti na središnje ideje pojedinih spisa koji za Pica važe kao najznačajniji i koji su povijesno imali najviše odjeka.

2.

Nasuprot humanističkom oduševljenju za *litterae* (po kojima se čovjek jedino izdiže nad životinje) u kojem se prevođenje (na latinski) pokazuje kao kreativni interpretativni čin u duhu jezika – Pico se humanističke *litterae* ukazuju kao prazni formalizam u kojem je izgubljena volja za istinom i istinskim životom. U pismu Hermolau Barbaru *De genere dicendi philosophorum* ističe Pico da se filozofija odnosi na stvari same i da je ukras riječi za nju irelevantan. U pismu Pico insistira na značenju srednjovjekovnih filozofa i filozofije uopće jer čast i slava pripada filozofiji koja ras-

pravlja o principima ljudskih i božanskih stvari, a ne školama gramatičara gdje se djeca poučavaju o mitološkim i literarnim temama. U osnovi to je polemika protiv pukog ukrašavanja pri kojem izmiče ono što je za mišljenje bitno. Iako briga oko literarne forme čini čovjeka profinjenim, odsutnošću filozofije, odnosno stvari koju filozofija intendira, čovjek više (ili još) nije čovjek. Pico se, doduše, u osnovi slaže s Barbarom u tome da oblik, a ne materija određuje stvar (mišljenja), ali oblik retoričke i pjesničke vještine drukčiji je nego oblik filozofije do kojeg mu je stalo. Ovim isticanjem filozofije nad retoriku pokazuje Pico svoje neodobravanje humanističkog pojma filologije kao filozofije. Onima koji u tematici humanizma vide „novu“ mišljenje koje određuje novi vijek (Grassi) taj stav može značiti samo vraćanje srednjovjekovnoj metafizici. I uistinu je Picova intencija sinteza, a ne kritika antičkog i srednjovjekovnog mišljenja.

3.

Rasprava *Oratio de dignitate hominis* u kojoj Pico tematizira položaj čovjeka u svijetu najpoznatije je njegovo djelo. Viziju čovjeka koju je tu Pico izložio Burckhard ocjenjuje kao jednu od najplemenitijih oporuka renesanse. Njome se najčešće argumentira tumačenje renesanse kao anticipacije novovjekovne ideje individualizma i subjektivizma. Govor o dostojanstvu čovjeka zamislio je Pico kao uvod u opću filozofsku raspravu koju je želio sazvati povodom svojih 900 teza. Govor započinje hermetičkim citatom koji čovjeka određuje kao čudo (magnum miraculum est homo). No Pica ujedno ne zadovoljavaju određenja čovjeka koja govore o njegovoj spoznajnoj izvrsnosti nad prirodom (rex inferiorum sensuum, naturae interpres, mundi copula i dr.) i on čovjekovu izvrsnost izlaže mitskom pričom o stvaranju. Pri kraju stvaranja svi su već arhetipovi bili upotrijebljeni kad je Stvoritelj odlučio da napravi čovjeka. Ništa svojstveno, različito od drugih bića nije moglo biti dodijeljeno čovjeku. Stvoritelj je stoga odlučio da čovjek dobije ono što nema nijedno drugo biće, slobodu izbora, odnosno neodređenost. Čovjek nije ništa unaprijed određeno, nego je ono što po vlastitoj volji sebi odredi kao cilj. Stoga se on nalazi u središtu svijeta, tj. u mogućnosti je da sve sagleda kako bi sebi odredio granice i ciljeve. Ljudska mogućnost egzistencije seže od vegeta-

tivne tuposti do nebeske spiritualnosti. Ipak o slobodi kao samoodređenju u suvremenom smislu tu ne možemo govoriti, nego prije o neodređenosti ili slobodnom izboru, jer mogući ciljevi čovjeka nisu njegovi vlastiti projekti, nego su unaprijed dani u rasponu od vegetativnog do božanskog. U tom rasponu čovjek odabire što će biti i čemu će se primjeriti, ali nema nikakve sumnje u to što je uzvišenije ili čemu se čovjek *treba* prikloniti. Čovjek je sin Božji i treba odbaciti sve osrednje te težiti za najvišim. Ono najviše je pak težnja najuzvišenijem Božanstvu. Put k njemu određuje Pico u sintezi filozofskih, religioznih i kabalističkih učenja. Pretpostavka postizanja čovjekova cilja odricanje je od svjetskog i nebeskog i priklanjanje uzvišenom koje Pico u kabalističkoj tradiciji određuje kao Seraf, Kerub i Prijestolja, tj. ljubav, um i prosudba (charitas, intelligentia, iudicium). To predstavlja (zadati) temeljni ljudski stav prema onome što jest – otklon od niskog i osrednjeg ili očišćenje od prostog i priklon uzvišenom. Tradicionalnofilozofskom terminologijom formulirano, to je put od moralne filozofije koja svladava strasti i dijalektičke filozofije koja disciplinira razum preko prirodne filozofije koja znači spoznaju stvorenog bića do spoznaje božanskih stvari ili teologije kao krajnje svrhe. Pristigavši svrši, međutim, čovjeku ostaje otvoren put kojim je došao tako da on stalno silazi i uspinje se ljestvama kojima je došao k svrši – ili filozofira. Dostizanje čovjekove svrhe određuje Pico i kao *mir*. U opisu očišćenja, uspinjanja i dostizanja čovjekove svrhe rabi Pico vrlo različite filozofske teze, židovsko-kršćanske ideje te klasičnomitske i kabalističke usporedbe. Njegovu misao možemo odrediti kao bitno sinkretističku. U istom izvođenju poziva se Pico i na Heraklita i Pitagoru, na Platona i Aristotela, na starozavjetne tekstove i srednjovjekovne mislioce, čak i na astrološka učenja koja će kasnije strastveno osporavati. Sva ta učenja imaju isti istinosni dignitet i predstavljaju istinite korake Božanstvu.

Drugi dio rasprave polemičkog je karaktera. Ponajprije se Pico tuži na koristoljubivi, pragmatički i „materijalistički” duh svoga vremena koji prezire bavljenje filozofijom, a zatim brani svoj pristup filozofiji od objekcija. Filozofski je tu najzanimljivija obrana sinkretizma, tj. obrazloženje zašto se Pico poziva na tako mnoge i tako različite izvore i autoritete. Pristajanje uz jednu jedinu filozofiju smatra Pico uskogrudnošću i pristranošću. Poznavanje svega daje tek mogućnost izbora. Osim toga, svaki pravac sadrži

nešto istinitoga što ne sadrži drugi. Potrebno je čitati originalna djela, a ne samo komentare i tome dati i vlastiti doprinos. U filozofsku tematiku ubraja Pico i mističku matematiku, božansku aritmetiku za koju se poziva na Pitagoru, Platona i platoničare i koju izrijeком razlikuje od trgovačke aritmetike. Filozofiji pripada i magija koja predstavlja dovršenje prirodne filozofije, a koju Pico razlikuje od proklete magije demona koju naziva *goetia*. Pripadaju joj i stari hebrejski misteriji koji su se usmeno prenosili i koje je tek Ezra dao zapisati – tj. kabala u kojoj su sadržani gotovo svi kršćanski misteriji. U osnovi je Picovo obrazloženje sinkretizma dvojako: 1. Kada se radi o filozofskim autorima, uočava Pico mogućnost različitog, ali istinitog sagledavanja iste stvari ili istog fenomena. 2. Kada se radi o magijskim i mističkim učenjima, Pico utemeljuje njihovu istinitost u Božanskom porijeklu ili objavljenosti.

Govor o dostojanstvu čovjeka najpoznatije je i najčešće citirano Picovo djelo s obzirom na pojam slobode čovjeka koji je tu formuliran u priči o stvaranju čovjeka. Ipak, preciznije rečeno, tu se ne radi o slobodi u smislu samoodređenja budući da Pico čvrsto i unaprijed fiksira i vrednuje moguće ciljeve za koje se čovjek treba opredijeliti. Eksplicacija tih ciljeva, u vidu transcendiranja osjetilnog i predanosti sadržajima jedne sinkretističke teološke spekulacije kao i obrana od mogućih objekcija protiv tako postavljenog cilja, zauzima mnogo veći dio rasprave nego uvodne, ali nadahnute riječi o čovjeku.

4.

Picov *Govor o dostojanstvu čovjeka* napisan je prvenstveno kao uvod u *900 konkluzija* u kojima je Pico sakupio teze koje proizlaze iz duhovnog horizonta različitih mislilaca i koje su podijeljene prema porijeklu (npr. secundum Albertum, secundum Avenroem, secundum Avicennam itd.). Karakteristično je za Picovu sinkretističku misao da su uz teze filozofa ravnopravno postavljene magijske, hermetičke i kabalističke teze i da tek one zaokružuju njegovu viziju svijeta i stvaranja. Po Picu ne treba samo ujediniti misli različitih filozofa u cjelovitu sliku svijeta nego teorijski filozofski pristup i terminologija moraju biti upotpunjeni teorijskim i aktivnim magijskim i kabalističkim pristupom, kojim tek čovjek

stvarajući kao priroda sebe ostvaruje prema zamisli Tvorca i svojim najvišim mogućnostima. U tom horizontu Picova pohvala slobode čovjeka ne doima se više tako suvremenom, ali Picov pokušaj integracije kabalističkih spisa u kršćansko učenje i zaokruženi filozofski pogled na svijet imao je značajnu povijesnu ulogu u obrani židovskih spisa Johanna Reuchlina, značajnog njemačkog filozofa, filologa i humanista na prijelazu iz 15. u 16. stoljeće.

Iako pojam magije ima značajnu ulogu u Picovu filozofiranju, nije moguće sasvim jednoznačno odrediti što on podrazumijeva pod magijom. Pico razlikuje lošu, demonsku od dobre magije, a zatim dobru i dopustivu magiju određuje kao praktički dio prirodne znanosti što ujedno znači da je magija najviši i najvredniji oblik prirodne filozofije. Djelovanje maga određuje se kao povezivanje ili vjenčavanje neba i zemlje. Sva magijska i kabalistička djela principijelno se odnose na Boga koji ih omogućava. Djelovanje maga paralelno je djelovanju prirode koja stvara čovjeka. Da bi bila djelotvorna, magija mora biti povezana s Kabalom. Svojstvenost magijskog djelovanja jesu znakovi (characteres), svojstvenost kabalističkog djelovanja jesu brojevi. Kabala je nadređena (možda više od) magiji.

Za adekvatno razumijevanje tih Picovih stavova nedostaje, međutim, u potpunosti prikaz magijske prakse, tj. nedostaje prikaz onih uspješnih djelovanja koja bi Pico odredio kao legitimna magijska djelovanja. Nešto o tome možemo nazrijeti iz teksta *Apologije*, tj. obrane 900 konkluzija protiv objektivne službene crkvene kritike. Iz nje proizlazi da je dopuštena (ne-praznovjerna, ne-demonska) magija znanost koja nije objavljena, nego ljudski stečena. Ona nas, međutim, uvjerava u božanskost Krista utoliko što pokazuje da Kristova čuda nisu moguća prirodnom magijom. Magija nije apriorna, nego aposteriorna (tj. iskustvena) znanost koja pokazuje što sve mogu moći i djelotvornosti prirodnih uzroka (virtutes et activitates agentium naturalium) i njihove primjene (applicationes), a što ne mogu. Ta prirodna magija predstavlja činjjenje čudesnih djela (facere opera mirabilia) posredstvom prirodnih sila (mediantibus virtutibus naturalibus). Ona se prije svega razvila u Etiopiji i Indiji zbog mnoštva trava i drugih prirodnih stvari koje su djelatne u magiji. Stjecanje znanja u magiji određuje se kao *experientia* – iskustvo. Na mogući prigovor da tu znanost naziva magijom (koje bi ime možda trebalo rabiti samo u

smislu demonske magije) postavlja Pico retoričko pitanje: zar da je zovem geometrijom ili aritmetikom?

Ni iz ovih teza nije moguće sasvim jednoznačno utvrditi što Pico podrazumijeva pod magijom kao praktičkom prirodnom znanosti. Sigurno se, međutim, radi o *svrhovitom korištenju* prirodnih sila s nekom određenom namjerom i na temelju u iskustvu zamijećenih djelotvornosti. Retoričko pitanje – koje kao mogući drugi naziv za magiju predviđa naziv geometrija ili aritmetika – sugerira pomisao da se tu možda radi o proizvodnim umijećima koja se koriste matematičkim znanjima (graditeljstvo?). Spominjanje obilja trava kao preduvjeta razvitka magije navodi također na pomisao da se radi o planskom korištenju nekih prirodnih supstancija biljnog porijekla (možda u svrhu liječenja – farmacija?).

Ovo bi tumačenje moglo imati zaista suvremene konotacije jer bi upućivalo na to da Pico kao najviši oblik (prirodne) znanosti određuje znanost koja planski koristi sile prirode da bi proizvela predviđene ili planirane posljedice. U tom smjeru upućuje npr. i Picova teza da se čuda magijske vještine (mirabilia artis magicae) zbivaju ujedinjavanjem i odjelotvorenjem (per unionem et actuationem) onoga što kao sjeme (seminaliter) i odvojeno već postoji u prirodi.

Ipak se ta teza ne može smatrati i kao jednoznačno potvrđena. Pico govori, naime, i o aktivnosti i djelotvornosti znakova i figura (de activitate characterum et figurarum) u magiji i magiju podređuje kabali koja za Pica znači znanost o mističkoj moći brojeva. U tom smjeru treba shvatiti i tezu o magiji kao vjenčanju svijeta (maritare mundum) – dakako osjetilnog svijeta s nebeskim i intelektualnim svijetom.

5.

U predgovoru *Heptaplusa* izlaže Pico svoju strukturu cjelokupnog bića – svojevrsnu kozmologiju. Od starine (antiquitas) vrijedi da postoje tri svijeta. Prvi je nadsvjetski (ultramundanum) koji se zove i andeoski ili intelektualni svijet. Drugi je nebeski (caelestis), a treći onaj ispod mjeseca (sublunaris). Prvi je svijet svjetla i života, treći je svijet mraka i propadljivosti, a nebeski svijet u sebi povezuje i svjetlo i mrak, on je srednji. Ti su svjetovi povezani ne samo zato što svi ovise o jednom principu nego i zato što

je u svakom pojedinom sadržana cjelina. Pico daje i primjer: u sublunarnom svijetu toplina (calor) elementarna je kvaliteta, u nebeskom grijuća vrlina, u andeoskom ili nadsvjetskom ideja topline, u sublunarnom svijetu vatra je element, na nebu sunce, u nadsvjetskom svijetu serafski razum (seraphicus intellectus).

Pico dodaje, međutim, i četvrti svijet – čovjeka koji ujedinjuje elemente i duh (spiritus), vegetalnu dušu i životinjski osjet s razumom, andeoskim duhom i sličnošću Bogu. Time je čovjek određen kao manji svijet – minor mundus.

Pico, međutim, smatra da je u knjizi *Postanka* Mojsije najjasnije izložio to ustrojstvo svjetova i *Heptaplus* upravo predstavlja interpretaciju prvih odjeljaka knjige *Postanka* kojom Pico želi pokazati da Mojsije govori ili izlaže simboličku filozofiju o nevidljivom, andeoskom svijetu, nebeskom i sublunarnom svijetu i konačno o prirodi čovjeka. Podjela rasprave proizlazi iz sljedećeg principa: Prvo izlaže Pico u kojem se smislu knjiga *Postanka* odnosi na elementarni svijet – podijeljeno na sedam poglavlja prema sedam dana stvaranja, s time da je Bog sedmi dan stvorio subotu – ili mir. U drugoj knjizi također u sedam poglavlja tumači se knjiga *Postanka* prema nebeskom svijetu, u trećem prema andeoskom ili nevidljivom, u četvrtom prema ljudskom svijetu ili čovjeku. U petoj knjizi prati Pico tekst knjige *Postanka* u horizontu četiriju svjetova. Šesta knjiga posvećena je srodstvu (cognatio) svjetova, a svodi se na to da Pico u knjizi *Postanka* nalazi ideju Jednog, Trojstva i Krista. Sedma knjiga, u skladu sa sedmočlanom podjelom spisa u cjelini i pojedinih knjiga posebno koja prati strukturu *sedmodnevnog* stvaranja, posvećena je *sabatu* svijeta, miru stvorenja, odnosno sreći i vječnom životu. Sreća, određena kao najveće dobro, povratak je svake stvari svojem principu i čovjeku je omogućena po krštenju i Kristu. Pico stoga relativizira zakon, tj. Stari zavjet, a stvorenost čovjeka na sliku Božju tumači kao čovjeka koji je nasljednik Božji i sunasljednik Kristov. Nakon sedam knjiga *Heptaplusa* slijedi dodatak, tj. kabalistička interpretacija prve riječi knjige *Postanka*: *Bereshit* (in principio).

Specifičnim povezivanjem i redupliciranjem slova dolazi Pico do toga da *bereshit* znači: Pater in filio, et per filium principium et finem sive quietem creavit, caput, ignem et fundamentum magni hominis, foedere bono (Otac je u sinu i po sinu dobrim savezom stvorio princip i svrhu ili mir, glavu, vatru i temelj velikog čovjeka).

U osnovi izlaže Pico u *Heptaplusu* dvoje – da je Mojsijevo izlaganje o stvaranju jedinstveno s filozofskim tezama, prije svega s Platonovim i – da je već u knjizi *Postanka*, ako je se protumači kabalističkim pristupom, a kabala je sa svoje strane također dio (u početku nepisane, usmene) Objave, utvrđen i najavljen dolazak Krista.

6.

Kao jedna od osnovnih značajki Picova filozofiranja uvijek se navodi njegova težnja za pomirenjem Platonove i Aristotelove filozofije, po čemu je dobio i naziv *princeps concordiae*. Djelo, međutim, u kojem je namjeravao izložiti i obrazložiti slaganje Platonove i Aristotelove filozofije smatra se da ili nikada nije napisao, ili da je izgubljeno. Pritom se previda da jedna kratka Picova rasprava s naslovom *De ente et uno* obrađuje upravo taj problem. U njoj Pico raspravlja o odnosu Platonove i Aristotelove filozofije u horizontu kršćanskog učenja, a s obzirom na problem odnosa između bića i Jednog.

Platoničari smatraju – tumači Pico – da je Jedno prije bića te da se spoznaje kao ono što je jednostavnije i općenitije od bića. Bog stoga, kao krajnja jednostavnost, može se odrediti kao Jedno, ali ne i kao biće. Isto tako i prva materija koja je još bez ikakve forme može se pojmiti kao Jedno, ali ne kao biće. Da Jedno i biće nije isto, vidi se i po tome što je negacija Jednog mnogo, a negacija bića ništa. Kao što mnogo nije ništa, tako i Jedno nije biće. Ovo tumačenje, smatraju platoničari, izložio je Platon u *Parmenidu* i *Sofistu*. Pico, međutim, tvrdi da se u *Sofistu* ne nalazi ta, nego upravo suprotna teza, tj. da Platon tvrdi upravo jedinstvo i identitet Jednog i bića. Što se *Parmenida* tiče, Pico smatra da u njemu Platon uopće nije izložio svoje učenje, nego da je to samo vježba u dijalektici shvaćenoj kao vještina u raspravljanju.

Po Picovu tumačenju biće (ens) može se razumjeti na dva načina. Na prvi način biće je sve, a izvan bića je samo ništa. Shvatimo li biće na ovaj način, biće i Jedno su isto. To tumačenje bića je opravdano i najopćenitije prihvaćeno. S njime se slažu podjednako i Platon i Aristotel. Na drugi način, međutim, bićem se smatra nešto konkretno kao toplo, svjetleće, bijelo, čovjek. U tom smislu (konkretno) biće nije nešto o sebi (a se), nego nešto što

postoji po drugome (ab alio). Ono o čemu pak ovisi je apstraktno i samo ne ovisi o drugome, nego je o sebi (a se): toplina, bjelina, svjetlost, ljudskost (humanitas). U ovom drugom smislu opravdano je reći da je Jedno kao apstraktno prije (i uzrok) bića kao konkretnog. U tom smislu biće i Jedno nije isto ne zato što bi Jedno bilo ne-biće, nego zato jer je uzrok bića, a samo je neuzrokovano. Jedno u tom smislu nije biće jer je svako biće uzrokovano i po drugome, a Jedno je neuzrokovano i po sebi. U tom slučaju Bog nije biće, ali se može reći da je Jedno. Biće je konkretno i pojedinačno (id quod est), uzrokovano, dok je bitak (esse) apstraktan, neuzrokovano, po sebi i iz sebe (ex se), te prethodi biću. Stoga se s pravom može reći da Bog nije biće (ens), nego bitak (esse) i Jedno jer je iznad svakog bića. Međutim, kada se kaže za Boga da je Jedno, time se ne označava nikakvo Božje svojstvo, nego samo način na koji sve stvari, bića jesu po njemu (ab ipso alia). Jedno se Bogu pridaje po analogiji, on je, naime, princip svega, kao što je jedinstvo (unitas) princip svih brojeva. To svojstvo transcendentnosti, samouzročnosti i prvog uzroka svega što jest jednako se dobro može izraziti i platoničkom i aristotelovskom terminologijom, jednako su ga tvrdili i Platon i Aristotel. Pico se, međutim, slaže s tezom da je na temelju Aristotelove diobe bića na biće po sebi (ens per se) i akcidentalno biće (ens per accidens) nemoguće odrediti Boga koji ne potpada ni pod koju od deset kategorija. Kad platoničari osporavaju Aristotelu bilo kakvu spoznaju o Bogu i pridržavaju je samo za sebe, zaboravljaju da je Bog Jedno samo ako se Jedno shvati iznad svakog pojmljivog jedinstva, jednako kao i bitak, ako se bitak shvati iznad svakog pojmljivog bića. Bog se spoznaje samo u zagonetki (aenigma), a sve ono što se poima i razabire ne dopire do njega. Ljudska spoznaja i govor Boga ne mogu spoznati jer on nije jedno iz mnogog (unum ex multis), nego Jedno prije svakog mnogog (unum ante multa). Za čovjeka je najpristupačniji put Bogu ljubav, a ne spoznaja ili govor. Ljubav se pak očituje u sustezanju od pojmovne spoznaje i govorenja o Bogu.

Četiri određenja, po Pico, obuhvaćaju sve što jest: biće, jedno, istinito i dobro. Njihove su negacije: ništa, podijeljeno, neistinito i zlo. Na drugačiji način su ta određenja u uzrokovanim bićima, na drugačiji način u Bogu kao uzroku koji je sam po sebi (a se). Ukoliko su stvari stvorene od Boga, eficientnog uzroka, one su bića; ukoliko su stvorene prema nekom egzemplarnom uzroku,

ideji, one su istinite; ukoliko teže za svojom krajnjom svrhom, dobre su; ukoliko se spoznaju same sebi jednake, one su jedno. Tim redosljedom, najprije kao stvoreno biće, zatim kao ideji adekvatno ili istinito, i dalje prema svrsi težeći ili dobro, konačno kao sebi identično ili jedno spoznaju se stvari koje su poslije Boga. U odnosu na Boga ovaj redosljed se obrće. Bog je prvo Jedno jer se spoznaje prvo u sebi, a ne u odnosu na druga bića, zatim dobar; istinit i biće. Prethodi, naime, finalni uzrok egzemplarnom, a egzemplarni eficientnom.

Iako je Pico ograničio spoznaju Boga na zagonetku, iako je ljubav izdigao nad racionalnu spoznaju, ipak i na kraju smatra da je potrebno da se obrani od mogućih prigovora da je preuzetno raspravljao o onome što je čovjeku prirodno (filozofski, racionalno) nedostupno. Pico upućuje na to da je ljudskom duhu božansko dostupno te da ga jedino uzvišene, božanske stvari mogu usrećiti; na zemlji čovjek se osjeća kao pridošlica i putnik, a sreću može postići tek kada je napusti. Stoga ne može biti neprimjereno da i na zemlji istražuje ono što predstavlja njegovu konačnu svrhu i sreću.

Konačno, izvodi Pico iz svojeg istraživanja i praktičke pouke ili upute za život. Ne samo da nije neopravdano ili preuzetno da se čovjek bavi tim problemima nego upravo čovjekova ljubav prema njima izdiže ga nad njegovu animalnu opstojnost i omogućava mu da ispuni svoju svrhu kao racionalno biće, stvoreno na Božju priliku.

Diskusiju o prednosti platonizma ili aristotelizma vodi Pico s obzirom na primjerenost ili neprimjerenost u odnosu na kršćansko učenje. Prednost platonizma u tom smislu prije svega je u potpuno svemu biću transcendentnom „određenju” Boga, Jednog. Kršćanski pojam stvaranja iz ničega, međutim, nije posebno tematiziran. Slaganje platonizma i aristotelizma izvodi se na temelju interpretacije odnosa između bića (ens) i bitka (esse), odnosno na temelju uvođenja (novo)platoničkog određenja Jednog u aristotelizam. Budući da pojam stvaranja nije određen, ostaje sporan problem dometa i granica ljudske spoznaje, problem odnosa filozofije i objavljene religije. Čini se da je sam Pico u tome i očekivao najviše prigovora. Na to upućuje završni dio rasprave. Pico stoga ograničava spoznaju ljubavlju. Time on de facto ne ograničava spoznaju i izmiče problemu odnosa između filozofije i Objave. Ljubav je, naime, isto prirodna spoznajna moć iako nije racional-

na. Ljubav je na isti način čovjeku vlastita kao i racionalna spoznaja, a nije dar ili milost Božja. Vrijednost aristotelizma vidi Pico u tome što pruža adekvatniju spoznaju o uzrokovanom, stvorenom biću. Ipak, svrhu i smisao ljudske egzistencije i spoznaje ne predstavlja spoznaja bića, nego „spoznaja” onog vječnog i božanskog. Ta „spoznaja” nije čovjeku principijelno i prirodno nedostupna; iako izmiče racionalnoj spoznaji, božansko i vječno čovjeku se otkriva u ljubavi. Želeći ostati u granicama mogućeg odnosa prema kršćanskoj objavljenoj religiji Picova rasprava o jedinstvu ili načelnoj srodnosti aristotelizma i (novo)platonizma naznačuje nov položaj filozofije prema religiji. Iako je interes za spoznaju bića (prirode) ograničen na peripatetički kategorijalni aparat, doseg ljudske spoznaje nije više ograničen nepojmljivom i razumski nedostižnom objavljenom istinom. Upravo ograničenost racionalne, peripatetičke spoznaje stvorenog bića (prirode) upućuje na nužnost neracionalne, „ljubavne” spoznaje božanskog.

7.

U smislu neposredne povijesne djelotvornosti najznačajniji je Picov spis *Disputationes in astrologiam* u kojem on izlaže kritiku proročke astrologije, odnosno kritiku astrologije ukoliko se temelji na pretpostavci okultnog djelovanja nebeskih tijela na sve vidove ljudskog života; na pretpostavci okultnog djelovanja koje se može predvidjeti i proroči astrološkim proračunima. To je jedan od najopsežnijih Picovih spisa, ujedno i jedan od najkontroverznijih jer ga je teško razumjeti u skladu s temeljnim Picovim filozofskim i teološkim tezama. Osnovni Picovi argumenti protiv astrologije jesu sljedeći: Veliki mislioci prošlosti malo su cijenili, čak su prešućivali astrologiju. Astrološka su predviđanja nesigurna i od male koristi na praktički i religiozni život. Vjera u astrologiju je praznovjerna, a povremena istinitost astroloških predviđanja upozorava samo na povezanost astrologije s demonima. Nebo treba shvatiti kao univerzalni uzrok, a ne kao uzrok različitosti na zemlji. Nebeska tijela djeluju na zemlju svjetlom i kretanjem, a ne nekim tajnim kvalitetama. Uzrok različitosti na zemlji treba tražiti u neposrednim, vlastitim i najbližim uzrocima (proximis causis), bilo onima koji djeluju po slučaju, bilo onima koji djeluju slobodno (causis, vel fortuitis, vel liberis). Nebeske

konstelacije (tj. horoskop rođenja) ne mogu biti uzrok kasnijih događaja u životu, a ono za što ne mogu biti uzroci za to ne mogu biti ni znakovi. Astrologija nije objavljena znanost, nego disciplina koja se u vremenu razvijala.

Opisujući povijesni nastanak i razvitak astrologije izlaže Pico jednu zanimljivu tezu: Kaldejci (koji su pronašli astrologiju) marljivo su istraživali i promatrali kretanja nebeskih tijela. Astrologija je, međutim, nastala iz toga što su Kaldejci bili fiksirani na predmet svog istraživanja i sve su stvari dovodili u vezu sa zvijezdama (omnia illis erant stellae, ad stellas libenter omnia referbant). Tu pojavu fiksiranosti na predmet istraživanja ili „znanstvene borniranosti” utvrđuje, međutim, Pico kao opći fenomen, te ističe da teolog sve stavlja u odnos prema božanskim uzrocima, liječnik prema habitusu tijela, fizičar prema prirodnim principima, matematičar prema (geometrijskim) likovima i brojevima (za što citira pitagorovce). To shvaćanje, koje svakako treba povezati i s Picovom tezom da u svakom filozofskom pravcu ima nešto istinitog što je različito od istine u drugim pravcima, treba smatrati jednim od najznačajnijih Picovih uvida. Osim što predstavlja temelj Picova sinkretizma (koji danas ne možemo pratiti), ono upućuje i na „pluralizam istina” ili različite moguće pristupe zbilji kao i na opasnost od generaliziranja jednog pristupa kao jedinog.

Picovo negiranje okultnih sila nebeskih tijela i insistiranje na vlastitim i blizim uzrocima upućuje u smjeru novovjekovne znanosti; u prilog tome govori i činjenica da se Kepler kontinuirano pozivao na Picovu kritiku astrologije. Picovo oduševljenje magijom i kablom onemogućava, međutim, da se on protumači kao preteča novovjekovne znanosti; štoviše, čini se da Pico upravo zastupa temeljne misaone tendencije na kojima počiva i astrologija. K tome se čini da bi trebalo pretpostaviti da je Pico svoj stav o astrologiji vremenom mijenjao. Tako u 900 konkluzija kaže da nas astrologija poučava da čitamo u knjizi Boga (in libro Dei), tj. u prirodi, kao što nas kabala poučava da čitamo u knjizi zakona, tj. u Starom zavjetu i da astrologija, ako se poveže s kablom, dokazuje da je poslije Krista primjerenije mirovati (sabbatizare et quiscere) nedjeljom nego subotom. U govoru o dostojanstvu čovjeka zastupajući i braneći raspravljanje, tj. sukobljavanje mišljenja, kaže Pico da su Kaldejci u horoskopu filozofa tražili da Mars i Merkur budu u trigonalnom aspektu jer, kad ne bi bilo tog aspekta, tj. sukoba i rata (Mars u astrologiji uzrokuje sukobe,

Merkur određuje mišljenje), filozofija bi bila pospana, tj. nekritička. U horizontu tih stavova (koji vremenski prethode Picovoj kritici astrologije) čini se plauzibilnom pretpostavka da je Pico promijenio svoje shvaćanje astrologije pod Savonarolinim utjecajem. Neki pak autori smatraju da je temelj i razlog Picove kritike astrologije njegova ideja slobode čovjeka, da pravi razlog, dakle, treba tražiti u etici.

8.

Kao temeljnu karakteristiku Picova opusa možemo odrediti želju za jedinstvenim pogledom na svijet koji se u tom času u raznim aspektima počeo razlagati. Pico je pokušao ujediniti sveukupnu filozofsku, magijsku i kabalističku tradiciju s kršćanskom objavom. U tom pokušaju njegovo se mišljenje može odrediti kao bitno teološko. Posebnu ulogu u tom nastojanju ima Picovo razumijevanje ljudske slobode (izbora), tj. shvaćanje da se čovjek oblikuje prema svom bitnom zadatku kao duhovno ili anđeosko biće. U skladu s time čovjekov je zadatak transcendiranje osjetilnog u spoznaji koja je i mudrost i pobožnost i konačno neiskazivo jedinstvo s Bogom. Odnos čovjeka i Boga posredovan Kristom predstavlja, međutim, prirodni red. To shvaćanje podrazumijeva jedinstvo filozofije i teologije, ali gubi iz vida specifičnost objavljenih istina i nije bilo prihvaćeno od Katoličke crkve.

Unatoč osudi Crkve Picovo je djelo, osobito njegovo zauzimanje za kabalu, imalo velikog odjeka. Najznačajnije je Pico utjecao na Reuchlina koji se u obrani kabalističkih spisa poziva upravo na Picov autoritet, no utvrđeno je da je utjecao i na Agrippu od Nettlesheima, Thomasa Mora (koji je napisao Picovu biografiju) i Erasma Rotterdamskog. Spomenuto je već da je svojim spisom protiv astrologije utjecao i na Keplera.

Recepcija Picova djela u Hrvatskoj dosada je neznatna i on se uglavnom spominje samo marginalno u okviru tematike renesanse.

Bibliografski dodatak

Najvažnija izdanja Picovih djela

Opera, Bologna, 1496; Basel, 1572; Torino, 1971.

De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno, ed. E. Gavin, Firenze, 1942.

Oration on the dignity of man, lat. i engl. ed. E. Forbes, bilješke P. O. Kristeller, Lexington, 1953.

Ausgewählte Schriften, hrsg. v. A. Liebert, Jena, 1905.

Über die Würde des Menschen, hrsg. v. H. W. Rüssel, Amsterdam und Leipzig, 1940.

Oratio de hominis dignitate, lat., it. komn. B. Cicognani, Firenze 194?.

Izbor iz sekundarne literature

Eugenio Anaguine, *Giovanni Pico della Mirandola. Sincretismo religioso-philosophico*, Bari, 1937.

Ernst Cassirer, *Giovanni Pico della Mirandola*, Journal of the History of Ideas, New York, 1942, str. 123-133; 319-354.

Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Darmstadt, 1977⁵.

Avery Dulles, *Princeps concordiae. Pico della Mirandola and the scholastic tradition*, Cambridge, Mass., 1941.

Eugenio Garin, *Der italienische Humanismus*, Bern, 1947.

Eugenio Garin, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Firenze, 1937.

Hanna Barbara Gerl, *Einführung in die Philosophie der Renaissance*, Darmstadt, 1989.

P. O. Kristeller, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford (Calif.), 1964, str. 54-71.

Engelbert Monnerjahn, *Giovanni Pico della Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus*, Wiesbaden, 1960.

Bruno Nardi, *La Mistica averroistica e Pico della Mirandola (Umanesimo e Machiavellismo)*, Padova, 1949, str. 56-72.

Pico della Mirandola

Izbor iz djela

OPERA OMNIA
IOANNIS
PICI, MIRANDV
læ Concordiæque comitis, Theologo-
rum & Philofophorum, sine controuerfa, principis: Viri, ficut
linguarum, ficut rerum, & humanarum & diuinarum,
cognitionem fpecies, doctrina & In-
genio admirando.

SVNT AVTEM HABC QVAB AB
hoc autore felicifimè fcripta fuit.

Heptaplus, de Dei creaturis fex dierum opere Genefes.
Conclusiones nongentæ, Romæ publicè propofitæ, præcipuas Theo-
logice locos, & pieræq; in quibus philofophorum omnis labor & fu-
dium certitur, continentēs.
Apologia aduerfus eos qui aliquos propofitiones Theologicas cepe-
bant.
De ente & uno opus, in quo plurimi loci, in Mole, in Platone & Arifto-
tele, explicantur.
De hominis dignitate.
Ad Chriftianæ vitæ Inftitutionem, regule ficut præcepta, quibus adiu-
tus homo poffit uincere mundum & tentationes.
In pfalmum, Confiteus me Domine, qui eft X. V, commentarius.
De Chrifti regno & uanitate huius mundi.
Epiftolarum Liber.
De Aftrologia difputationum Lib. XII.
Elegiæ aliquæ.
In Platonis Conuuiuium Lib. III. Italice fcripti.
Item Cabala Ioannis Reuchini, ad intelligenda loca quedam Pici, mag-
no ufui futura Lectori.



Cum Cafareæ Mæfifatæ gratia

O dostojanstvu čovjeka

Izvornik: Joannes Picus Mirandulanus, *Oratio de hominis digni-
tate*. U: *Opera omnia, con una premissa di Eugenio Garin*, T. I,
Torino, 1971. (= Reprint izdanja Basileae, 1572.)

Preveo: Šimun Selak

Jezična redakтура teksta: Pavle Knezović

Stručna redakтура teksta: Mihaela Girardi Karšulin

Bilješke sastavili: Mihaela Girardi Karšulin i Dario Škarica

Rječnik: Mihaela Girardi Karšulin

Uvod Ivana Franciska Pika od Mirandole
u Govor i pisma strica Ivana Pika

Pogledaj čitatelju i ova noćna djela Ivana Pika od Mirandole, djela manjega truda, koja možda ne bi ni on sam za života objavio, a ni mi da nas nisu potakla česta sokoljenja slavni ljudi. Prvo ćeš pročitati veoma birani *Govor* izrečen s nekom mladenačkom živahnošću, ali su mu se oni učeniji češće divili zbog vrhunca učnosti i govornosti. Neka te ne uzbuđuje ako ti se mnogo toga kako se pri kraju u njemu nalazi učini kao da je unijeto u predgovor *Apologije*¹; nju je naime objavljivao javno, a njega je [*Govor*] držao kod kuće, priopćavajući ga samo prijateljima. Vidjet ćeš i vrlo mnoga učenja starijih prije sakrivena u zagonetkama i pod velom bajki [ovdje] vrlo oštromno riješena, a zatim kako to nastojanje snagom i govorničkim crtama pokazuje da je pjesnička teologija nakadašnjih mudraca poslužila misterijima naše teologije; i ono razmrsivši čvorove jedne i druge, poziva ljude u književna rvališta. U njima je naime u to vrijeme najvećma boravio, a na-

¹ Pico della Mirandola planirao je sazvati internacionalni filozofski kongres u Rimu povodom svojeg spisa: *Conclusiones nongentæ*, koji je objavljen 1486. Kao uvod u kongres napisao je Pico (ovdje prevedeni) spis: *Oratio de hominis dignitate* (*Govor o dostojanstvu čovjeka*). *Devetsto konkluzija* naišle su, međutim, na neodobravanje službenih crkvenih krugova pa Pico u njihovu obranu piše spis *Apologia tredecim questionum* (*Obrana trinaest kvestija*) koja je također objavljena za njegova života. Nakon objavljivanja *Obrane* osuđene su međutim sve konkluzije, a kongres nikada nije održan. *Govor o dostojanstvu čovjeka* objavljen je tek postumno.

puštajući ih poslije kao šaljive predigre težih studija obratio je duh onome što smo već izdali i što namjeravamo izdati ubuduće. Pročitat ćeš i neka pisma (sva skupiti bio bi odveć veliki posao), neka su od njih prijateljska koja je pisao u nježnoj i zrelijoj dobi, a druga su prepuna najsvetijih opomena, jer su napisana pošto je već čitavo srce posvetio Bogu. Shvatit ćeš da ona prva najobilnije odišu učenošću i razgovorljivošću, a ova druga podjednako i dostatnim znanjem i najplodnijom ljubavlju prema Kristu.

Govor
O dostojanstvu čovjeka

Ivana Pika, kneza od Mirandole i Concordije

Pročitao sam, najštovaniji oci, u arapskim spomenicima da je neki Abdala Saracen, upitan što mu se na ovom svijetu koji je kao pozornica čini najvrednijim divljenja, odgovorio kako izgleda da ništa nije vrednije divljenja od čovjeka. S tom mišlju slaže se ona Merkurijeva: O, Asklepije, čovjek je veliko čudo². Dok sam razmišljao o razlogu ovih izreka, nije me zadovoljavalo mnogo toga što o izvrsnosti ljudske naravi izjavljaju mnogi, da je čovjek posrednik između stvorenja, blizak bogovima, kralj nižih osjetila pomoću razuma i svjetla, tumač prirode, veza između trajnoga vijeka i prolaznoga vremena, te (što govore Perzijanci) spona svijeta, dapače himenej, po Davidovu svjedočanstvu od anđela malo manji³. Velike su to zaista riječi, ali nisu i one glavne, naime, takve da bi s pravom za sebe zatražile povlasticu najvećeg divljenja. Zašto se naime ne bismo divili više anđelima i preblaženim nebeskim korovima? Konačno mi se ipak učinilo da sam razumio zašto je čovjek najsretnija životinja i stoga dostojna svakog poštovanja, i koje je napokon ono ustrojstvo što ga je izabrao na zavist ne samo životinjama nego i zvijezdama i nadsvjetskim umovima. Stvar neizmjerljivo čudnovata. Zar ne? Čovjek se naime s pravom i naziva i smatra velikim čudom i životinjom vrijednom divljenja.

² Usp. Asclepius I, 6, izd. A. J. Festugière, Paris, 1973, str. 301.

³ Usp. Ps 8.

Ali što je to, pažljivo i dobronamjerno poslušajte oci i smilujte se ovome mome djelu zbog vaše ljudskosti. Već je višnji graditelj, Bog Otac, po zakonima tajne mudrosti načinio ovaj svjetski dom božanstva, dom koji vidimo, najuzvišenijim hramom. Nadnebesko područje ukrasio je umovima, zračne kugle oživio je vječnim dušama, a nečiste i plodne dijelove donjega svijeta napučio je svakovrsnom gomilom životinja. No, završivši posao poželi graditelj da ima netko tko bi razmišljao o smislu tolikoga djela, tko bi ljubio ljepotu i divio se veličini. Zato je, pošto sve bijaše učinjeno (kako svjedoče Mojsije⁴ i Timej⁵), naposljetku razmislio o tome da stvori čovjeka. Ali ne bijaše predložka (archetypus) po kome bi stvorio novi rod, niti se nalazi nasljedstva u blagajnama da ga podijeli novome sinu, niti ima u čitavom svijetu stolca na koji bi sjeo taj motritelj svemira. Već sve bijaše puno, sve bijaše razdijeljeno u gornje, srednje i donje redove. Nije svojstveno očinskoj moći da posljednji svoj plod ostavi kao nedovršen. Ne bijaše svojstvo mudrosti da zbog oskudice savjeta bude neodlučan u nužnoj stvari. Ne bijaše svojstvo dobrostive ljubavi da onaj koji namjera u drugima hvaliti božansku darežljivost bude prisiljen osuditi je u sebi. Odredio je onda najbolji stvoritelj da onome kome nije bilo dato ništa vlastito, bude zajedničko ono što je bilo uskraćeno [drugim] pojedinima. Zato dakle primi čovjeka kao djelo nerazlučna lika i postavivši ga u središte svijeta, ovako je progovorio: Nisam ti, o Adame, dao sigurna mjesta, ni vlastita lika, niti ikakve osobite zadaće, da bi imao i posjedovao onakvo mjesto, lik i zadaću kakve budeš htio po vlastitoj želji i mišljenju. Svim drugima određena je narav unutar zakona koje sam propisao. Ti nisi stiješnjen nikakvim zaprekama, ti ćeš prema vlastitom sudu, u čije ruke te postavih, sam odrediti granicu. Postavih te u središte svijeta da se odatle što udobnije obazireš na sve što je u svijetu. Ne učinih te ni nebeskim niti zemaljskim, ni smrtnim niti besmrtnim, tako da uzmogneš biti kao svoj proizvoljni oblikovatelj i tvorac, te se učiniš u kakav god oblik budeš više volio. Moći ćeš se odroditi u niže stvorove poput životinja, moći ćeš se opet po vlastitoj volji preporoditi u višnja božanska bića. O, prevelike li

⁴ Usp. Post 1, 26–31.

⁵ Usp. Platon, *Timej* 41a-d i 90e.

darežljivosti Boga Oca, prevelika li blaženstva čovjekova kojemu se valja diviti. On je onaj kojemu je dano da ima što želi, tj. da bude što hoće. Životinje čim se rode odmah sa sobom donesu iz utrobe majčine (kao što tvrdi Lucilije⁶) ono što će posjedovati. Najviši duhovi bili su od početka ili malo poslije toga ono što će biti u neprekidnoj vječnosti. Otac je čovjeku pri porodu dao svakovrsna sjemenja i mladice svakovrsna života. Što tko bude uzgajao, to će izrasti i donijeti mu sa sobom svoje plodove. Ako je sjemenje biljno, postat će biljkom. Ako je osjetno, postat će životinjom. Ako je razumno, postat će nebeskom životinjom. Ako je umno, postat će Anđelom i Božjim sinom. Te ako slučajno ne bude zadovoljan nijednim od stvorenja, vratit će se u središte svoga jedinstva, postavši zajedno s Bogom jedan duh, i stajat će ispred svega ostaloga, u usamljeničkoj tami Oca koji se postavio iznad svega. Tko se ne bi divio ovome našem kameleonu? Ili uopće tko će se ičemu drugome više diviti? Za njega je Atenjanin Asklepije s pravom rekao da se zbog prevrtljivosti i preobražljivosti naravi u misterijima označava kao Protej⁷. Odatle dolaze one preobrazbe što ih slave Hebreji i pitagorovci. I tajnija hebrejska teologija preimenuje sad svetog Enoša⁸ u anđela božanstva kojeg zovu *maláh ha-šhinah*, sad druge u druga imena. A i pitagorovci zločince preobrazuju u životinje⁹, a ako je vjerovati Empedoklu, čak i u biljke¹⁰. Oponašajući ih, onaj Muhamed često imaše na ustima: tko se bude udaljio od božanskog zakona, postat će životinjom, i to s pravom. Biljku naime ne čini kora, nego glupa i neosjetljiva narav, niti pak stoku čini koža, nego životinjska i osjetljiva duša, nebo ne čini zaokrugljeno tijelo, nego ispravni razum, a tako ni anđela ne čini odsutnost tijela, nego spiritualni um. Ako naime ugledaš nekog čovjeka da ugađa trbuhu i da gmiže po zemlji, on je grm, a ne čovjek, ako pak vidiš nekoga da hoda slijep u ispra-

⁶ C. Lucilius, 2. st. n. e., latinski satiričar, do nas su došli samo fragmenti.

⁷ Protej, od *protos*, pradavni bog vode, kasnije podložan Posejdonu, posjeduje vidovitost i kameleonsku sposobnost mijenjanja.

⁸ Enoš (znači „čovjek”), prema Post 4, 26 sin Šetov.

⁹ Usp. Herodot II, 123 i II, 81.

¹⁰ Usp. Diels-Kranz, *Predsokratovci* 31 (Empedoklo) B 117.

znim opsjenama fantazije, kao zaslijepljen, predan u vlast osjetila i mamca požude, taj je životinja, a ne čovjek. Ako naiđeš na nekoga koji sve razabire zdravim razumom filozofa, njega časti, taj je nebeska, a ne zemaljska životinja. Ako naiđeš čistog motritelja, koji ne poznaje tijelo, zaključana u unutrašnjosti uma, taj nije ni nebeska ni zemaljska životinja i uzvišeniji je od onog pojma zaođjenutog ljudskim mesom. Tko se ne bi divio čovjeku? On se u svetim spisima Mojsijevim i kršćanskim označava sad imenom svake puti, sad imenom svakog stvorenja, jer sam sebe stvara, učinja i preoblikuje u lik svake puti i čud svakog stvorenja. Zato piše Euanthes Perzijanac dok pripovijeda kaldejsku teologiju¹¹ da čovjeku nije prirodna nikakva slika, nego su mu mnoge izvanjske i pridošle, odakle dolazi ono kaldejsko (*Enoš hu šoni ve-hama tvaot baalhy*). Čovjek je životinja raznolike, mnogolike i nestalne naravi. Ali zašto je to tako? Da bismo razumjeli, jer smo rođeni u takvom stanju da smo ono što hoćemo biti. Moramo se ponajviše brinuti oko toga da nam se ne prigovori kako nismo znali, dok smo bili u časti, da smo postali slični životinjama i bezumnoj stoci. No, radije navedimo riječi proroka Asafa: Bogovi ste i svi ste sinovi Višnjega¹², da zloupotrebljavajući vrlo popustljivu darežljivost oca koji je dao slobodni izbor ne činimo sebi štetu iz onog što je spasonosno. Duh neka obuzme neka sveta pohlepa, da nezadovoljni osrednjim uzdišemo za najvišim i to svim silama nastojmo postići (kad možemo ako hoćemo). Zemaljske stvari smatrajmo nedostojnima, prezirimo nebeske i zapostavljajući sve što pripada svijetu letimo preko područja svijeta k nadsvjetskoj palači koja je najbliže najuzvišenijem božanstvu. Ondje, kao što pripovijedaju sveti misteriji, prvo mjesto zauzimaju Seraf, Kerub i Prijestolja¹³. Za njihovim dostojanstvom i slavom težimo mi koji ne znamo odstupiti i biti zadovoljni drugim mjestom. Budemo li

¹¹ Kaldejska teologija – vjerojatno Pico misli na *Kaldejska proroštva* (Oracula Chaldaica) – religioznu mističnu poemu koja opisuje silazak duše u materijalni svijet i povratak izvoru. Ona sadrži platoničke, novoplatoničke i novopitagorovske utjecaje, a vjerojatno je nastala u 2. st. U renesansi važi kao dio stare teologije i ima veliko značenje.

¹² Usp. Ps 82 (81).

¹³ Seraf, Kerub i Prijestolja predstavljaju u nebeskoj hijerarhiji Pseudo Dionizija Areopagite najviše redove anđela.

htjeli, nećemo biti ništa manji od njih. Ali na koji način i što nam je napokon činiti? Pogledajmo što oni rade i kako žive. Ako i mi budemo živjeli takvim životom (a možemo), izravnat ćemo se s njihovom sudbinom. Seraf gori ognjem ljubavi (charitas). Kerub blista u sjaju uma (intelligentia). Prijestólje stoji u čvrstini suda (iudicium). Zato dakle, ako se zareknemo djelatnom (actuosus) životu i pravilnim ispitivanjem prihvatimo brigu za niže stvari, učvrstit ćemo se u postojanoj stabilnosti Prijestolja. Ako umorni od djelatnosti budemo u tvorcu vidjeli njegovo djelo, a u djelu tvorca, te budemo li djelovali u dokolici kontemplacije, odasvud ćemo zasjati kerupskim svjetlom. Ako budemo plamtjeli ljubavlju prema samome tvorcu, njegovim proždrljivim ognjem začas ćemo usplamtjeti serafskim likom. Iznad Prijestolja, tj. pravednog suca, sjedi Bog, sudac vjekova. On leti iznad Keruba, tj. motritelja (contemplator) i grije ga kao da naliježe na nj. Duh Božji naime lebdi nad vodama¹⁴, onima, velim, koje su iznad nebesa, koje kod Joba hvale Gospodina himnama prije svitanja¹⁵. Tko je Seraf, tj. ljubitelj, taj je u Bogu i Bog u njemu, dapače su on i Bog jedno. Velike li moći (potestas) Prijestoljâ koju dostižemo prosudbom, a velike li uzvišenosti Serafa koju dostižemo ljubavlju. No, kako netko može bilo prosuditi bilo voljeti nepoznato? Mojsije je ljubio Boga kojega vidje i kao sudac upravljao je u narodu prema onom što prije vidje kao motritelj na gori¹⁶. Dakle, Kerub u sredini svojim nas svjetlom i serafskim ognjem pripravlja i podjednako rasvjetljuje za prosudbu Prijestolja. On je čvor prvih umova, Paladin red (ordo Palladicus)¹⁷ koji je na čelu teorijske filozofije i mi ga prvo moramo nasljedovati, obilaziti oko njega i tako ga spoznati da bismo otud dospjeli do vrhunaca ljubavi, te pošto budemo dobro upućeni i pripravljeni, spustimo se do darova djelatnosti. Zaista je vrijedno truda, ako bi se morao svoj život oblikovati prema kerupskom životu, bezbroj puta imati pred očima kakav je njihov život i koliki, koje su djelatnosti, koja njihova djela. Budući da nam nije to dopušteno postići samima od sebe, jer smo meso i

¹⁴ Usp. Post 1,2.

¹⁵ Usp. Job 38, 7.

¹⁶ Usp. Izl. 33, 18–23.

¹⁷ Palada je nadimak grčke božice Atene koja ovdje vjerojatno simbolizira borbenu produhovljenje i sublimaciju koja sve usklađuje.

znamo samo ono što je zemaljsko, pođimo drevnim ocima koji nam bogato i sigurno mogu posvjedočiti o tome, jer im je to domaće i poznato. Upitajmo za savjet Pavla apostola, posudu izboru, što je sam vidio vojske Keruba kako djeluju, kad je bio uznesen na treće nebo.¹⁸ Odgovorit će svakako, po Dionizijevu¹⁹ tumačenju, da se oni bore, zatim da se prosvjetljuju i naposljetku postaju savršeni. Tako dakle i mi na zemlji težeći kerupskom životu, pomoću moralne znanosti suzbijamo navale strasti, pomoću dijalektike razgonimo tamu razuma, kao da ispiremo nečist neznanja i pogrešaka, čistimo dušu, da ne bi ni strasti pomahnitale niti nerazborit razum trabunjao. Tada dušu dobro usklađenu i okajanu svjetlom prirodne filozofije oblijevajmo da bismo je naposljetku ispunili spoznajom božanskih stvari, a ako sami nismo kadri, upitajmo za savjet patrijarha Jakova, čija slika blista urezana u sjedištu slave. Opomenut će nas premudri otac koji spava u donjem, a bdije u gornjem svijetu. No opomenut će slikovito (njima je tako sve polazilo za rukom): postojale su, naime, ljestve koje se protezahu od najdonjeg podnožja do vrha neba, razdijeljene mnogim prečkama, a na njihovu vrhu sjedi Gospodin, dok se anđeli motritelji po njima naizmjenice uspinju i silaze²⁰. Ako treba to činiti i nama koji uzdišemo za anđeoskim životom, pitam tko bi se usudio dotaknuti Gospodinove ljestve, ili uprljanim stopalom ili nečistim rukama? Prema odredbama misterija nedopustivo je da nečisti dotakne čistoga. Ali što su ova stopala? Što ruke? Dakako, stopalo duše, to je najprezriviji dio, koji se oslanja na tvar kao na zemaljsko tlo, hraniteljica, velim, moć i hrana, gorivo požude te učiteljica pohotne mekoputnosti. Zašto ruke duše ne bismo nazvali rasrdljivošću (irascentia) koja tjera na požudu (appetentia) i bori se za nju i kao pljačkaš sve grabi pod suncem i prahom. Nju, dok dremucka u sjeni i časti te ruke i ta stopala, tj. čitav osjetilni dio u kojem počiva mamac tijela koji zadržava (kako vele) dušu savijene šije, da ne bismo bili odbačeni s ljestava kao prljavi i profani, sperimo u moralnoj filozofiji kao u živoj ri-

¹⁸ Usp. 2Kor 12, 2–5.

¹⁹ Ovaj autor danas se citira kao Pseudo Dionizije Areopagita. Pripisuju mu se spisi iz V. st. n. e. Pico misli na spis *O nebeskoj hijerarhiji* (*De Caelesti hierarchia*).

²⁰ Usp. Post 28, 12.

jeci. Ni ovo neće biti dosta ako na Jakovljevim ljestvama hoćemo biti pratioci anđela koji se uspinju i silaze, ako ne budemo prije dobro pripravljeni i upućeni kretati se po ljestvama kako valja, prečku po prečku, da ne bismo nikad skrenuli sa staze. Kada to pomoću razgovornog ili razumskog umijeća (*ars sermocinalis sive rationaria*) budemo dostigli i već oživljeni kerupskim duhom, filozofirat ćemo kroz stupnjeve ljestava, tj. prirode, prodirući kroza sve od središta do središta. Sad ćemo se spuštati kao da jedno, tj. Ozirisa²¹ titanskom silom²² raščupavamo u mnoštvo, sada ćemo se uspinjati kao da mnoštvo, tj. Ozirisove udove Febovom silom²³ skupljamo u jedno, sve dok smirujući se teološkim blaženstvom napokon ne otpočinem u krilu Očevu koji je iznad ljestava. Zapitajmo pravednoga Joba, koji je stupio u životni savez s Bogom prije nego se rodio, što mu je višnji Bog najviše želio u onih deset stotina tisuća godina. Odgovorit će svakako: – mir. Prema onome što se čita kod njega: Onaj koji stvara mir u visinama²⁴; budući da su to opomene najgornjega reda, srednji se red tumači nižima. Neka nam riječi teologa Joba protumači filozof Empedoklo. On kaže da je u našim dušama usađena dvostruka priroda, od kojih se jednom uzdižemo gore prema nebesima, a drugom spuštamo dolje u podzemlje, kroz svađu i prijateljstvo, ili rat i mir, kao što svjedoče njegove pjesme²⁵. On nam objašnjava u kojoj se svađi i neslozi ponio kao luđak i onaj koji je pobjegao od bogova i žarko se želio baciti u dubinu²⁶. Zaista oci, mi imamo različite nesloge:

²¹ Oziris je egipatski bog i simbolizira neprekidnost rađanja i preporađanja. Bio je ubijen i raskomadani te ponovno oživljen dahom Izide i Neftis.

²² Titani su bili sinovi Urana i Geje. Odlučili su preuzeti vlast, ali ih je svladao Zeus kojemu su pomogli Apolon, Posejdon, Pluton, Atena i Hera. Ubili su Dioniza Zagreja i iščupali mu srce. Ovdje očito dolazi do kontaminacije mita o Dionizu i Ozirisu.

²³ Feb je nadimak grčkog boga Apolona i znači sjajni. Apolon izvorno nije vezan uz mit o Ozirisu, Ozirisove udove skupila je po predaji i oživjela Izida. Apolon se, međutim, može etimološki dovesti u vezu s riječju *holos* = jednostavan, cjelovit (nesigurna i vjerojatno pučka etimologija).

²⁴ Usp. Job 25, 2.

²⁵ Usp. Diels-Kranz, *Predsokratovci*, 31 (Empedoklo) B17 i 115.

²⁶ Usp. Diels-Kranz, *Predsokratovci*, 31 (Empedoklo) A2.

kod kuće imamo teške i domaće i više nego građanske ratove. Ako ih ne želimo, ako težimo za onim mirom koji nas tako uzdiže uvis da se zaustavljamo među Gospodinovim visinama, jedino nas filozofija može obuzdati i smiriti. Prvo moralna, ako naš čovjek samo zatraži od neprijatelja primirje, zauzdat će mnogostruke razuzdane životinjske izljeve, lavovske svađe i duhovnu netrpeljivost. Ako tada ispravno promislimo, zaželjet ćemo sebi sigurnost stalna mira. Ona će pristupiti i darežljivo ispuniti naše zahtjeve! Pošto budu sasječene obje zvijeri poput ubijene svinje bit će utvrđen neoskrnjivi savez vječnoga mira između puti i duha. Dialektika razuma smirit će svađe među govornicima, a silogizmom okončati lažne zaključke onoga koji je tjeskobno zbunjen. Prirodna filozofija umirit će misaone žeđi i nesloge koje sveudilj muče nemirnu dušu, razvlače je i trgaju. No umirit će ih tako da nam naredi da se prisjetimo kako se, prema Heraklitu, priroda rodila iz rata²⁷, te ju je stoga Homer nazivao borbom. Stoga u njoj ne može biti istinsko smirenje i čvrsti mir koji nam koristi; to je dar i privilegij njezine gospodarice, tj. presvete teologije. Ona sama će nam pokazati i put prema njoj i povesti nas kao pratilac k njoj koja nas izdaleka vidi kako žurimo. Dođite, povikati će, k meni vi koji se umoriste, dođite i okrijepit će vas, dođite k meni i dat će vam mir koji vam svijet i priroda ne mogu dati. Tako umiljato zvani i tako prijazno pozvani poletjet ćemo krilatim nogama kao zemaljski Merkuri²⁸ u okrilje preblazene majke, te uživati u žuđenom miru, najsvetijem miru, u nedjeljivoj svezi i jednodušnom prijateljstvu, po kojem se sve duše (*animus*) u jednom duhu (*mens*) koji je iznad svakoga duha ne toliko slažu, nego su na neki neizreciv način jedno. To je ono prijateljstvo za koje pitagorovci²⁹ kažu da je svrha svekolike filozofije. To je taj mir koji Bog stvara na svojim visinama, koji su anđeli, spuštajući se na zemlju, navijestili ljudima dobre volje³⁰, da pomoću njega ljudi

²⁷ Usp. Diels-Kranz, *Predsokratovci*, 22 (Heraklit) B 53.

²⁸ Merkur – rimski bog trgovine, gotovo izjednačen s grčkim Hermesom. Hermesa su zamišljali kao mladića sa štapom u ruci i krilima na nogama ili na šeširu.

²⁹ Usp. Diels-Kranz, *Predsokratovci*, 58 (pitagorovska škola) D7.

³⁰ Usp. Luka 2, 14.

sami, uspinjući se na nebo postanu anđelima. Taj mir želimo prijateljima i našem stoljeću, želimo ga svakoj kući u koju ulazimo, želimo ga našoj duši, da pomoću njega postane kućom Božjom; nakon što kroz moral i dijalektiku izbaci svoju nečistoću, ukrasi se mnogostrukom filozofijom kao kraljevskim dvorskim uresom, a pročelje vrata ovjenča teološkim vijencima, neka se spusti kralj slave i dolazeći s Ocem neka se nastani u njoj. Ako se pokaže dostojnom tolikoga gosta jer je neizmijerna njegova blagost, primit će uglednog gosta, već sad ne kao gosta, nego kao zaručnika, odjenuta u pozlačeno odijelo kao u svadbenu togu, okružena višestrukom raznolikošću znanosti. I da se od njega ne bi nikad odijelila, poželjet će se rastaviti od svoga naroda i kuće svoje, dapače zaboravivši samu sebe poželjet će umrijeti da bi živjela u zaručniku³¹; u gledanju njega dragocjena je smrt njegovih svetaca, velim, ona smrt, ako se mora smrću zvati ono što je punina života. Mudraci su rekli da je razmatranje /meditatio/ smrti nastojanje oko filozofije.³² Navedimo i samog Mojsija koji je malo uzeo iz izvorne punine presveta i neizreciva uma, odakle se i anđeli opijaju nektarom. Čut ćemo suca vrijedna divljenja kako nama koji boravimo u pustojsamoći tijela izgovara ovakve zakone: Uprljani kojima nedostaje čudorednosti neka s pukom borave izvan šatora pod otvorenim nebom, kao tesalski svećenici dok okajavaju grijeh³³. Oni koji su uredili običaje i koji su primljeni u svetište neka još ne posežu za svetinjama, nego neka prije u dijalektičkom služanstvu služe svetinjama filozofije kao marljivi leviti. Pripušteni nakon toga k svetinjama neka kao filozofi svećenici motre sad raznobojni, tj. zvjezdani ukras Božjega dvora sad nebeski svijećnjak³⁴ što sja u sedam različitih svjetala, sad srodne elemente³⁵ u svetištu filozofije, da bismo naposljetku kroz zasluge teološke uzvišenosti bili primljeni u okrilje hrama, bez ikakva vela pred

³¹ Usp. Ps 45 (44).

³² Usp. Platon, *Fedon*, cap. IX.

³³ Citat nije bilo moguće identificirati. Usp. Lev 8, 35.

³⁴ Sedmerokraki svijećnjak – menora koji prema Filonu simbolizira nebo s planetarnim sustavom i suncem u središtu.

³⁵ Pellicea elementa – pridjev je po smislu nejasan. Radi se o četiri elementa: vatra, voda, zrak i zemlja.

očima, te uživali u slavi Božanstva. To nam zapovijeda Mojsije i zapovijedajući opominje, potiče, sokoli da pomoću filozofije, dok to možemo, pripravimo sebi put do buduće nebeske slave. Međutim, ne samo Mojsijevi ili kršćanski misteriji nego i teologija starih, o kojima sam namjeravao raspravljati, pokazuje nam korist i dostojanstvo slobodnih umijeća. Što inače znače stupnjevi posvećenih koji su zapaženi već u grčkim tajnama?³⁶ Oni, tek nakon što su bili pročišćeni moralom i dijalektikom, onim vještinama koje nazvasmo februalnima³⁷, primani su u misterije. Što to može biti drugo nego tumačenje odveć tajne prirode pomoću filozofije? Tek tako ustrojenima pridolazi ona *epopteia*³⁸, tj. motrenje božanskih stvari svjetlom teologije. Tko ne bi želio biti upućen u takve svetinje? Tko ne bi želio zapostavljajući sve ljudsko, prezirući dobra sreće, ne mareći za tijelo, boraveći još na zemlji kao uzvanik na gozbi bogova biti opijen nektarom vječnosti, kao smrtna životinja biti obdaren darom besmrtnosti. Tko ne bi htio biti zapuhnut onim Sokratovskim strastima (furore)³⁹ što ih je opjevao Platon, tko li ne bi želio najbržim letom krila krilatih nogu biti odnesen odavde, tj. iz svijeta koji se nalazi u zlu, žurno bježeći k nebeskom Jeruzalemu?⁴⁰ Pustimo, oci, pustimo da nas nose sokratovske strasti, koje nas postavljaju izvan duha, tako da naš duh i nas polažu u Boga. Neka nas vitlaju te strasti, ako smo prije učinili sve ono što je do nas. Naime, ako su, kako sile čuvstava (affectus) u smrtniku, tako i dužne kompetencije s mjerom ugođene da naizmjenice skladno zvone u pouzdanom suzvučju te ako razum dijalektikom pokrećući se napreduje k broju, mi ćemo, potaknuti pomamom muza, unutrašnjim uhom ispiti nebesku har-

³⁶ Najpoznatije su: Eleuzinske misterije magično agrarnog karaktera sa žrtvovanjem svinja, pica i plodova zemlje i Dionizove ili Bakhove misterije orgijastičkog karaktera.

³⁷ Februa je remenje od kože žrtvovanog jarca kojim su se tukli radi očišćenja sudionici u Luperkalovim svečanostima (15.2), iz čega je izveden pridjev februalis.

³⁸ *Epopteia* – motrenje ili zor skrivene božanske istine kao najviši stupanj sreće.

³⁹ Vjerojatno aluzija na pojam Erosa iz Platonove *Gozbe* (Alkibijadova pohvala Sokrata).

⁴⁰ Usp. Otkr 21, 10.

moniju. Tada će Bakho, vođa muza u svojim misterijima,⁴¹ tj. vidljivim znakovima prirode, pokazujući nama koji filozofiramo nevidljive Božje stvari, opiti nas plodnošću doma Božjega, a u njemu čitavom bit ćemo vjerni kao Mojsije. Pridolazi presveta teologija. Ona će nas oživjeti dvostrukom strašću. Uzdignuti u njezinu izvrsnu visinu i odatle mjereći nedjeljivim vijekom (aevo) što jest, što je bilo i što će biti – promatrajući prvotnu ljepotu, bit ćemo preneseni kao ljubitelji onih pjesnika onog Feba; a tek raspaljeni neizrecivom ljubavlju (charitas) kao žarom bit ćemo izvan sebe kao gorući Seraf i bit ćemo puni Božje volje, sad ne više mi sami, nego ćemo postati taj sam koji nas je stvorio. Ako netko pomnjivo promotri sveta Apolonova imena⁴², njihova značenja i skrivene misterije, ona će jasno pokazati da taj bog nije manje filozof nego pjesnik. Budući da je to Amonije⁴³ dostatno opisao, nema razloga da ja ne raspravljam drugačije; no, očevi, pada mi na pamet kako su ovom gradu potrebna tri delfijska propisa, koji nisu izmišljeni, nego su zaista Apolonovi, jer on obasjava svaku dušu koja dolazi na ovaj svijet. Ta tri propisa dopiru do presvetog i najuzvišenijeg hrama i vidjet ćete da nas oni ne opominju ni na što drugo nego na to da ovu trodijelnu filozofiju o kojoj upravo raspravljam, prigrlimo svim silama. On naime ispravno propisuje načelo *medèn ágan*, tj. „ništa previše”, koje je norma i pravilo svih kreposti u smislu sredine, a time se upravo bavi moralna filozofija. Zatim nas načelo *gnóthi seautón*, tj. „spoznaj samoga sebe” potiče i ohrabruje na spoznaju čitave prirode, a njeno središte kao labud⁴⁴ jest priroda čovjeka; onaj, naime, koji spoznaje sebe spoznaje u sebi sve, kao što je prije pisao Zaratustra⁴⁵, a zatim i Platon u *Alkibijadu*⁴⁶.

⁴¹ Usp. bilj. 36.

⁴² Npr. *apotropíos, aleksíkakos, iatromántes, iatrós*.

⁴³ Vjerojatno Amonije Gramatičar, 2. st. p. n. e., učenik i nasljednik Aristarha. Bavio se egzegezom Homera, Pindara i Aristofana. Naslovi nekih njegovih djela poznati su iz sholija uz te autore.

⁴⁴ U alkemijskoj simbolici labud je amblem žive i iskazuje mistično središte i sjedinjenje suprotnosti (voda – vatra).

⁴⁵ Zaratustra – iranski propovjednik i filozof (između XII. i VI. st. pr. n. e.), osnivač mazdaizma.

⁴⁶ Usp. Platon, *Alkibijad*, 133d10-e2.

Naposljetku prosvijetljeni tom spoznajom preko prirodne filozofije, već vrlo bliski Bogu, *ei*, tj. „jesi” govoreći, jezikom teološkim mi ćemo prisno i sretno zazivati istinskog Apolona. Zapitajmo za savjet i premudrog Pitagoru koji nadasve zato bijaše mudar što se nikad nije smatrao dostojnim imena mudraca⁴⁷. On će nam prvo zapovjediti da ne sjedimo preko mjere, tj. da ne smijemo u lijenosti izgubiti razumski dio po kojem duša sve mjeri, presuđuje, ispituje, nego da ga neprestano ravnamo i vježbamo dijalektičkom vježbom i pravilom. Pa će nam zatim naznačiti da se prvenstveno treba čuvati dvojega, da ne mokrimo prema suncu i da ne siječemo nokte prilikom žrtvovanja. Nego, nakon što se kroz moralnu filozofiju ispraznimo od promjenljive težnje površnih slasti i odsiječemo vrške noktiju (koji se čine kao šiljci srdžbe) i trnje duša, tek ćemo tada moći sudjelovati u svetim Bakhovim misterijama koje sam već spominjao, a čijim se ocem i vođom po zasluži naziva Sunce, a mi počnimo to zvati vlastitim promatranjem (contemplatio). Konačno će nas opomenuti da hranimo pijetla⁴⁸, naime da božanski dio naše duše napasamo spoznajom božanskih stvari kao tvrdom hranom i nebeskom ambrozijom. To je onaj pijetao čije se pojave boji i poštuje ju lav, tj. sva zemaljska moć. To je pijetao za kojega čitamo kod Joba da mu je dan razum⁴⁹. Dok taj pijetao kukuriječe, zabludjeli se čovjek vraća pameti. Ovaj se pijetao svaki dan u jutarnjem praskozorju, dok za jutarnjih zvijska hvalimo Gospodina⁵⁰, umilno oglašava. Za ovog pijetla umirući Sokrat je rekao, budući da se nadao da će on božanstvo svog duha spojiti s božanstvom većega svijeta, da ga duguje Asklepiju⁵¹, tj. liječniku duša koji je već s onu stranu svake bolesti. Pogledajmo i spomenike Kaldejaca i vidjet ćemo (ako im se vjeruje) da se preko istih umijeća smrtnicima otvara put k sreći. Kaldejski

⁴⁷ Po predaji prvi se filozofom, ljubiteljem mudrosti, a ne mudracem, nazvao Pitagora, no to je vjerojatno samo kasnija interpretacija. Usp. W. Burkert, Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes Philosophie, *Hermes* 88 (1960), str. 159–177.

⁴⁸ Diels-Kranz, *Predsokratovci*, 58 (pitagorovska škola) C6.

⁴⁹ Job 38.36.

⁵⁰ Pico misli na *laudes*, dio brevijara koji se moli u zoru.

⁵¹ Platon, *Fedon*, cap. LXVI.

tumačitelji pišu kako je Zaratustra rekao da je duša krilata i, kad joj otpadnu krila, da se strmoglavljuje u tijelo, a onda, kad joj krila pomalo narastu, da odleti k bogovima. Kad su ga učenici pitali kako su duše dodijeljene drugim pernatim stvorovima, rekao je da su im krila natopljena vodom života. Kada su ponovo željeli znati odakle im ta voda, on im je odgovorio (takav bijaše običaj tadašnjeg čovjeka) prisposodobom da raj Božji oblijevaju i natapaju četiri rijeke i da vi upravo odatle crpите spasonosnu vodu. Imena su rijeka Pišon koji teče sjeverno i označuje ono ispravno, Dihon teče sa zapada i označuje pokajanje, na istoku teče Hidekel koji znači svjetlo, a na jugu teče Perat: tu rijeku možemo protumačiti kao pobožnost⁵². Obratite pozornost, oci, marljivo razmislite što znače ta Zaratustrina učenja; uistinu ništa drugo osim da očistimo kao burom na iberskom moru nečistoću očiju pomoću moralne znanosti, a dijalektikom, kao burinim ravnalom, da ispravno izravnamo njihovu oštrinu. Tada se u prirodnom promatranju navikavamo podnositi slabo svjetlo istine kao zipku sunca koje se rađa, da bismo naposljetku pomoću teologije doprli do pobožnosti i presvetog štovanja Boga kao do najjačeg podnevnog sunca. To su one jutarnje, podnevne, večernje spoznaje (cognitiones) koje je prvo opjevao David,⁵³ a Augustin opširnije objasnio⁵⁴. To je ono podnevno svjetlo koje potpuno razgara Serafe, a podjednako rasvjetljava i Kerube. To je ono područje prema kojem se uvijek kretao drevni otac Abraham⁵⁵. To je ono mjesto na kojem nema mjesta za nečiste duhove, kao što nam je prenijela ka-

⁵² Pico navodi hebrejska imena rijeka koje su izvirale u Edenu i tumači ih alegorijski kao vrline i to ispravno, pokajanje, svjetlo, pobožnost. Filon Aleksandrijski (1. st. n. e.) ima također alegorijsku interpretaciju, ali on te rijeke tumači kao razboritost, mudrost, hrabrost i pravednost (*Legum allegoriarum* I, 1a). Ime druge rijeke, *Dihon*, vjerojatno je tiskarska pogreška i trebalo bi glasiti *Gihon*.

⁵³ Pico misli na *officium divinum*, odn. na brevijar (u kojem se mole psalmi) – i to na jutarnji dio brevijara (*matutinum*), podnevni (*prima*, *tertia*, *sexta*, *nona*) te večernji (*vesperae*).

⁵⁴ Misli vjerojatno na Augustinov spis *Enarrationes in Psalmos*.

⁵⁵ Abrahamova putovanja nisu prikazana kao slučajna, nego proizlaze iz Božjeg poziva (usp. Post 12, 1) i stoje u vezi s obećanjem da će Abraham posjedovati zemlju i imati potomstvo (usp. Post 15). Pico tumači Abrahamova putovanja metaforički kao put u istinu.

balistička i maurska tradicija. Te da je i dopušteno da se nešto objavi od tajnijih misterija otvoreno ili u zagonetkama, nakon što je iznenadni pad s neba osudio čovjeka na vrtoglavicu i pošto je, kako tumači Jeremija, kroz prozore upala smrt⁵⁶ i oštetila jetru i grudi. Pozovimo nebeskog liječnika Rafaela⁵⁷ da nas izbavi upotrijebivši moral i dijalektiku kao spasonosne lijekove. Pošto se vratimo dobrom zdravlju u nama će se nastaniti Božja jakost Gabriel⁵⁸ i povest će nas kroz čuda prirode, pokazujući nam posvuda krepost i moć Božju. Napokon će nas predati vrhovnom svećeniku Mihaelu⁵⁹, koji će one što zaslužiše filozofsku plaću ovjenčati svećeništvom teologije kao vijencem od dragoga kamenja. To je ono, mnogo poštovani oci, što me je ne samo nadahnulo nego prisililo na studij filozofije. Samo sam to htio reći da bih odgovorio onima koji obično osuđuju studij filozofije, osobito kod najmoćnijih muževa ili uopće kod onih koji su umjereno bogati. Sve ovo filozofiranje (to je nesreća našega doba) više je izvrgnuto preziru i pogrdi nego što se časti i slavi. Tako se u sve duhove uvuklo pogubno i čudno uvjerenje da ne treba uopće ili da treba sasvim malo filozofirati, kao da ništa ne znači imati najbjelodanije pred očima i u rukama otkrivene uzroke stvari, prirodne putove, razlog svemira, savjete Božje, misterije božanske i zemaljske, osim ako bi netko mogao otud ugrabiti kakvu milost ili korist za sebe. Zar se već dotle došlo, o žalosti, da se smatraju mudrima samo oni koji studij mudrosti čine unosnim poslom; te da se može vidjeti kako se izbacuje, istjeruje i izviždava sramežljiva Palada⁶⁰ koja darove bogova dijeli ljudima. Nema nikoga tko bi je volio i tko bi joj bio naklonjen, ako se sama ne ponudi i nagradu koju je primila za prerano završeno djevičanstvo ne odnese u škrinju ljubavnika. S krajnjim bolom i gađenjem ja to ne govorim o prvacima u ovom vremenu, nego o filozofima, koji vjeruju i propovijedaju da stoga ne treba filozofirati jer filozofi ne primaju plaću i nisu određene

⁵⁶ Usp. Jer 9, 20.

⁵⁷ Rafael – „Bog iscjeljuje”.

⁵⁸ Gabriel – „Bog je jak” ili „čovjek Božji”.

⁵⁹ Mihael – „Tko je kao Bog?”

⁶⁰ Palada je nadimak Atene – božice mudrosti.

nikakve nagrade – kao da sami ne pokazuju samim tim nazivom [filozofije]⁶¹ da nisu filozofi. Budući da je čitav njihov život usmjeren na korist ili častohleplje, oni ne razmišljaju o spoznaji istine same po sebi. Ovo ću priznati i s te strane sebe samoga pohvaliti nimalo se ne srameći da nisam nikad filozofirao zbog drugog razloga osim da bih filozofirao, niti sam za svoj studij i noćni rad tražio ikakvu plaću, niti se nadao kakvoj drugoj koristi nego njezi duha i spoznaji istine koju sam uvijek najviše želio. Uvijek sam tako žudio za njom i volio je tako silno da sam ostavio svaku brigu za privatne i javne stvari i cijelog sebe predao dokolici promatranja (otium contemplandi) od koje me nisu mogle otrgnuti niti će me ubuduće moći odvratiti spletku zavodnika ni pogrde neprijatelja znanosti. Filozofija sama poučila me je da radije ovisim o vlastitoj savjesti nego o vanjskim sudovima i da uvijek mislim ne o tome da ne čujem nešto loše o sebi, nego da nešto zlo ne učinim ili kažem. Znao sam, poštovani oci, da će ova moja rasprava biti draga i ugodna vama koji njegujete dobra umijeća i koji je želite počastiti svojom prisutnošću, a mnogim drugima teška i dosadna. Znam da ima onih koji su moj pothvat osuđivali i prije, a osuđuju ga i sada mnogim riječima. Ima ne malo, da ne kažem mnogo, lajavaca protiv onog što dobro i sveto vodi vrlini, nego protiv onoga što zlo i krivo vodi izopačenosti. Ima također onih koji ne odobravaju ovu vrstu raspravljanja i javnog prepiranja o književnosti i uvjeravaju da ona više služi kićenom govoru nego stjecanju znanja. Ima onih koji ne kude ovu vrstu rasprave, ali mi nikako ne odobravaju što sam se u ovoj dobi, tj. s 24 godine, usudio napisati raspravu o uzvišenim misterijama kršćanske teologije, o najdubljim pitanjima filozofije, o nepoznatim naukama, u ovom najslavnijem gradu, u najvećem sjedištu učenih ljudi, u apostolskom senatu. Drugi koji mi dopuštaju ovu raspravu ne žele mi dopustiti onu o 900 pitanja optužujući da je to djelo koliko suviše i slavo-hlepno toliko i da nadilazi moje snage. Na zamjerke ovih odmah bih pružio ruku da me je tako poučila filozofija koju priznajem, sada dok me ona tako uči, ne bih odgovorio kad bih vjerovao da je ova prepirka između nas nastala s namjerom da se svadimo i prepiremo. Stoga svaka namjera zavisti i izazivanja o kojoj piše

⁶¹ Upućivanje na etimološko značenje riječi filozofija, tj. ljubav prema mudrosti.

Platon da je uvijek daleko od božanskoga kora⁶², neka bude daleko i od našeg duha. Trebam li ja raspravljati i o tolikim pitanjima, o tome prijateljski zajedno istražimo. Prije svega, ne namjeravam mnogo govoriti o onima koji grde ovaj običaj javnog raspravljanja; jer ovaj grijeh, ako je grijeh, zajednički je meni ne samo s vama svima, najodličniji učitelji, koji ste češće s najvećom hvalom i slavom obavljali ovakav posao, već i s Platonom i Aristotelom i s najprokušanim filozofima svih vjekova. Za njih bijaše najpouzdanije to da im za postizanje spoznaje istine koju su tražili ništa nije preče od redovitog vježbanja raspravljanja. Kao što pomoću gimnastike jačaju tjelesne snage tako, bez sumnje, u ovom, da tako kažem, književnom rvaštvu, duhovne sile postaju kudikamo jače i čilije. Ne vjerujem da su nam pjesnici što drugo obznaneli pomoću opjevanog Paladina oružja⁶³, niti Hebreji kad kažu da je *barzel* – željezo simbol mudraca, nego da su natjecanja te vrste u najvećoj časti za postizanje mudrosti i veoma korisna ovom gradu. Odatle možda biva da i Kaldejci u horoskopu onoga koji će postati filozof žele da Mars gleda Merkura trigonalnim aspektom⁶⁴, kao da će filozofija biti pospana i dremljiva, budeš li dokinuo te sukobe i ratove. Pred onima koji kažu da nisam dorastao ovom području, teže imam razloge za obranu. Ako bih rekao da sam dorastao, možda će reći da sam neumjeren i da previše do sebe držim, a ako priznam da nisam dorastao, izgleda da ću si pribaviti ukor da sam slijep i nepromišljen. Vidite u kakve sam upao nevolje, gdje sam se zaustavio dok ne mogu bez štete po sebe obećati ono što uskoro ne mogu bez grijeha učiniti. Možda mogu navesti i onu Jobovu⁶⁵ riječ da je duh prisutan u svima, a

⁶² Usp. Platon, *Fedar* 247a i *Timej* 29e.

⁶³ Palada – Atena, grčka božica mudrosti prikazivana je sa šljemom, kopljem i štitom (egidom) na kojem je bila Meduzina glava. Pico želi reći da ljubav prema mudrosti mora biti borbeno.

⁶⁴ Po astrološkom shvaćanju Mars upravlja borbom i sukobom, a Merkur razumom i razmišljanjem. Trigonalni aspekt ili udaljenost od 120° po astrološkom je shvaćanju povoljan odnos između dva planeta. Pico tumači trigon između Marsa i Merkura kao budnost razuma ili spremnost na sukobljavanje s drugačijim stavom i obranu vlastita mišljenja.

⁶⁵ Usp. Job 34, 14–15.

s Timotejem: „Čujte”, kad kaže, „neka nitko ne prezire tvoju mladost”. No kažem iskreno prema svojoj savjesti da u meni nema ništa veliko ili osobito. Možda sam sklon učenju i lijepim umijećima, ali ne prisvajam niti želim ime učenjaka. To što sam preuzeo na leđa tako težak teret nije zbog toga što nisam bio svjestan svoje slaboće, nego zato što sam znao da je ovaj način borbe svojstven književnicima te da je u njemu i pobijeđen biti dobitak. Zato bi svatko, pa i najslabiji, mogao i trebao s pravom težiti za njima, a ne samo povlačiti se. Jer, i kad netko podlegne, od pobjednika prima milost, a ne nepravdu, jer se njegovom pomoću vraća kući bogatiji, tj. učeniji i upućeniji za buduće bitke. Oživljen tom nadom nikad se nisam ja, slabi vojnik, bojao sučeliti u teškoj bici s onima najhrabrija i najvještijima od svih. Neka je to i bilo učinjeno nerazborito, ali to nitko nipošto ne može ispravnije prosuđivati po mojoj dobi, nego po ishodu bitke. Preostaje da na trećem mjestu odgovorim onima koji su povrijeđeni brojnošću i mnoštvom izloženih stvari kao da je taj teret pao na njihova leđa, a ne da ga ja sam moram podnijeti ma koliki bio. Zaista je nedostojno i nedolično htjeti odrediti prikladnu mjeru za tuđu marljivost. I, kao što kaže Ciceron [nedostojno je], u onoj stvari, koja je to bolja što je god veća, tražiti osrednjost⁶⁶. Sve u svemu, kod tolikih pothvata morao sam ili podleći ili zadovoljiti. Ako sam zadovoljio, ne vidim razloga zašto se smatra hvalevrijednim što sam se istakao u deset pitanja, a da se smatra pogrešnim kad bih se istakao u devet stotina. Da sam podlegao, imali bi razloga optužiti me oni koji me mrze i opravdati me oni koji me vole. Jer u tako teškoj i velikoj stvari dostojanstvenije je oprostiti nego optužiti mladića kome je ponestalo snage zbog slabašnog duha i male učestalosti. Dapače i pjesnik kaže – Ako ponestane snage, ipak treba pohvaliti smjelost, u velikim stvarima dosta je i htjeti⁶⁷. Budući da su u naše doba mnogi oponašali Gorgiju Leontinca⁶⁸, običavali su izlagati raspravu ne samo o devet stotina nego o svim pitanjima svih umijeća, i ne bez pohvale, pa zašto onda ne bi meni bilo

⁶⁶ Usp. Ciceron, *De finibus bonorum et malorum* II, 2.

⁶⁷ Usp. Ovidije, *Ex Ponto*, III, 4, 79.

⁶⁸ Gorgija iz Leontine (483–375), grčki filozof – sofist. Jednom je obećao da će svima odgovoriti na sva pitanja.

slobodno, i bez grijeha, raspravljati o mnogim svakako, ali ipak o onim izvjesnim i određenim pitanjima. Kažu da je to suvišno i slavohlepno. Ja pak tvrdim da to ne radim na površan, nego nužan način; a kad bi oni kao ja razmatrali postupak filozofiranja, i protiv volje bi priznali da je on potpuno nužan. Oni koji su se pridružili kojoj god filozofskoj sljedbi, naime Tomi⁶⁹, ili Skotu⁷⁰, koji se sada najviše čitaju, pristrani, oni mogu u pretresanju vrlo malog broja pitanja dovesti u kušnju svoj nauk. Ja sam pak naučio, ne zaklevši se nikome, da se upirem na sve učitelje filozofije, da pretresam sve spise i upoznajem sve sljedbe. Jer o svima moram reći da ne bih kao branitelj posebnoga nauka, ako zapostavim preostalo, time bio sputan. Nije moglo biti, i ako bi se malo izlagalo o pojedinima, da ne bude mnogo što se ujedno izlaže o svima. Neka nitko u meni ne osuđuje to što odlazim kao nevješt gost, kamo god me odnese oluja. Primijećeno je to već u svih starih da nisu, razmatrajući svaku vrst spisa, ostavljali nepročitane nijedne komentare koje su mogli. Najviše se to govori o Aristotelu, kojega je Platon zbog toga nazivao *anagnóstes*⁷¹, tj. čitatelj. I konačno znak je uskog duha zatvoriti se unutar jednog trijema ili akademije. Ne može nitko iz svega izabrati nešto vlastito za sebe tko nije prije sve prisno upoznao. Dodaj tome da je u svakoj sljedbi nešto izuzetno, što joj nije zajedničko s ostalima. Nego da sada počnem od naših do kojih je filozofija najkasnije doprla⁷². U Ivana Skota⁷³ ima nešto čilo i raščlanjeno. U Tome⁷⁴ čvrsto i izjednačeno. U Egidija⁷⁵

⁶⁹ Toma Akvinski, skolastički filozof i teolog (1225. ili 1226–1274). Utemeljio je kršćanski pogled na svijet na principima Aristotelove filozofije. Njegovo djelo predstavlja vrhunac srednjovjekovne filozofije, a u okviru neotomizma djelotvorno je i danas.

⁷⁰ Johannes Duns Scotus, škotski (ili irski) srednjovjekovni filozof (oko 1270–1308), protivnik Tome Akvinskog. Njegova filozofija sadrži skepticističke i voluntarističke elemente.

⁷¹ Usp. Vita Marciana 6.

⁷² U izlaganju koje slijedi opravdava Pico sadržaj i izbor autora prema kojima je izlagao teze u spisu *Conclusiones non gentae*...

⁷³ Vidi bilj. 70.

⁷⁴ Vidi bilj. 69.

⁷⁵ Aegidius od Colonne (Aegidius Romanus, 1247–1316), predstavnik augustinske teologije.

čisto i točno. U Franje⁷⁶ zbijeno i oštromno. U Alberta⁷⁷ starinsko, prostrano i veliko. U Henrika⁷⁸, kako mi se učinilo, uvijek uzvišeno i dostojno obožavanja. Kod Arapa ima u Averroesa⁷⁹ nešto čvrsto i nepobitno. Kod Avempacea⁸⁰ i kod Alfarabija⁸¹ ozbiljno i promišljeno. Kod Avicene⁸² božansko i platoničko. Kod Grka se nalazi općenito neka sjajna i ponajviše čista filozofija. Kod Simplicija⁸³ bogata i obilna. Kod Temistija⁸⁴ izabrana i kratka. Kod Aleksandra⁸⁵ postojana i učena. Kod Teofrasta⁸⁶ temeljito razrađena. Kod Amonija⁸⁷ raščlanjena i dražesna. Pa ako si se okrenuo prema platoničarima, da i njih nekoliko procijenim. Kod Porfirija⁸⁸

⁷⁶ Franciscus de Mayronis (rođen prije 1288–1328), pristaša Duns Scota.

⁷⁷ Albertus Magnus (1193. ili 1206–1280), učitelj Tome Akvinskog, protivnik Platona i Augustina, pristaša Aristotela.

⁷⁸ Henricus Gandavensis (1217–1293), zastupa augustinovski smjer i primat volje nasuprot tomističkom intelektualizmu.

⁷⁹ Averroes (ibn Rashd – 1126–1198), arapski filozof, jedan od najznačajnijih komentatora Aristotela čime je utjecao i na Tomu Akvinskog.

⁸⁰ Avempace (ibn Baggah – umro 1138), arapski filozof, liječnik, pjesnik, matematičar i astronom.

⁸¹ Alfarabi (umro 950), zastupao je novoplatinizam na aristotelovskom temelju, upoznao islam s egzaktnom logičkom školom Grka, grčko mišljenje primijenio na orijentalno promišljanje Božanstva.

⁸² Avicena (abn – Ali ibn Sina – 980–1037), arapski filozof, prirodosnanač, političar, pjesnik i liječnik, značajan predstavnik arapskog aristotelizma.

⁸³ Simplicije iz Kilikije, grčki filozof (oko VI. st.), nakon ukidanja atenske škole otišao u Perziju, autor komentara o Aristotelu, neprijatelj kršćana.

⁸⁴ Temistije (oko 320 – oko 390), parafrazirao i komentirao Aristotelove spise, bio je pod utjecajem platonizma.

⁸⁵ Aleksandar iz Afrodizije, grčki filozof (kraj II. i početak III. st.), proučavao je peripatetičku filozofiju u Ateni, jedan od najznačajnijih komentatora Aristotela.

⁸⁶ Teofrast iz Erozosa, grčki filozof (oko 372 – 288. pr. n. e.) Aristotelov učenik, poslije Aristotela preuzeo je vodstvo peripatetičke škole.

⁸⁷ Amonije Sakas, helenistički filozof (oko 175 – 242). Utemeljitelj novoplatinizma, učitelj Plotinov.

rija⁸⁸ veselit ćeš se obilju stvari i raznovrsnoj religiji. Kod Jambliha⁸⁹ divit ćeš se tajnijoj filozofiji i barbarskim misterijima. U Plotina⁹⁰ prvo nema ništa posebno čemu bi se divio jer mu se sa svih strana treba diviti; brojni platonici znojeći se jedva ga razumiju dok govori o božanskom na božanski način, a o ljudskom učenim zakučastim govorom koji nadmašuje ljudsko. Mimoilazim mnoge novije, Prokula⁹¹ koji obiluje azijskom plodnošću kao i oni koji proistječu od njega, Damascija⁹², Olimpiodora⁹³ i više drugih kod kojih uvijek svijetli *to theíon*, tj. ono osobito božansko, platonički simbol. K tome pridolazi da ako ima neka sljedba koja navaljuje na istinitija učenja i sofistički se poigrava s dobrim uzrocima, ona istinu jača, a ne slabi, kao da kretanjem vatru potpiruje, a ne gasi. Zbog toga sam i ja htio u središte iznijeti gledišta ne samo jedne (kako se nekima sviđalo) sekte nego cjelokupne nauke, da bi, takvim skupljanjem više sekti i razmatranjem raznovrsne filozofije, onaj sjaj istine, koji Platon spominje u pismima⁹⁴, u našim dušama zasjao jače s visine kao sunce koje izlazi. Što bi bilo da sam se bavio samo latinskom filozofijom, Albertovom, Tominom, Skotovom, Egidijevom, Franjinom, Henrikovom, ispustivši grčke i arapske filozofe? Kada je sva mudrost došla od barbara Grcima, a od Grka nama. Tako su našijenci smatrali dostatnim zaustaviti se kod tuđinskih iznašašća i njihova dotjerivanja. Što bi značilo raspravljati s peripatetičarima o prirodninama

⁸⁸ Porfirije iz Tira, rimski filozof (oko 233 – oko 304), Plotinov učenik, napisao je i vrlo utjecajan komentar uz Aristotelove *Kategorije*.

⁸⁹ Jamblih iz Kalkisa, grčki filozof, umro oko 330. Bio je novoplatoničar, osnovao je školu u Siriji. Bio je pod utjecajem orijentalnih religija.

⁹⁰ Plotin iz Likopolisa, grčki filozof (oko 205–270), glavni predstavnik novoplatonizma, pri čemu se stapaju i aristotelovski, stoički, gnostički i mistički elementi. Glavno mu je djelo *Eneade*, koje je izdao Porfirije.

⁹¹ Vjerojatno Proklo, grčki filozof i pjesnik (410–485), jedan od posljednjih grčkih novoplatoničara. U obliku sistema razradio je mističku dijalektiku emanacije i povratka Božanstvu.

⁹² Damascije, posljednji atenski sholarh (oko 520), mističar, smatrao je da ljudsko umovanje ne može doseći istinu.

⁹³ Olimpiodor, predstavnik aleksandrijske škole, komentator djela Platona i Aristotela.

⁹⁴ Usp. Platon, *Sedmo pismo*, 341c5-d2.

ako se ne prizove i platonska akademija čiji se nauk o božanskim stvarima (po Augustinovu svjedočanstvu)⁹⁵ u svim filozofijama smatrao svetim, a ja ga sada, koliko znam, prvi put (s dopuštanjem), poslije mnogih stoljeća javno iznosim. Što bi bilo značilo baviti se i drugim mišljenjima, bez obzira koliko ih je bilo, kao da, ako bismo bez vlastita doprinosa dolazili na gozbu mudraca ne bi donosili ništa vlastito što se porodilo i razradilo u našem duhu. Osim toga, nije velikodušno (kako kaže Seneka⁹⁶) znati samo iz komentara i kao da su izumi pređa zatvorili put našoj marljivosti kao da urođena sila prirode u nama postavši neplodna ništa ne rađa iz sebe što, ako i ne bi dokazivalo istinu, barem bi izdaleka upućivalo na nju. Kao što seljak mrzi neplodnost u polju, a muž u ženi, zasigurno toliko više mrzi neplodnu dušu složeni i pridruženi božanski duh koliko od nje žudi kud i kamo plemenitije potomstvo. Zato nisam bio zadovoljan doli općim naucima, pa sam izložio mnogo toga o staroj (prisca) teologiji Merkura Trismegista⁹⁷, mnogo toga o Kaldejcima⁹⁸ i Pitagorinim disciplinama⁹⁹, a dodao sam i mnogo toga o tajnijim hebrejskim misterijima¹⁰⁰, najviše opet što sam sâm pronašao i otkrio o prirodnim i božanskim stvarima. Iznio sam najprije u čemu se slažu Platon i Aristotel, u što su ranije mnogi vjerovali i nitko to nije dokazao. Kod Latinjana Boetije¹⁰¹ je obećao da će to učiniti, ali nije pronađeno da je ikad učinio ono što je uvijek želio. Kod Grka je isto izjavio Simplicije¹⁰². Kamo

⁹⁵ Usp. Aurelije Augustin, *Conf.* VII,9 i *De civitate Dei* VIII,5.

⁹⁶ Usp. *L. Annaei Senecae Epistolae morales*, 39,1–6.

⁹⁷ Merkur Trismegisto, uobičajenije Hermes Trismegistos, po predaji stariji od Orfeja, donosilac znanja ljudima, kralj, svećenik, filozof, prorok. Spisi filozofijsko-teologijskog, eshatologijskog i okultnog sadržaja koji mu se pripisuju sada se datiraju između 1. i 3. st. n. e.

⁹⁸ Usp. bilj. 11.

⁹⁹ Usp. tekst bilj. 48.

¹⁰⁰ Tj. o kabali.

¹⁰¹ Boetije, rimski filozof (480–525), predstavnik novoplatonizma, eklektik, pisao je komentare uz djela Porfirija i Aristotela.

¹⁰² Usp. bilj. 82. I Frane Petrić u djelu *Discussionum peripateticarum T. IV* navodi da su po predaji Boetije i Simplicije pokušali dokazati sla-

sreće da je tako učinio kao što je obećavao. Piše i Augustin u *Akademskim raspravama*¹⁰³ da je bilo mnogo onih koji su u svojim najsuptilnijim raspravama pokušavali dokazati to isto, tj. da su Aristotelova i Platonova filozofija iste. Isto tako Ivan Gramatičar¹⁰⁴ kad kaže da se Platon razilazi od Aristotela samo kod onih koji ne razumiju Platonove riječi, ali ipak je ostavio da buduća pokoljenja moraju to dokazati. Dodao sam i više mjesta gdje sam ustvrdio da je složeno više mišljenja Skotovih i Tominih te Averroesovih i Aviceninih za koja smatraju da su nesložna. Na drugome mjestu prema onom što sam pronašao kako u Platonovoj tako u Aristotelovoj filozofiji postavio sam 72 nova fizička i metafizička učenja. Ako se netko bude njih držao, moći će (ako se ne varam), što će, po meni, uskoro biti jasno, razumski razriješiti svako postavljeno pitanje o prirodnim i božanskim stvarima, daleko drugačije nego pomoću one filozofije koju učimo i koja se predaje u školama i koju njeguju filozofi ovoga vremena. Nitko se, oci, ne treba diviti meni u ranoj mladosti, u nježnoj dobi, u kojoj je tek dopušteno (kao što se neki hvale) da čitam tuđe komentare, da sam htio iznijeti jednu novu filozofiju. Nju treba hvaliti ako je obranjiva ili osuditi ako je pogrešna i napokon, oni koji namjeravaju prosuditi ono što sam pronašao i napisao ne trebaju brojiti autorove godine, nego radije dobre ili loše strane njegovih spisa. Osim toga, ima i drugi novi ustroj (institutio) filozofije pomoću brojeva koji sam napisao, kakav su osobito poštovali nekadašnji teolozi, prije svih Pitagora, Aglaofen, Afilaj, Platon¹⁰⁵ i platonički prvaci. Ali ono što je bilo tako slavno u ono vrijeme nebrigom kasnijih naraštaja tako je palo u zaborav da mu se jedva neki tragovi otkrivaju. Platon piše u

ganje Aristotelove i Platonove filozofije, ali su te knjige izgubljene. F. Petrić, op. cit., str. 177.

103

Usp. Aurelius Augustinus, *Contra Academicos*, III, cap. XIX.

104

Ivan Gramatičar – Joannes Philoponos, pripadnik aleksandrijske škole (prijelaz V. u VI. st). Komentar Aristotelove *Metafizike* koji se pripisivao Filoponu preveo je Frane Petrić s grčkog na latinski.

105

U ovom nizu imena treba komentirati Aglaofena i Afilaja. Afilaj je nepoznat autor, a Aglaofen – vjerojatno ispravni oblik Aglaofam – po predaji je orfički učitelj Pitagorin.

*Epimonidu*¹⁰⁶ da je znanost brojenja najvršnija i najbožanskija od svih slobodnih umijeća i kontemplativnih znanosti. Pitajući se zašto je čovjek najmudrija životinja, odgovara: zato što znade brojati. Njegova se mišljenja spominje i Aristotel u *Problemata*¹⁰⁷. Abumasar¹⁰⁸ piše da je Avenzoar Babilonski¹⁰⁹ rekao da sve zna onaj koji zna brojiti. Da je to istina, ne mogu nikako dokazati oni koji su pod znanošću brojenja razumjeli onu vještinu u kojoj su sada najvještiji trgovci, što svjedoči i Platon opominjući nas povišenim glasom da onu božansku aritmetiku ne razumijevamo kao trgovačku aritmetiku. Javno sam obećao da ću izložiti pomoću brojeva onu aritmetiku koja se tako uzvisuje, jer mi se čini da sam je poslije mnogih noćnih bdijenja potpuno istražio i da se mogu u to upustiti u 74 pitanja koja se smatraju glavnima među fizičkim i božanskim stvarima. Iznio sam i magijske poučke u kojima sam naznačio da je magija dvostruka, od kojih je jedna potpuno u djelu i vlasti demona, stvar, tako mi boga, prokleta i čudovišna. Druga, kada se dobro istraži, nije ništa nego potpuno dovršenje prirodne filozofije. Ne smatrajući je nikako dostojnom imena magije Grci onu prvu nazivaju *goeteia*¹¹⁰, a ovu drugu navlastito i osobito zovu *mageia*¹¹¹ – magijom kao da je savršena i najviša mudrost. Isto tako tvrdi Porfirije kad kaže da u perzijskom jeziku mag zvuči isto što kod nas tumač i njegovatelj božanskih stvari. Velika je, oci, dapače vrlo velika nejednakost i raznolikost među tim umijećima. Onu prvu magiju osuđuje i proklinje ne samo kršćanska religija nego svi zakoni i svaka dobro zasnovana država. Ovu drugu potvrđuju i prihvaćaju svi mudraci

106

Epimonid – očito *Epinomis*. Usp. Platon, *Epinomis*, 976c6-e3.

107

Aristotel, *Problemata*, XI,6.

108

Abumasar, Abu Ma'šar (10. st.), arapski je astrolog. Njegovo djelo o astrologiji pod naslovom *Introductorium in astrologiam* preveo je na latinski Herman Dalmatin. Abu Ma'šar u tumačenju astrologije rabi Aristotelovu prirodnu filozofiju.

109

Autor nije utvrđen.

110

Usp. Platon, *Gozba* 202e.

111

Usp. Platon, *Alkibijad* 122a.

i sve nacije koje teže za nebeskim i božanskim stvarima. Ona prva vrsta magije najlažljivija je među umijećima, ova druga je viša i svetija od filozofije. Ona prva je isprazna i rasrdljiva, ova druga čvrsta, vjerna i stabilna. Tko je god štovao onu prvu uvijek se prevario jer je u njenih tvoraca bilo sramote i pogrde, a u ovoj drugoj vrsti od starine se i gotovo uvijek tražila književna čistoća i slava. Za onom prvom nije nikad težio filozof željan učenja dobrih umijeća, k ovoj su Pitagora, Empedoklo, Demokrit i Platon morem putovali da je nauče i vrativši se nju su propovijedali i osobito je držali u tajnosti. Kao što je ona prva vrsta bez ikakvih razloga tako je i bez sigurnih tvoraca, ova je druga počašćena najsjajnijim roditeljima, od kojih se dva tvorca posebno ističu: Zalmoksid kojeg je oponašao Abarid Hiperborejac i Zaratustra¹¹², ali ne onaj na koga možda mislite, nego onaj Oromasov sin. Ako zapitamo Platona što je jedna i druga magija, odgovorit će u *Alkibijadu*¹¹³. Zaratustrina magija nije ništa drugo nego znanost o božanskim stvarima koja je kraljevske sinove Perzijanaca odgajala da se na primjeru svjetske države nauče sami vladati svojom državom. U *Harmidu*¹¹⁴ Platon će odgovoriti da je Zalmoksidova magija liječenje duha pomoću koje se pribavlja umjerenost duhu jednako kao tijelu zdravlje. Njihovim tragom poslije su nastavili Corandas, Damigeront, Apolonije, Horsan i Dardan¹¹⁵. Nastavio je i Homer za kojega ću jednom u svojoj pjesničkoj teologiji dokazati da je jednako kao i sve druge znanosti tako i ovu skrivao pod lutanjima svoga Odiseja. Nastavili su Eudoks¹¹⁶ i Hermip¹¹⁷. Nas-

112

Nijedan od te dvojice autora nije identificiran.

113

Usp. Platon, *Alkibijad* 122a-b.

114

Usp. Platon, *Harmid* 156d-e.

115

Radi se o mitskim osobama. Identificiran je samo Dardan, sin Zeusa i smrtno žene, osnovao je prije nego je nastala Troja grad Dardaniju. U helenističko doba priča o Dardanu proširena je i on je slovio kao mag, utemeljitelj samotračkih misterija.

116

Eudoks sa Knida (oko 391–338), astronom, matematičar, liječnik, filozof i zakonodavac.

117

Ima više autora tog imena. Ovdje se vjerojatno radi o spisu *Hermip* ili o astrologiji (oko 6. st. n. e) u kojem je vidljiva upotreba Abu Ma'šara.

tavili su gotovo svi koji su istraživali pitagorovske i platoničke misterije. Od mladih koji su pomirisali magiju nalazim trojicu: Alkinda¹¹⁸ Arapa, Rogera Bacona¹¹⁹ i Guilielma Pariškog¹²⁰. Spominje je i Plotin kad pokazuje da je Mag službenik prirode¹²¹, a ne umjetnik. Ovu magiju dokazuje i potvrđuje najmudriji muž, a od druge se zgraža tako da je rekao, kad su se zazivale svetinje zlih demona, kako je bolje da oni dođu k njemu nego on k njima¹²², s pravom dakako. Kao što ona nevaljanim moćima čini čovjeka škodljivim, tako ga ova čini prvakom i gospodarom [nad njima]. Ona ne može pribaviti sebi ime ni umijeća ni znanosti, a ova je puna najviših misterija i obuhvaća najdublje razmatranje najtajanstvenijih stvari te napokon spoznaju cijele prirode. Ova, između kreposti raspršenih i rasijanih po svijetu, s Božjom dobrotom kao da ih iz tame poziva na svjetlo. Sama ne čini toliko čuda koliko marljivo služi prirodi koja ih stvara. Kao da je sama umjetnik, ova iznosi na vidjelo suglasje svemira koje Grci nazivaju *sympátheian* – simpatijom, potpuno istraživši unutrašnje, ima namjence providnu spoznaju prirode, pružajući svakoj stvari njene urođene mamce koji se zovu *inyges* maga te otkriva čuda koja se skrivaju u usamljenim mjestima svijeta, u okrilju prirode, u tamnicama i škrinjama Božjim. Kao što seljak ovjenčava brijestove viticama, tako mag ovjenčava zemlju nebom i niže dijelove višim darovima i krepostima. Zbog toga čna vrsta magije izgleda toliko čudovišna i stetna koliko je ova božanska i spasonosna. Zbog toga osobito što ona čovjeka predaje neprijateljima Božjim i odvlači ga od Boga. Ova, nasuprot njoj, potiče divljenje prema Božjim djeli-

118

Alkindi, arapski filozof (oko 800–873), smatra se utemeljiteljem arapske filozofije. Pisao djela iz matematike, astronomije i medicine, arisotelovac.

119

Roger Bacon, engleski filozof (između 1210. i 1214 – oko 1294), ističe značenje iskustva i empirijskih istraživanja, djelo mu je protkano mističkim elementima.

120

Guilelmo Pariški (kraj 14. i početak 15. st.) nastavlja tradiciju Augustina, Boetija i Anselma, odbacio je novoplatoničku teoriju o emanaciji.

121

Usp. *Eneade*, IV. 4. 26. 3–4 i IV. 4. 40. 5–6.

122

Usp. Porfirije, *De vita Plotini*, 10. 4–5.

ma čime se najsigurnije postižu milost, vjera i nada. Ništa naime ne pokreće na religiju i poštovanje Boga više od neprestanog promatranja Božjih čuda koja smo dobro istražili kroz ovu naravnu magiju o kojoj govorimo. Zažarivši se ljubavlju prema tvorcu prisiljeni smo to opjevati. Puna su nebesa, puna je sva zemlja veličanstva Tvoje slave. Neka ovo što smo rekli bude dosta o magiji jer znam da ima više njih koji uvijek laju kao psi na nepoznate, tako i ovi sami često osuđuju i mrze ono što ne razumiju. Idem sad na ono što sam iz starih hebrejskih misterija izložio za potvrdu presvete katoličke vjere. Da ne bi oni kojima je ona nepoznata mislili kako su to izmišljotine, trice ili priče lajavaca, želim da svi razumiju što je to i kakvo je, odakle ga treba tražiti i od kakvih je slavnih autora potvrđeno i kako prenijeto, kako je božansko i kako je potrebno našim ljudima za obranu vjere protiv nepriličnih hebrejskih spletki. Ne samo slavni hebrejski učitelji nego i naši Hezra¹²³, Hilarije¹²⁴ i Origen¹²⁵ pišu da je Mojsije na gori po božanskom nadahnuću primio ne samo zakon, koji je potomcima ostavio razrađen u 5 knjiga, nego i otajnije i istinito objašnjenje zakona, i Božji nalog da zakon objavi narodu te da tumačenje zakona ne predaje slovima niti pismeno objavljuje. Sam ga je rekao Jošui Nunovu¹²⁶, a taj ga je u velikoj pobožnoj tišini otkrio prvacima svećeničkim koji su dolazili poslije njega. Dosta bijaše kroz jednostavnu pripovijest pokazati sad Božju moć, sad srdžbu protiv nepoštenih, blagost prema dobrima i pravednost prema svima i pomoću božanskih i spasonosnih pravila navesti na sretan i blažen život i štovanje prave vjere. No, pokazati jasno

123

Hezra – vjerojatno tiskarska pogreška – Ezra. Ezra je bio vođa Židova na povratku iz babilonskog sužanjstva, zalagao se za održavanje Mojsijeva zakona, osobito u bogoštovlju. Osim tekstova koji su uključeni kao *Knjiga Ezrina* u Bibliju uz Ezrina se ime vezuju i apokrifni tekstovi na koje ovdje misli Pico.

124

Hilarije, biskup od Poitiersa (oko 315–367); Pico tu misli na Hilarijeve komentare Psalmima.

125

Origen, grčki filozof (oko 185–254), priredio je kritičko izdanje Starog zavjeta.

126

Jošua sin Nunov – Mojsijev pomoćnik i nasljednik, u starijim latinskim tekstovima prevedeno: Jesus Navae filius.

narodu tajanstvene misterije, što se skrivaju pod korom zakona i pod grubim okriljem riječi, te tajne najdubljeg božanstva, što bijaše to nego sveca podati psima i pred svinje prosipati biserje. Dakle ne bijaše to po ljudskom savjetu, već po božanskoj zapovijedi da se to pred narodom drži u tajnosti i da se priopći samo savršenima, među kojima samo Pavao¹²⁷ kaže da on govori mudrost. Stari su filozofi najsvetije poštovali taj običaj. Pitagora nije ništa zapisivao osim nešto malo što je umirući povjerio kćerki Damo¹²⁸. U egipatskim hramovima isklesane su sfinge i to bijaše opomena da se mistička učenja čuvaju neoskvrnjenima pred prostim mnoštvom pomoću zagonetki. Platon pišući Dioniziju o najvišim supstancijama kaže da treba govoriti kroz zagonetke, da ne bi drugi razumjeli ono što tebi pišemo ako slučajno pismo dođe u njihove ruke¹²⁹. Aristotel za knjige Metafizike u kojima se radi o božanskim stvarima govoraše da jesu i nisu izdane¹³⁰. Što da više govorim o tome – Origen tvrdi da je Isus Krist, učitelj života, mnogo otkrio učenicima, a oni nisu htjeli to zapisati, da se ne bi narod upoznao s tim. To najviše potvrđuje Dionizije Areopagita kad kaže da su tajanstveni misteriji od tvorca naše vjere prenijeti *ék nus eís nun diá mésu lógu* od duše do duše posredstvom riječi, na isti način kao što je istinito tumačenje zakona Bog otkrio Mojsiju. To se naziva kod Hebreja Kabala, isto što kod nas recepcija, naročito zbog toga što je onaj Božji nauk kao po nasljednom pravu primao jedan od drugoga ne pomoću književnih spomenika, nego redovnim međusobnim usmenim priopćavanjem. Međutim, nakon što su se Hebreji vratili iz babilonskog sužanjstva pomoću Kira i pod Zorobabelom obnovili hram, okrenuli su se duhom prema obnovi zakona. Tada je na čelu zajednice bio Ezra. Poslije ispravljanja Mojsijeve knjige i pošto je spoznao da se stari način usmene predaje ne može sačuvati kroz progonstva, pokolje, bijeg i sužanjstvo izraelskog naroda, i da će misteriji ne-

¹²⁷ Usp. 1 Kor 2,6–10.

¹²⁸ Usp. Diogen Laertije, *Životi*, VIII, 1.6 i VIII, 1.42.

¹²⁹ Usp. Platon, *Epistola II*, 312d7-e.

¹³⁰ Usp. Gellius, *Noctes atticae* XX, 5.

beskog nauka propasti jer ih pamćenje ne može dugo sačuvati bez umetnutih komentara, odlučio je sazvati sve mudrace što ih je tada bilo i da svatko iznese ono što je o misterijima zakona imao u glavi. Pisari su tada dotjerali knjige u 70 svezaka (toliko je naime u Synedriju bilo mudraca). Da ne biste, oci, oko toga vjerovali samo meni, poslušajte samoga Ezru kako govori: Kada se navršilo 40 dana, progovorio je Višnji ovim riječima: Ono prvo što ste zapisali objavite, neka čitaju dostojni i nedostojni, najnovijih pak 70 knjiga sačuvat ćeš da ih predaš mudrima u svom narodu: u njima je naime žila uma, izvor mudrosti i rijeka znanosti¹³¹. Tako i uradih. To kaže Ezra doslovno. To su knjige znanosti Kabale. U tim je knjigama Ezra objavio jasnim glasom žilu razuma, tj. neizrecivu teologiju o nadsupstancijalnom Božanstvu, izvor mudrosti, tj. dovršenu metafiziku o inteligibilnim andeoskim oblicima te rijeku znanosti, tj. najčvršću filozofiju o prirodnim stvarima. Papa Siksto IV¹³², prvi predšasník Inocencija VIII¹³³, u čije doba sretno živimo, dotjerao je ove knjige s najvećom brigom i nastojanjem i dao da se objave na latinskom jeziku na dobrobit vjere i naroda. Kada je on umro, tri su knjige doprle do Latinjana. Te se knjige u ovo doba kod Hebreja tako poštuju da ih ne smije dotaknuti nitko prije nego navrší 40 godina. Kada sam te knjige za velik novac dobio i kada sam ih pročitao s najvećom marljivošću i neumornim trudom, ugledao sam u njima (Bog mi je svjedok) vjeru ne toliko Mojsijevu koliko kršćansku. Ovdje misterij Trojstva, ondje utjelovljenje riječi, ovdje božanstvo Mesije, ondje o istočnom grijehu i njegovu okajanju kroz Krista, o nebeskom Jeruzalemu, o padu demona, o redovima anđela, o čistilištima, o kaznama pakla. Pročitao sam ono isto što svakodnevno čitamo kod Pavla¹³⁴

¹³¹ Usp. apokrifni spis 4. Ezrae, cap. XIV, 38 i dalje.

¹³² Papa Sixtus IV (9. 8. 1471 – 12. 8. 1484), prije Francesco della Rovere, rođen 1414.

¹³³ Papa Inocentius VIII (29. 8. 1484 – 25. 7. 1492), prije Giovanni Battista Cibo, rođen 1432.

¹³⁴ Pico tu vjerojatno ne misli samo na tekstove koji su ušli u kanon nego i na apokrifne tekstove.

i Dionizija¹³⁵, Jeronima¹³⁶ i Augustina. U onome što se tiče filozofije začet čaš Pitagoru, jednako kao i Platona, čije su misli toliko srodne kršćanskoj vjeri da naš Augustin neizmerno Bogu zahvaljuje što su mu u ruke došle knjige platoničara¹³⁷. U cijelosti nema o toj stvari nikakvog nesuglasja između nas i Hebreja koje se ne bi moglo iz knjiga kabalista tako srediti da ne bi preostao ni članak na kojem bi se to nesuglasje temeljilo. Za to imadem kao najuglednijeg svjedoka Antonija Kroničara¹³⁸, najobrazovanijeg čovjeka, koji je kad sam bio kod njega na gozbi svojim ušima slušao Daktila Hebreja¹³⁹, čovjeka vješta toj znanosti, kako se rukama i nogama kune u katoličko mišljenje o Trojstvu.

Nego, da se vratim pregledu poglavlja svoje rasprave. Donio sam i svoje mišljenje o tumačenju Orfejevih i Zaratustrinih pjesama. Orfej je kod Grka gotovo čitav. Kod njih je Zaratustra okrnjen, no kod Kaldejaca se potpuniji čita. Obojica se smatraju roditeljima i tvorcima drevne mudrosti. Nego, da prešutim Zaratustru kojega platoničari često spominju i uvijek s najvećim poštovanjem. Jamblih Kaldejac¹⁴⁰ piše da je Pitagora imao orfičku teologiju kao uzor prema kojem je smislio i oblikovao svoju filozofiju¹⁴¹. Kažu da se Pitagorine izreke zato nazivaju svetima jer su potekle iz

¹³⁵ Usp. Dionizije Areopagita, bilj. 19.

¹³⁶ Sv. Jeronim (oko 347–420) uz Augustina najučereniji latinski crkveni otac. Osim na septuagintu upućuje također i na *hebraica veritas*, na što vjerojatno ovdje aludira Pico.

¹³⁷ Usp. Augustin, *De civitate Dei* VIII, 5 i *Confessiones* VII, 9.

¹³⁸ Antonije Kroničar neidentificirana je osoba.

¹³⁹ Daktil Hebrej – neidentificirana osoba. Neki smatraju da se radi o Yohananu Allemanno, ali to nije vjerojatno. Dactylus je prijevod hebrejskog imena Yoab. Predavanje Daktila Hebreja u poznoj dobi slušao je u Torinu 1527. g. Johann Albert Widmanstadt (1506–1557) i izvještava da je Daktil Hebrej propovijedao spasenje svih živih bića.

¹⁴⁰ Jamblih (umro oko 330), novoplatoničar, pod utjecajem orijentalnih učenja. Za njegov spis *De mysteriis* u renesansi se držalo da sadrži tajna učenja Egipćana, Kaldejaca i Asiraca.

¹⁴¹ Usp. Jamblih, *De vita Pythagorica*, XXVIII, 145–147.

Orfejevih uredbi, odatle dolazi i tajni nauk o brojevima i sve što je veliko i uzvišeno u grčkoj filozofiji proizlazi odatle kao iz prvog izvora. No, kakav bijaše običaj starih teologa? Orfej je misterije svojih pouka zaodjenuo u priče i pokrio pjesničkom koprenom, tako da bi, ako netko čita njegove spjeve, mogao pomisliti da u njima nema ništa osim pukih pričica i tričarija. To sam htio reći da se vidi koliko sam uložio truda i s kolikom sam se teškoćom susreo da bih iz zagonetaka i skrovitih priča iznio na vidjelo smisao tajnovite filozofije, i to bez pomoći i truda djela drugih tumača kod tako teške skrivene i neistražene stvari. Pa ipak, psi laju da sam nagomilao na hrpu nešto sasvim neznatno i maleno samo da pokažem broj, kao da se ne radi o vrlo zakučastim i prijepornim pitanjima oko kojih se spore glavne akademije i kao da nisam pridonio mnogo šta nepoznato i nepokušano onima istima koji moje uživaju, a umišljaju si da su najveći filozofi. Ipak, veoma sam daleko od onog grijeha, tako da sam se trudio raspravu stjerati u što je moguće manji broj poglavlja. Da sam je htio dijeliti i rastavljati (kao što običavaju drugi), narasla bi do beskonačna broja [poglavlja]. A o ostalom – šutjet ću. Ima li itko da ne zna da sam ja mogao samo jedan poučak iz njih devet stotina, tj. o pomirenju Platonove i Aristotelove filozofije, izvesti u šest stotina, da ne kažem i više poglavlja, bez ikakvog sumnjičenja da sam nastojao oko brojnosti. To su mjesta gdje drugi smatraju da se razilaze, a ja mislim da se slažu [Platon i Aristotel]. Ali rekao bih ipak (iako nije skromno i nije mi namjera), jer me zavjdnici i opadači prisiljavaju da to kažem, htio sam ovim svojim javnim znanstvenim sastankom uvjeriti ne toliko da mnogo znadem, koliko da znadem ono što mnogi ne znaju. I da vama sama stvar, poštovani oci, bude očigledna i da se vaša želja, najodličniji učenjaci, jer s velikim užitkom vidim da pripravnici i naoružani iščekujete borbu, dulje ne oteže mojim govorom – što bilo, neka bude sretno i uspješno – kao da već potiče znak bojne trube, ukrstimo oružje.

Rječnik važnijih termina

<i>affectus</i>	čuvstvo
<i>actuosus</i>	djelatan
<i>actiones</i>	djelatnosti
<i>otium contemplandi</i>	dokolica promatranja
<i>mens</i>	duh
<i>animus</i>	duša
<i>charitas</i>	ljubav
<i>potestas</i>	moć
<i>epopteia</i>	motrenje, zrenje
<i>contemplator</i>	motritelj
<i>caeleste animal</i>	nebeska životinja
<i>appetentia</i>	požuda
<i>archetypus</i>	predložak
<i>contemplatio</i>	promatranje
<i>meditatio</i>	razmatranje
<i>irascencia</i>	rasrdljivost
<i>ars sermocinalis sive rationaria</i>	razgovorno ili razumsko umijeće
<i>ratio</i>	razum
<i>iudicium</i>	sud
<i>furor</i>	strast
<i>intelligentia</i>	um
<i>conditio</i>	ustrojstvo
<i>aeuum</i>	vijek, vječnost

Snježana Paušek-Baždar

Paracelsus

Paracelsus se rodio 10. XI. 1493. godine u Einsiedelnu, nedaleko od Züricha kao Theophrast Bombast (Phillip Aureol) Von Hohenheim, od majke Švicarke i oca Nijemca, liječnika. Tri godine po izbijanju njemačkog rata (1499) obitelj se preselila u Villach, rudarsko središte u Koruškoj, gdje je Paracelsus pohađao samostansku školu svetog Pavla, te dobio poduku iz klasičnih jezika, matematike, prirodopisa i medicine, a također se upoznao s rudarstvom i talioničarstvom u obližnjim radionicama rudnika minerala. Prema nekim biografima boravio je u Würzburgu kod alkemičara *Johannesa Trithemiusa* (1462–1516), koji ga je uputio u astrologiju, magiju i kabalu te mistično novoplatonsko tumačenje Biblije. Potom je boravio u Beču, gdje je vjerojatno stekao srednjoškolsku naobrazbu. S devetnaest godina (1512) dolazi na studij u Italiju, gdje je u Ferrari promoviran u doktora medicine. U razdoblju od 1516. do 1520. godine sudjelovao je u svojstvu vojnog liječnika u venecijanskom, nizozemskom i danskom ratu, te je stekao iskustvo i vještinu vrsnog kirurga. Jedno vrijeme je boravio u tirolskom gradiću Schwarzu, gdje se sprijateljiio s vlasnikom rudnika, pa je ispitivao rude i pripravljaao razne kemikalije

u svrhu liječenja. Potom je putovao po Europi te je upoznao pučku medicinu, postupke nadriječnika, ranarnika i vračara.

Proslavio se kada je uspješno izliječio glasovitog izdavača i tiskara *J. Frobeniusa*, kojem je prijetila amputacija noge, pa je odmah dobio mjesto gradskog liječnika i profesora medicine na Sveučilištu u Baselu (1527). Tu se upoznao i prijateljevao s *Erazmom Roterdamskim* (1465–1536) koji je tada bio nastanjen kod Frobeniusa. Već u nastupnom predavanju na Sveučilištu Paracelsus je rekao što misli o tadašnjoj medicini, te je naočigled sviju u mjedenoj posudi zapalio knjige autoriteta službene medicine, grčkog liječnika Galena i arapskog liječnika Avicene. Njegov istup protiv službene medicine mnogi su usporedili s tezama *Martina Luthera* (1483–1546) uperenim protiv službene Crkve, pa su Paracelsusa prozvali Lutherom medicine. Zbog toga i jednog pravnog spora uskoro je morao pobjeći iz Basela, te je putovao po Njemačkoj, Češkoj, Mađarskoj, Austriji, Sloveniji i Hrvatskoj. Na poziv vojvode bavarskog (1540), koji se bavio okultnim umijećima, nastanio se u Salzburgu, gdje je uskoro umro 24. IX. 1541. godine.

K. G. Jung navodi da je u trideset i osmoj godini Paracelsusova života došlo do promjene u njegovim gledištima te da od tada, pored alkemijskih i medicinskih, piše rasprave „filozofijskog sadržaja, uglavnom obojene gnosticizmom”. Među ostalima, prihvatio je okultni nauk *Agrippe von Nettesheima* (1486–1535) i do kraja je vjerovao u povezanost čovjeka s nebeskim tijelima. Trima Agrippinim „stupovima” medicine – filozofiji, astrologiji i „medicinskoj etici”, dodao je četvrti – alkemiju. Napisao je brojne knjige medicinskog, alkemijskog, astrološkog, filozofijskog, magijskog i teološkog sadržaja, od kojih mu mnoge za života nisu tiskane.

Na njegovim portretima ispisano je geslo: „Neka ne pripada drugome, tko može biti svoj” na latinskom jeziku, a ispod toga napisano je goticom: „Theophrastus von Hohenheim, doktor Sve-tog pisma i obaju ljekarstava”.

* * *

S obzirom na to da je Paracelsusovo filozofijsko nazivoslovlje posve specifično, a njegovo filozofijsko mišljenje mnogoslojno i ne-jedinstveno, to je potpun uvid u njegovo djelo gotovo nemoguće. Napisano je mnogo radova o njegovu doprinosu prirodnoznanstvenim i prirodnofilozofijskim područjima: medicini i kemiji, mi-

neralogiji i meteorologiji, epistemologiji i spoznaji čovjeka kao dijela kozmosa, teologiji i *magia naturalis*, uključujući alkemiju, astrologiju i pretkazanja. No, temeljito istraživanje njegova opsežnog djela, tumačenje i vrednovanje njegovih gledišta u svezi sa sredinom u kojoj je djelovao još nije načinjeno. Možda je to razlog što su povjesničari filozofije često rado zaboravljali Paracelsusa, s obrazloženjem da se kod njega radi o naličju prave filozofije. Tako po prosudbi *G. W. F. Hegela* (1770–1831) Paracelsusova filozofija ima obilježje barbarskog jer Paracelsus više vjeruje u srodnost stvari negoli u strogost pojma i želi pronaći istinu u neposrednom viđenju, u prosvjetljenju koje u nama izaziva sama priroda. No, Hegel mu ipak priznaje da je pored sirovosti posjedovao izuzetnu snagu, sluh za tajanstvene i nevidljive sile te moć prepoznavanja dara zanosa.

Premda se u Paracelsusovu djelu odražavaju svi opći misaoni tijekovi njegova doba, niz stavova upućuje na samostalnost i izvornost njegove slike svijeta i filozofijskog sustava, napose u usporedbi sa sustavima njegovih suvremenika. Poteškoća u razumijevanju njegova filozofijskog sustava u tome je što se njegovo tumačenje pojava temelji na posve proizvoljnim, često originalnim pretpostavkama o svezama među pojavama, koje su za njega magijskog karaktera. On obnavlja učenje *Hermesa Trismegista* i novoplatonizam, pokušavajući ih istodobno izmiriti s kršćanskim učenjem, vjerovanjem i simbolizmom. Široka primjena spekulativnih i simboličkih elemenata hermetičke tradicije i njihovo povezivanje sa znanstvenim gledištima obilježavaju Paracelsusa kao jedinstvenu osobnost.

Za samog Paracelsusa pak filozofija nije bila ništa drugo nego iskazivanje tajne sjedinjenja mikrokozmosa i makrokozmosa, tajne koju uvijek ponovno treba promišljati. Područje istraživanja filozofije jest svijet tajanstvenih, nebeskih, „zvjezdanih vrlina”, svijet duha, jer su sva stvarna bića i njihovo djelovanje produkt sila, što je uostalom bila i jedna od osnovnih postavki novoplatonizma. Zadatak je pak čovjeka da uvijek ponovno osluškuje prirodu i time postiže prosvjetljenje koje je moguće zahvaljujući prirodnom svjetlu, *lumen naturae*. *Lumen naturae* osvjetljava čovjeka tek ako mu se on prepusti, ako je postao spreman primiti ga. Upravo iz tog odnosa otvorenosti i prijemčivosti izvire i njegova filozofija. Zato L. Braun kaže: „Kad uspijemo svladati prepreku koju predstavlja sama Paracelsusova osoba, koja privlači i odbija u isti mah, njegovim zbunjujućim tekstovima, sklonošću ka čude-

snom, osobito ljubavlju prema čudnim izrazima itd., tek tada se otkriva izuzetan pristup koji upravlja jednom filozofijom što je sva obuzeta željom da svjedoči o onom čudesnom što se uvijek ponovno rađa u okrilju tajne prirode i što nikada nije iskazano ni jednom poznatom riječju”.

1. Počela i ustrojstvo kozmosa

Kako je Paracelsus bio pod snažnim utjecajem hилоzoističkog i magijskog naturalizma renesanse, za njega je kozmos cjelina obdarena životom. Sve stvari i na makrokozmičkom i na mikrokozmičkom planu imaju tijelo, duh i dušu, koje on izražava kao tri počela: sol (*sal*), živa (*mercurius*) i sumpor (*sulphur*). Tako on, pored Aristotelovā četiri počela – zemlje, vode, zraka i vatre – uvodi u tumačenje svijeta i tri principa ili počela, *tria prima*: sol, sumpor i živu. Ta *tria prima*, „tri prva”, u svakoj su stvari drukčiji, a njihov specifični omjer određuje osobitost svakog postojećeg. To su neposredna počela opazajinih svojstava, lice stvari ili njezina put, dok su Aristotelova počela zemlja, voda, zrak i vatra konačna, posljednja počela, temeljna građa svega. Da bi čovjek razumio stvarni svijet, zvijezde i Boga, on mora u sebi sadržavati dijelove koji odgovaraju tim trima dijelovima svijeta, pa mu ustrojstvo čine *tijelo, duša i duh*. Duh se razlikuje od duše po tome što je udahnut čovjeku od Boga, dok je duša stanište ili prebivalište duha ili duhova: „A što se tiče rođenja duše, zna se najprije da se duša razlikuje od duha. Duh dakle pripada puti i ne može se zvati dušom, nego duhom, onim koga je Bog udahnuo čovjeku kada ga je stvorio /.../ Duša je središte čovjeka u kojem prebivaju i svi drugi duhovi dobri i zli. Tijelo je stan duše, a duša stan duha. Duša proizlazi iz Slova Božjeg, ona je Slovo Gospodnje i zato je vječna”. Po Svetom pismu (Knjiga postanka), čovjek je stvoren iz praha zemaljskog, *limus terrae*, njegov zemljani prah istisnut je pak iz nebeskih elemenata, pa upravo iz toga proizlazi mogućnost čovjekove spoznaje kozmosa. Planeti u kozmosu imaju istu ulogu kao unutarnji organi u tijelu čovjeka, pa kako oni određuju djelatnost kozmosa tako i organi određuju život, razvoj i smrt čovjeka: srce je pod utjecajem Sunca, mozak Mjeseca, jetra Jupitera, ljubav Venere, žuč Marsa, slezena Saturna. Fizičko pak zdravlje, narav i sposobnosti čovjeka ovise o ravnoteži triju počela soli –

tijela, *sumpora* – duha i žive – duše, pa kada se njihova ravnoteža poremeti, čovjek oboli.

Osim ta tri počela ili „tri prva” zdravlje ovisi i o vrhovnom duhovnom upravitelju ili duhovnoj sili, koju Paracelsus naziva *archeus*. Bolest nastaje djelovanjem dva duha: duhovnog uzroka iz vanjskog svijeta koji prodire u tijelo i duhovnog predstavnika tijela organa koji je napadnut. Tim duhovnim predstavnikom tijela upravlja Vrhovni duhovni upravitelj, *archeus*. Postoji onoliko duhova – upravitelja koliko je pojedinaca i predmeta u prirodi. Oni stvarima daju oblik i djelotvornost. Poput čovjeka koji ima nevidljivu dušu koja prebiva u vidljivom i opipljivom tijelu i kozmos iz vidljivog i opipljivog dijela ima nevidljiv i neopipljiv *Gestirn* ili *Astrum*, koji u odnosu na kozmos ima istu ulogu koju duša ima u odnosu na tijelo. To je i *anima mundi*, duša svijeta koja prebiva u kozmosu i upravlja njime, te se izražava položajem zvijezda isto tako kao što se ljudska duša izražava posredstvom tijela. To što vrijedi za kozmos i čovjeka vrijedi i za svaki djelić kozmosa jer se u svakom djeliću ponavlja i odražava prvobitna građa i ustroj cjeline. Zato nema tijela bez duha, ali isto tako nema duha bez tijela. Iz toga je najvidljivija Paracelsusova težnja da, bez obzira na njegovo dualističko tumačenje svijeta u oprekama (nevidljivo-vidljivo, duhovno-tvarno, muško-žensko), sagleda sveukupnost kao jedinstvenu cjelinu.

Temeljne kategorije kojima Paracelsus tumači kozmos jesu: *yliaster, semina, archet, tria prima*. Povezanost zemaljskog i nebeskog svijeta ogleda se u Paracelsusovu *yliasteru*. *Yliaster* ili *hylaster* je grčko-latinska kovanica od *hyle* (tvar) i *astrum* (zvijezda), a K. G. Jung je prevodi kao „kozmička tvar”. Paracelsus je pak katkad tumači i kao *anima mundi* ili *mysterium magnum*.

Ono što stoji između duhovnog i tvarnog, između ideja i stvari jesu *semina*, sjemena, spoznaji kojih čovjek teži u otkrivanju tajni prirode. Svako sjeme predstavlja jednu ideju koja je pripravna da bude ozbiljena u stvarnosti. Po Paracelsusu *semina* su „zvjezdana”, ona padaju s neba, udružuju se s trima počelima – živom, sumporom i soli, sve dok ne prožmu tvari, dok ne poprime tvarnu narav.

U predtvarnom su obliku počela živa, sumpor i sol *simplicia formalia*, oni tvarima daju odredbu naravi. Tako živa oživljava dijelove, sumpor ih potiče na rast, a sol iz veže dajući im krutost ili čvrstoću. To pak postižu na temelju sjemenskih svojstava, „okultnih vitalnih moći”. Pri tome su bliže duhu negoli tvari pa

su upravo stoga *simplicia formalia* oblikovne jednostavnosti, dok su Aristotelovi elementi zemlja, voda, zrak i vatra *simplicia materialia*, tvarne jednostavnosti. Oni su pasivna podloga na koju djeluju vidljiva počela živa, sumpor, sol i nevidljiva sjemena prepoznatljiva po održavanju života, oblika i kretanja.

Paracelsusova sjemena i počela imaju dva stanja, ono kada u idejnom obliku pripadaju nebeskim silama i još nisu utjeleovljena u stvarima, te ono kada su upravljači sila prisutnih u tvarnim predmetima prirode. Živa se manifestira kroz svojstva tekućina, sumpor kroz viskozitet, podržavanje plamena, omekšavanje i lijepljenje, te sol kroz suhoću, zemljastost, rastvaranje, zgrušavanje, čišćenje i pražnjenje. Ono što od tvari gori jest njezin sumpor, što se dimi njezina je živa, a pepeo što preostane njezina je sol. Paracelsusova počela odgovaraju onima koje nalazimo u hermetičkoj literaturi, a to su *spiritus*, duh, *anima*, duša, *corpus*, tijelo. Duh odgovara živi, duša sumporu, a tijelo soli. Sumpor, duša posrednik je koji spaja duh i tijelo, te ima jednaku naklonost kako prema tijelu tako i prema duhu.

Nebo je ishodište čistih vrlina. Ono oploduje zemlju bacajući na nju svoja semina, sjemena, pomoću vjetra, i to je uzrok svih oblika, moći i djelovanja u svakom predmetu donjeg zemaljskog svijeta. Nebo semina dobiva od Boga te sadrži kako ona najjednostavnija tako i ona najsavršenija sjemenja zvijezda i planeta, koji pak putem semina nižim elementima prenose „vitalne sposobnosti” pokrećući i uobličavajući ih. Za razliku od neba, koje je čista i jednostavna djelotvornost, niži elementi sadrže u svom djelovanju kvarenje i patnju. Zato je zadaća filozofa i liječnika da istražuje nebeske, duhovne biti da bi spoznao „opće halzamsko ljekovito sredstvo” koje sprečava kvarenje i patnju, u kojem su svi dijelovi homogeni, čisti i duhovni, i to je onda istinski „nebeski kamen filozofa”.

Paracelsus je djelovanje semina promatrao kao upravljačku silu, *archeus* koja je posrednik između tvari i duha. Kasni novoplatonizam tumačio je svijet mnoštvom emanacija s čime se može usporediti Paracelsusova ideja o bezbroju *archei*, upravljačkih sila. Novoplatonisti su stavljali težište na utjecaje sfere duhova, neke vrsti upravljača sila, djelatnosti. To je isticao i Paracelsus i na tome je izgradio temelje svoga shaćanja magije. I u hermetičkom spisu *Poemander*, na koji se Paracelsus poziva, prisutno je učenje o prisnosti između duša, duša bogova i ljudskih duša, te ljudskih duša i duša životinja. Po Paracelsusu čovjek zauzima najuzviše-

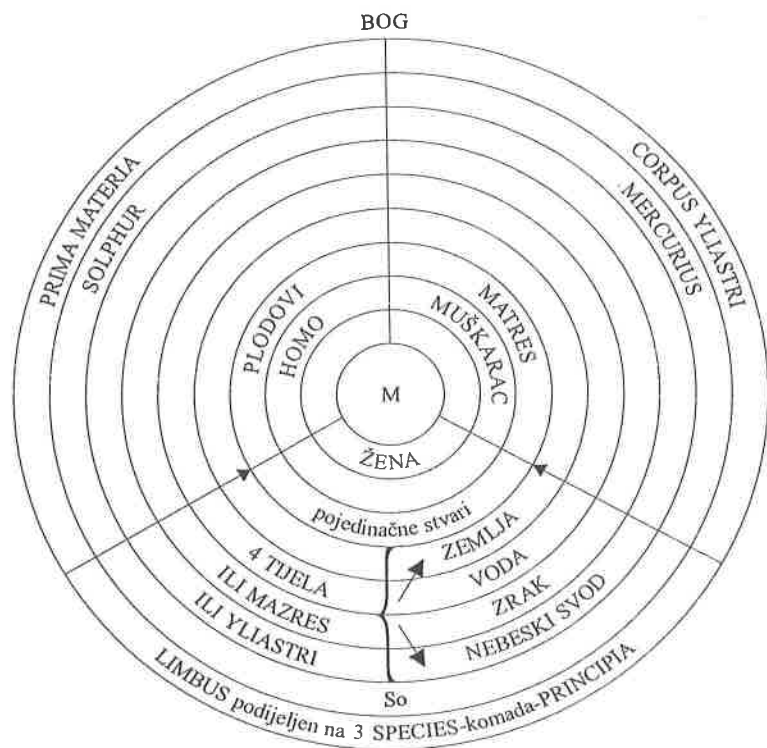
nije mjesto u ukupnosti bića. Njemu Bog govori preko snova i simbola te tako čovjek stječe moć pretkazivanja. Posrednik koji omogućuje taj odnos je *archeus*. On daje upute za „građu”, uobličavanje pojedinca s njegovim osobitim funkcijama. No, on je istodobno i duša svijeta i povezan je s Bogom. *Archeus* ne samo da daje dar života, oblik i funkciju već upravlja i vitalnim funkcijama, i to osobito probavom kojom ljudski organizam opći s vanjskim svijetom, pa ga zato Paracelsus naziva „unutarnjim alkemičarem”. „Vanjski alkemičar” pak svojom iatrokemijskom vještinom nastoji odvojiti *archeus* od tvari i preusmjeriti njegovu silu. On, naime, a to je glavna zadaća ne samo alkemije već i iatrokemije, nastoji ono duhovno vratiti u iskonsko stanje savršenstva postupkom odjeljivanja ili pročišćavanja (*destilatio*). Time se u dinamičkom procesu spuštanja duhovnog u materijalno i povratka u duhovno kojim se određuje zbilja, naglašava značenje čovjekove neprestane težnje k savršenstvu. Tako zapravo Paracelsusovo viđenje zbilje može biti prikazano kako piramidalom (klasičnonovoplatonskom) shemom, tako i sferičkim modelom. Zato prema K. Goldammeru Paracelsusovo stajalište „nije niti panteizam, niti panenteizam, a niti materijalizam, već jedna dvojaka tvorevina sasvim osobite vrste, koja se više ne može predočiti starom shemom trokuta ili piramide razvijene iz emanacionističke slike svijeta Agrippe von Nettesheima”. On donosi sferni model Paracelsusove kozmološke slike svijeta i uspoređuje ga s modelima Agrippe von Nettesheima (sl. 1) i *Pica della Mirandole* (sl. 2):



sl. 1.



sl. 2



sl. 3

Paracelsusovo gledište o ustrojstvu kozmosa koncipirano je sferički-ljuskasto, smjerom izvana prema unutra k čovjeku kao mikrokozmosu i središtu svijeta (sl. 3).

Za razliku od Agrippe von Nettesheima, koji tijekom postanka stvari tumači udisanjem i izdisanjem svjetskog duha, Paracelsus pokušava uskladiti novoplatonsko gledište s biblijskim, pomirujući tezu o jednokratnosti stvaranja s tezom o kružnom procesu postajanja i nestajanja, odnosno povratka u iskonsko stanje.

2. Odnos makrokozmosa i mikrokozmosa

Teorija o podudarnosti makrokozmosa i mikrokozmosa iskazana je kod Paracelsusa na osobit način, tim više što je vezana uz njegovu liječničku djelatnost kojoj je središnje područje interesa čovjek, njegovo duhovno i tjelesno zdravlje.

Drevnu postavku „kako na nebu tako i na zemlji” Paracelsus dopunjava novim viđenjem uloge čovjeka, prema kojemu „ništa nije ni na nebu ni na zemlji što nije u čovjeku”.

Teoriju Pica della Mirandole utemeljenu na učenju o trima svjetovima, u kojem se u svakom pojedinom nalazi sve ono što se nalazi i u drugima, Paracelsus zadržava, ali je pojednostavljuje. Naime, po njegovoj kozmologiji kozmos nije izgrađen po Mirandolovoj shemi horizontalno-piramidalnih slojeva triju svjetova, već je zamišljen kao sferno-ljuskasta tvorevina u čijem središtu stoji čovjek. Pritom žena tvori najunutrašnju jezgru čovjeka.

Prema Ficinu već su indijski i kineski umnici i alkemičari nazivali svijet hermafroditom čije muške i ženske dijelove povezuje duša svijeta. I u Paracelsusovu pogledu na čovjeka i svijet temeljno je načelo dvospolnost. Tako on smatra da u stvarnom svijetu ne postoji stvar koja nema svoj prototip u gornjem svijetu, svijetu ideja. Kako u stvarnom svijetu postoji dvojnost muško-žensko, tako ona mora postojati i u svijetu ideja. Zato je i Bog dvojak, to su dvije osobe u jednoj, ali „nebeskoj ženi” nije darovana „moć”, ona samo upotpunjava Boga-oca. Na isti način „zemaljska žena” služi za upotpunjavanje i usavršavanje Adama, ali ne za dobiva nimalo njegove moći. Tako je vrhunac savršenstva simboliziran hermafroditom bićem, koje je u alkemijskoj predaji poznato pod nazivom *Rebis*, vrh koji se doseže postupkom transformacije stvari.

Procesi između koncentričnih sfera Paracelsusova kozmosa odvijaju se na principu prožimanja, utjecaja i položaja, pri čemu uvijek viša sfera vrši utjecaj na nižu. Ono što povezuje mikrokozmos i makrokozmos jest Bog, koji je na nebu i koji je u čovjeku kao duh. U čovjeku, mikrokozmosu ujedinjene su sve „stvari” makrokozmosa, ali te stvari ne ulaze u organizam čovjeka kao tvari ili pak tijela, već u obliku duhova, nositelja sila i vrlina. Zato je čovjek „knjiga” u kojoj se mogu pročitati tajne makrokozmosa: „Iz limbusa nastade (čovjek), a limbus bijaše priroda i svojstvo svih stvorenja i sva ona prebivaše u njemu, zato čovjeka valja smatrati mikrokozmosom”. Tako bez antropologije nema kozmologije, ali i obrnuto. Naime, kada „philosophus” potpuno razumije *maiozem mundum*, veliki svijet, zadobit će spoznaju i razumjet će *minorem mundum*, mali svijet, čovjeka.

Limbus je krug, makrokozmos je veći krug, *limbus maior*, a čovjek je *limbus minor*, manji krug, mikrokozmos. Između svih stvari u većem i manjem krugu vlada sklad i podudarnost.

Kozmološku koncepciju o podudarnosti mikrokozmosa i makrokozmosa Paracelsus pokušava dovesti u sklad s biblijskim učenjem o čovjeku kao slici Božjoj, pa je čovjek hram Božji, a nebo je tron i obivalište Božje. Tako se u Paracelsusovoj misli o podudarnosti, uz prihvaćanje biblijske i teološke tradicije, utemeljuje teza o središnjem položaju čovjeka u kozmosu. Uostalom, polazna točka i središnja tema Paracelsusove filozofije jest čovjek u svijetu čije je najviše dobro duša, čiji Spasitelj jest Krist. To Paracelsusovo nadopunjavanje hermetičke postavke o podudarnosti makrokozmosa i mikrokozmosa s biblijskim i teološkim gledištima najbolje se uviđa u njegovu razmišljanju o odnosu duha i duše.

Duh je povezujuće naravi i dolazi od Boga, a duša jest božanska i ona je sjedište, *Hauss* duha. Duh je podvrgnut utjecaju zvijezda, on je život svih stvari koje su pod nebom, pa ih može spoznati i shvatiti. Zahvaljujući toj srednjoj naravi, *media matura*, koja je „tajanstvena i duhovna vatra” ispunjava se sveukupnost životnih funkcija. Zahvaljujući pak, s druge strane, duši može se ispuniti sveukupnost vjerskog života. Kroz svoje tri moći: razum, pamćenje i volju, duša može shvatiti sve tajne skrivenih stvari, a osobito vidjeti Boga. Poslije smrti ona se ili spaja s nebom, dok duh ostaje u prijelaznom svijetu, a tijelo propada, ili pak ako je grešna, ostaje zajedno s duhom u prijelaznom svijetu.

Prožimanje utjecaja između makrokozmosa i mikrokozmosa odvijaju se preko zvijezda. Zvijezde djeluju dvojako: na ljudsko tijelo i na sva tijela u kozmosu, a istodobno na ljudsku dušu, preko duha djeluje bestjelesna duša zvijezda *Astrum* ili *Gestirn*. Pritom se ljudska duša može osloboditi vezanosti s tijelom i općiti s dušom svijeta. To se uglavnom, ali ne i isključivo događa u snu, rezultat čega mogu biti čudesni snovi. No, postoji i povratni utjecaj. Naime, ljudska duša može ponekad djelovati na dušu svijeta, sugerirati joj ideje ili snove, te ova o njima razmišlja i zamišlja, a zamišljajući ostvaruje te ideje u svijetu. Tako ljudska duša može ponekad upravljati zvijezdama, vladati događajima, pa čak i doprinijeti stvaranju novih bića. Time se dokazuje prožimanje utjecaja i djelovanja tvarnog i duhovnog svijeta. Paracelsus, naime, upozorava na nužnost utjelovljenja, jer se ni duh ni duša ne mogu izraziti bez „doma” ili „stana”, a to je tijelo.

3. Spoznaja i uloga mašte

U svoje poglede o podudarnosti makrokozmosa i mikrokozmosa Paracelsus uvodi jedan osobiti spoznajnoteorijski moment, tj. intuiciju i imaginaciju, određujući na poseban način ulogu mašte. Tako on svoj pogled usmjerava u pravcu osobitog antropocentrizma pripisujući čovjeku nadmoćnost nad svime u kozmosu, moć nad nebom. Čovjek je gospodar kozmosa jer je sastavljen od triju prvih počela, a istodobno je njegova *ultima materia* njegov *centrum*, središte u podudarnosti s predvremenskim središtem Carstva Božjeg, na čije mjesto je stupila *prima materia* onoga *Yliaster*.

Po Paracelsusovu mišljenju čovjek nije rođen od čovjeka, jer prvi čovjek nije imao praoca, već je stvoren. Naime, iz stvorene tvari nastaje *limbus*, a iz *limbusa* je stvoren čovjek. S obzirom na to da je tako stvoren, može se razumjeti samo preko „Oca”, a ne iz samoga sebe. Vanjsko nebo i nebo u čovjeku jesu jedno nebo, ali iz dva dijela. Upravo kao što su Otac i Sin dva aspekta jednog božanstva tako postoji i jedna anatomija čovjeka koja ima dva aspekta.

Prvobitno znanje pak urođeno je čovjeku, i ovaj ga stječe pomoću *lumen naturae*, svjetlosti prirode. Poput spomenutih novoplatonista Paracelsus razlikuje tjelesni duh ili „zvjezdano tijelo”

od netjelesne duše. Naime, „zvjezdano tijelo” ili duh može se istražiti u svjetlosti prirode, dok duša ne može jer pripada području vjerovanja i teologije. Međutim, Paracelsusovo „zvjezdano tijelo” razlikuje se od onoga koje spominju ostali novoplatonisti. On odbacuje „pneumu”, postojanje tzv. „pneumatske tvari” platonističke tradicije kao *tertium quid*, posrednika između božanstva i tvari, ili točnije odredbu pneume Marsilia Ficina koji je rekao da „ona” nije tijelo, već gotovo duša i da nije duša, već gotovo tijelo, a koju je zastupao i Agrippa von Nettesheim.

Osim duha svemira djelovanje makrokozmosa odvija se preko brojnih duhova. Njima upravlja *Astra* poput vjetera kada nosi perje. U svakoj stvari je duh pa je onoliko duhova koliko je stvari u prirodi. Oni stvarima daju život, oblik i funkciju. Ti duhovi upravljaju područjem volje i mašte. Volja i mašta su pak u svezi s onim što Paracelsus naziva *lumen naturae*, svjetlost prirode i što omogućava istraživanje i razumijevanje pojava i stvari. Tako svaka osoba teži svojoj *entelecheia* koja je podređena svijetu zvijezda i duši kozmosa. Pri tome je i svjetlost prirode po Paracelsusu učenik Svetog Duha koji čovjeka poučava u snovima. Tako Paracelsusov duh odgovara novoplatonskom „omotaču duše” ili „zvjezdanom tijelu” koje čovjeka izdiže iznad ostalih stvorenja.

Paracelsus pridaje golemo značenje mašti, smatrajući je stvaralačkom moći, a polazeći od tvrdnje da ništa nije nemoguće. Mašta kao stvaralačka moć uopće ima važnu ulogu u filozofiji renesanse. Kako je sama priroda magična, smatra Paracelsus, tako i mašta ima magičnu moć. Ona djeluje primarno kroz vjeru i tako djeluje na duh koji je „posrednik” između nebeskog i zemaljskog, pa je moguć i utjecaj mašte na nebo. Pri tome, Paracelsus oštro razlikuje maštu od fantazije. Svojom maštom čovjek može djelovati na nebo, ali ne i fantazijom, jer fantazija nije utemeljena na spoznaji prirode. Ona je samo igra misli i ne smije se uzimati ozbiljno. Ona je upravo „kamen temeljac ludila”.

Poput prirode koja kao životna i čudesna sila neprestano stvara svoje produkte, tj. živa bića i koja je prisutna u njima, a nije ni jedno od njih, tako i čovjek ima dušu kao silu koja stvara misli, želje i slike, koje su dio duše, ali se razlikuju od nje. Po Paracelsusu duša je središte života, „žarki plamen”, ishodište najprije volje, a potom svijesti i mišljenja.

Volja duše sila je koja prvenstveno djeluje na vlastito tijelo, stvara ga, oblikuje i upravlja njime. Djelovanje pak duše dvostru-

ko je, pa je to istodobno sila i svijest. Duša je ishodište sile kojom upravlja. Posredstvom mašte ona postavlja cilj koji sila treba da ostvari. Izgled i izraz lica izražava onaj oblik koji duša utiskuje u njega posredstvom mašte i volje ili voljom mašte ili maštom volje.

Mašta je pak magični produkt ili izraz slike (imago) ili voljne težnje. Zato je svako djelovanje magično, prije svega kreativno djelovanje. Slika koju rađa mašta izražava težnju, a ta težnja napor volje da se nešto postigne. Mašta i čovjek jedno su te isto i ono što izražava u njoj jest on sam. Slika mašte služi sili duše da se pretače u tu sliku i da ostvari sebe u njoj. „Zvjezdana tvar” duše, koja izražava želje i težnje, često koristi i tjelesnu tvar da utisne zamišljeni oblik, pa se tako tumači da neke žene rađaju takvu djecu u kakvu je njihova duša utisnula zamišljeni oblik. Za Paracelsusa (kao i za *Jakoba Böhmea* (1575–1624)) organsko začecje i začecje ideje istovjetni su, pa on kaže da na sličan način kako se rađa dijete i „nebeska duša” rađa sliku. Ta slika je tijelo, organski produkt kojim se oplođuje njezina misao. Tako je za Paracelsusa slika doslovno tijelo u kojem se oplođuje zamisao i volja duše. Duša svojim mislima, idejama i željama maštu pretače u sliku koja ima neku vrstu magične opstojnosti, nezavisnu od opstojnosti i volje same duše koja ju je začela.

* * *

Glavne teme Paracelsusove, kao i čitave renesansne filozofije jesu život i priroda, pri čemu je život najdublja bit prirode. Zato je svaki i najmanji dio svijeta živ. Paracelsusova koncepcija „prirode” najuže je povezana s magijom, zato što je sama priroda magična, pa je i magija prirodna. U magiji prirode pak sve je moguće. Iz tog „svemogućeg” Paracelsus je izrazio jedno novo shvaćanje života i svijeta, čovjeka i Boga.

* * *

U hrvatskoj znanstvenoj literaturi malo se pisalo o Paracelsusu. Jedina dva opsežnija rada o njemu objavljena su u *Filozofskoj hrestomatiji, Filozofiji renesanse* (Vladimir Filipović, „Paracelsus

– od medicine do filozofije”, Zagreb, 1983, str. 65–73) i časopisu *Priroda* (Drago Grdenić, „Paracelsus liječnik-kemičar (1493–1541). U povodu 500. obljetnice rođenja”, Zagreb, 1994, vol. 84, str. 34, 35).

Gotovo je nepoznat i odraz Paracelsusovih gledišta u radovima i djelima hrvatskih autora. Njihov mogući utjecaj na izgradnju filozofijske slike Frane Petrića pokazala je S. Paušek-Baždar u radu „Natural Scientific Views of Frane Petrić” (*Studia historiae philosophiae Croaticae*, Zagreb, 1992/93, Vol. 2, str. 175–187).

Bibliografski dodatak

Djela i sabrana djela:

- Waite, A. E., *The Hermetic and Alchemical Writings of Paracelsus the Great*, 2. vols., London, 1894, reprint izdanja London, 1966, Berkeley, 1976.
- Strunz, F., *Das Buch Paragranum*, Jena, 1903.
- Strunz, F., *Volumen und Opus Paramirum*, Jena, 1904.
- Sudhoff, K. (ed.), *Theophrast von Hohenheim, genannt Paracelsus, sämtliche Werke*, 14 vols., München, 1922–1933; MÜLLER, M., Registerband zu Sudhoffs Gesamtausgabe, Supplement, *Nova acta paracelsica*, Einsiedeln, 1960.
- Achner, B. (ed.), *Paracelsus, Sämtliche Werke*. Nach der 10 bändigen Huserschen Gesamtausgabe (1589–1591) zum erstenmal in neuzeitlichen Deutsch übersetzt. Mit Einleitung, Biographie, Literaturangaben und erkl. Anmerk. versehen von Dr. Bernard Aschner, Verlag von G. Fischer, 1926–1932.
- Goldammer, K., *Die Kärtner Schriften*, Klagenfurt, 1955.
- Blaser, R., *Theophrastus von Hohenheim, Liber de nymphis, sylphis, pygmaeis et salamandris et caeteris spiritibus*, Bern, 1960.
- Goldammer, K., *Das Buch der Erkenntnis des Theophrast von Hohenheim*. Aus der Handschrift mit einer Einleitung, Berlin, 1964. Texte des späten Mittelalters, XVIII.
- Goldammer, K., *Paracelsus, Vom Licht der Natur und des Geistes*, Stuttgart, 1970.

Literatura:

- Hartmann, F., *Theophrastus Paracelsus als Mystiker*, Leipzig, 1894.

Koyre, A., *Paracelse, Revue d'Histoire et Philosophie religieuses*, sv. 1, Paris, 1933.

Yung, C. G., *Paracelsica, Zwei Vorlesungen über den Arzt und Philosophen Theophrastus*, Rascher Verlag, Zürich und Leipzig, 1942.

Goldammer, K., *Paracelsus, Natur und Offenbarung*, Hanover, 1953.

Pagel, W., *Paracelsus, An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*, New York, 1958.

Palmer, H. M., *The mystical and medical Philosophy of Paracelsus*, New York, 1964.

Kaiser, E., *Paracelsus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg, 1969.

Goldammer, K., *Bemerkungen zur Struktur des Kosmos und der Materie bei Paracelsus*, u: *Medizin-geschichte in unserer Zeit*, Festgabe für E. Heischkel und W. Artelt, Stuttgart, 1971.

Pagel, W., i Winder, M., *The higher elements and prime matter in renaissance naturalism and in Paracelsus, Ambix*, London, 1974, vol. XXI, 2–3.

Domandl, S. (ed.), *Paracelsus, Werk und Wirkung*, Festgabe für Kurt Goldammer zum 60 Geburtstag, Wien, 1975.

Braun, L., *Paracelse et l'Histoire de la Philosophie*, u: Faivre, A. i Tristan, F. (ed.), *Paracelse*, Paris, 1980.

Pagel, W., *Paracelsus, Theophrastus Phillipus Aureolus Bombastus von Hohenheim, Dictionary of Scientific Biography*, vol. 9, New York, 1981.

Theophrastus Paracelsus

Izbor iz djela



Iz djela *Pronicava filozofija*

Izvornik: *Philosophia sagax*. U: *Theophrastus Paracelsus Werke*, Bd. 3: *Philosophische Schriften*, besorgt von Will-Erich Peukert, Darmstadt, 1967. (Pretisak)

Preveo: Dario Škarica

Izbor tekstova: Snježana Paušek-Baždar i Erna Banić-Pajnić

Komentar i rječnik važnijih termina: Snježana Paušek-Baždar

Treće poglavlje

O čovjekovoj sastavini,
kojim je načinom čovjek primio od elemenata svoju tjelesnu
supstanciju, kojim je načinom s elementima sjedinjen
i kojim načinom u njemu djeluje zvjezdano tijelo

Uvodno treba da razlog ovom istraživanju prepoznate u tom da je čovjekova sastavina dosad prikazivana s obzirom na zemni glib (*limus terrae*)¹ i koliko god tim putem ona u glavnome jest objašnjena, toliko je ipak potrebno čuti što god i o zvjezdanom tijelu – naime to da su najprije iz zemnoga gliba izvučena dva tijela,

¹ *Limus terrae*, zemljani glib po Paracelsusu je ekstrakt, sukus nebeskog svoda. Čovjek je stvoren iz tog zemljanog gliba koji je jezgra ili srž čitavog materijalnog vidljivog, ali isto tako i nevidljivog svijeta. Bog Otac stvorio je čovjeka iz zemljanog gliba, a Krist mu je udahnuo život. Tako, zapravo, hranimo dva tijela: jedno iz zemlje, drugo iz Krista, prvo od Oca, drugo od Sina, a oba u jednom Duhu. Paracelsus kaže da je po *Bibliji* Bog stvorio čovjeka od zemljanog gliba, *limus terrae*. Bog je iz zemljanog gliba, koji je „građa” čitavog kozmosa, stvorio *maior mundus*, makrokozmos, veliki svijet, i *minor mundus*, mikrokozmos, mali svijet, čovjeka. Razlika je u tome što je čovjek stvoren u drugom obličju; njegova voda je krv, njegova vatra toplina, a njegov zrak balzam. Iz zemljanog gliba istisnutog iz svoda nebeskog, odnosno iz „zvjezdanog tijela” i iz četiriju elemenata (zemlje, vode, zraka i vatre) Bog je stvorio čovjeka u „jednom komadu”. Njegovo „biće” mudrosti, umjetnosti i uma izveo je iz zvijezda, a tijelo iz elemenata, pa je oba „bića”, zvjezdano (*gestirnte Leib*) i tjelesno (*elementische Corporalität*) ujediniio u čovjeku u jednu masu koju *Biblija* naziva *limus terrae*, zemljani glib. Stoga čovjek opravdano nosi naziv mikrokozmos, jer on u sebi obuhvaća, a time i razumije kako materijalni, osjetilni svijet, tako i zvjezdani svijet, pa onda i Boga. Zato čovjek ima trojno ustrojstvo koje čine tijelo, duša i duh.

vidljivo i nevidljivo, vidljivo iz čega vidljivoga, nevidljivo iz čega nevidljivoga, tako da imamo jedno tijelo tvarno i jedno tijelo duhovno, oba dakako sazdana iz prirode.

Daljnem objašnjenju međutim potrebno je i dostatno ne samo ono što sam napisao – kojim je načinom nebesko djelovanje sjeđinjeno s čovjekom i kojim načinom zemni glib jest neki ekstrakt iz nebeskog svoda; nego osim toga treba opisati i sam taj zemni glib u njegovoj supstancijalnosti – tj. kojim načinom taj zemni glib jest ujedno i neki ekstrakt iz elemenata. Narav tih elemenata u čovjeku već sam doduše na nekoliko mjesta spomenuo i istaknuo. Ipak, to njihovo spominjanje posve je neznatno. Da bi moj naum bio ispunjen, naum da opišem podrijetlo čovjeka, da se na dostatan način razumije odakle čovjek jest, radi toga da uzmožemo spoznati što elementi u čovjeku treba da čine, da bi se što god bitno doznalo o svemu svojstvenu izvanjskim djelovanjima u čovjeku, opet radi boljšega razumijevanja ponečega već opisano, da bi primjedbe s tim u svezi tekle sa samim tekstom, upravo kao kakva parafraza – potrebno je taj tekst i njegove primjedbe prepraviti, a sam taj glib opisati do kraja.

Stoga znajte da je Božja ruka zagrabila u tjelesnu masu četiriju elemenata, u vidljivo i nevidljivo, tj. od tjelesnih elemenata u zemlju i vodu, od nevidljivih elemenata u nebeski svod i kaos – i pretvorila to u supstancije; i da je iz toga nastala slika Božja, u kojoj zvjezdano tijelo i elementarne tjelesnine treba da vrše svoja djela (*operationes*), tj. da borave u čovjeku sa svojim moćima (*virtutibus*) i bitima (*essentiis*) i da ih u čovjeku očituju, sprovodeći ih kroza nj u djelo, kao npr. u mehaničkom umijeću, ili pak u mudrosti svjetla prirode, u kojima biva po čovjeku objelodanjeno čudesno djelo Božje i čime je Bog obdario izvanjske elemente i što je u njih stavio. Jer, istini za volju, čovjek je i bio stvoren samo da bi obrađivao prirodu i činio što joj je Bog dao, što je u nju stavio i u njoj stvorio. No s tim u vezi primijetite da čovjek ima dva tijela, kako je već spomenuto; što slijedi iz toga da svjetlo prirode (*lumen naturae*)² influira, utječe samo u nevidljivo tijelo

² *Lumen naturae* – svjetlost prirode po Paracelsusu je neovisni izvor spoznaje koji „leži” u području nevidljivog, a koji pak postaje vidljiv i djelotvoran prosvjetljenjem putem intuicije. Tako se Božja volja zbiva putem čovjekove, koji je pak oruđe *svjetla prirode* i koji obistinjuje tu svjetlost.

i u njemu djeluje – budući da iz nevidljivoga potječe, a i samo po sebi jest nevidljivo. Ali to nevidljivo tijelo ima jedno vidljivo, u kojemu leži djelo. U nevidljivome dakle jest umijeće, u vidljivome sredstvo da to umijeće nevidljivoga objelodani. Odatle pak slijedi da čovjek samo u nevidljivome ima po prirodnom svjetlu svoju mudrost, svoje umijeće. A da bi imao i opažljivo tijelo (*corpus*), koje bi ispunilo i odjelotvorilo ono nevidljivo, dana mu je supstancija od dvaju elemenata, od zemlje i vode, i ono nevidljivo od nebeskog svoda i kaosa, i ta dva tijela sabrana su u jedno – poput boje i tijela, poput topline i sunca – da ih nitko ne može odvojiti.

Po Paracelsusu *svjetlost prirode* usko je povezana s područjem voljne zamisli urođenog duha i nema nikakve veze s umom. Urođeni duh imaju i životinje, pa su *auguria*, predznaci ptica uzrokovani njime, kao na primjer kada kokoši kokodakanjem predkažu buduće vrijeme ili kada kokot kukurikanjem predkaže smrt svoga gazde i slično. Taj urođeni duh životinjama je prirodan i dolazi iz prirode. No, urođeni duh čovjeka jest „zvjezdani duh”, nevidljivo „tijelo” prirode i nositelj *svjetlosti prirode*. Zato *svjetlost prirode* dolazi od *Astrum*, to je djelo zvijezda, a čovjeku se ukazuje i on je iskazuje preko urođenog duha prosvjetljenjem i intuicijom.

Svjetlost prirode je kaže Paracelsus *quinta essentia*, koju je sam Bog izvukao iz četiriju elemenata i postavio u naša srca. Nju je zapalio Sveti Duh. Ta svjetlost iskazuje se kroz intuitivno shvaćanje, kroz prosvjetljenje. Ona ima dva izvora, jedan smrtan i jedan besmrtan koji Paracelsus naziva „andelima”. No, čovjek je također „anđeo” i ima njegove osobine. Naime, čovjek ima *svjetlost prirode* urođenog duha kojom može pronicati i u natprirodne stvari. Ta *svjetlost prirode* ili „natprirodna” svjetlost razlikuje se od svjetlosti Objave, ali Paracelsus ne tumači razliku. No, s obzirom na navedeno, kod njega postoji svojevršno trihotomno gledište.

Adam i Mojsije su, kaže Paracelsus, svoja kabalistička umijeća spoznali iz *svjetlosti prirode* koja djeluje u snu, pa je „san upravo buđenje za takva umijeća”, jer to je *svjetlost prirode* koja radi u snu i koja je nevidljivi čovjek (nevidljivo tijelo), a koja je ipak rođena kao vidljiv čovjek (tijelo) i prirodna je, ali: „ima mnogo više toga da se spoznaje od pukog mesa, jer iz ovog urođenog dolazi ono što je vidljivo... u istom tom urođenom duhu prebiva *svjetlost prirode* koja je učitelj čovjeku” (Paracelsus, *De Vita longa*).

Premda *svjetlost prirode* obuhvaća pojave i stvari koje su nevidljive, one su ipak dostupne čovjekovu istraživanju i mogućem razumijevanju. Takvo istraživanje osobita je djelatnost pojedinca usmjerena u težnji razumijevanja osobnog stvaralačkog principa, *entelécheia*, životne snage koja proizlazi iz svjetlosti prirode. Kako je pak ta svjetlost podređena svijetu zvijezda i duši svijeta, ona je učenik Svetog Duha, a njegovo učenje prima u snovima, gdje narav govori sama sebi.

Tako dakle nastade neki nerazlučivi spoj (*coniunctio*). Samo je smrti moguće odvojiti ta dva tijela, vidljivo i nevidljivo, uništiti ih.

No upamtite ovdje, u uvodu ovog istraživanja, da je Bog sazdao dvojako stvorenje, neopažljivo i opažljivo. Neopažljivo su stvorenje anđeli i duhovi, opažljivo ljudi, oblikovani na priliku Božju. Stoga stvorenje u svome tijelu doista jest duh; dapače, i to tijelo jest duh; a k tome je i anđeo duh; tako da je čovjek dakle vidljiv i opažljiv, a njegovo nevidljivo tijelo jednako tako tjelesno, zbog nižih elementarnih tijela.

Anđelima i duhovima ne bavi se prirodna filozofija, nego duhovna, tj. nebeska filozofija, kako će i uslijediti u raspravi o njoj. No budući da u ovo ovdje računavam i duhovnu filozofiju, doličovalo bi da opišem i njihovo podrijetlo, što međutim propuštam – i to s tog razloga što smrtni čovjek ništa ne zna o komu besmrtnome, kakav je, niti pak o komu takvome ima ikakvih spoznaja, kao što mu je dano znati o komu smrtnome. Drugim riječima, nije svojstveno čovjeku da opiše ono nebesko u onom prirodnom – budući da svaka stvar mora biti opisana po onomu iz čega jest. Što je od zemlje, sili govoriti o zemlji, kako to ovdje i pokazujem. Što je od neba, treba da je s pomoću neba i opisano, kako će za ovim dostatno i uslijediti. Stoga je ove paragrafe potrebno napisati utoliko ukoliko je potrebno iz izvanjskoga prijeći u nutarnje. Da bih vam na valjan način izložio sadržaj ovog poglavlja, potrebno je, u prvom redu, odati vam u ovom poglavlju o podrijetlu čovjeka, kako je već spomenuto, da je Bog stvorio dva stvorenja, supstancijalno i nesupstancijalno. Znajte razlog, da je Bog htio stvorenje, koje bi, budući opažljivo, imalo krv i meso. Ista ta krv i meso uzeta je iz tijela četiriju elemenata, i iz iste supstancije preobličena u supstanciju čovjeka, kao kad tko učini koju bijelu stvar crnom, zelenom ili crvenom, itd.; jer sve su stvari u ruci Božjoj bijele, i on može od njih učiniti što hoće – ne kao ljudi, koji ništa ne mogu od drveta učiniti, a da ono ipak ne ostane drvo, i kovina kovina, kamen kamen, itd. Bog međutim može od kamena učiniti kruh, tako da može i ta četiri elementa pretvoriti u meso i krv. Stoga znajte da je čovjek s obzirom na supstanciju ekstrakt četiriju elemenata, kako je već spomenuto, i da je taj isti ekstrakt izrađen u krv i meso. No kako to bijaše u naumu božanskom, tako i naloži Bog čovjeku, svome sinu, od Adamove djece praviti sinove Božje, prema volji Božjoj, koji je htio sazdati ga u

krvi i mesu. A *residuum*, ostatak, ostao je da bi bio podlogom (zu einem *subiecto*) tome ekstraktu, to jest da bi ta peta narav rabila ono od čega potječe. Budući da čovjek, od Boga sazdano, na Božju priliku, potječe iz četiriju elemenata, ima i vlast nad njima, od kojih je sazdano; Božjoj prilici oni se moraju pokoravati, ona je njihov gospodar – jednom riječju, nije gospodar glib, nego ono iz gliba sazdano, sin je gospodar očevo, itd.

S tim u svezi znajte da pravi čovjek jest zvijezde. Jer ne čine čovjeka niti ruke niti noge; već samo prirodna mudrost i umijeće. Zato čovjek ne treba tražiti u svome tijelu ono što tijelo ima samo po sebi – što spada u tijelo to je naime životinjsko; ispitati treba ono u tijelu nevidljivo i neopažljivo, tj. svjetlo prirode, prirodnu mudrost, koju je Bog dao u zvijezde, a iz zvijezda u čovjeka, kao npr. u koga tko uči kod kojeg učitelja pisati ili čitati. Zato su ruke i noge ništa. Ali bez ruku i nogu, bez ušiju i očiju, itd., ljudi ne mogu biti dovršeni. Jer, očima gledamo u prirodu, itd., to su instrumenti pomoću kojih izvršavamo što je u nas i što je nama u nekom daru prirode od Boga dano; to je stvoreno kao instrument bez kojega mudrosti ne može biti i budući da se to ne može zbivati no pomoću stvari, čovjek je sazdano od elemenata i oblikovan na priliku Božju, u formi i obliku najpogodnijemu onoj svrsi koju je Bog od njega i tražio. Pogodnije forme ne može biti no što je čovjek, niti ju je moguće pogodniju iznaći. Čovjekov je oblik naime i njegova forma u svakom daru prirode upravljen vješto se koristiti i baviti umijećima i drugim čime što on uzmaže činiti i praviti svojim opažljivim udovima. Što Bog čini u duhu – ili anđeo, ili duh – to čovjek čini pomoću svoga tijela i svojih instrumenata. To naime razlikuje čovjeka od duhova, da duh jest i djeluje bez instrumenata, a čovjek (koliko se tiče njegovih prirodnih moći) pomoću instrumenata. Primjera radi: Bog pravi kuću, to može i čovjek; Božje su ruke i noge međutim riječ, čovjekove udovi. Isto tako i čovjek ozdravlja čovjeka, s pomoću lijeka što ga vlastitim tijelom pripravlja i čini djelotvornim. Bog međutim ozdravlja riječju, bez ruku i nogu. Čovjek hoda pomoću nogu, duh bez nogu. Tako bivaju izvršavana umijeća i mudrosti prirodnoga svjetla – onako naime kako je i pokazano primjerom – s pomoću udova.

Bog hoće da iz zemlje rastu stabla i ostalo, voće, kruške i druga takva stvorenja. Njegova pak volja treba da se ispuni. Stoga najprije mora da jest drvo, iz kojega onda raste kruška. Jer Bog hoće imati je od drva. Ne da bi drvo bilo kruška, nego kruška jest

kao kakav duh u drvu, utoliko što prima tjelesnost. I budući da treba imati opazljivo tijelo, bivaju elementi promijenjeni u drvo. Drugim riječima, što je opazljivo, tome je tijelo od dvaju donjih elemenata, i sve što treba da ide u jedno takvo tijelo, jest najprije neki duh, ali ne neki astralni duh (jer takav ne prima tijela), nego neki donji elementarni duh, koji prima tjelesnost. Kao što npr. sjemenka jest neki prirodni duh; biva li posijana, izrasta iz nje stablo, i ona biva u svome tijelu. Tako biva i s kruškom iz stabla – ona prvotno jest neki elementarni duh, a onda i materijalno, u svojoj tjelesnosti. Tako je kruški njezino tijelo dano iz dvaju elemenata, skupa s njihovim preobličanjem. Bog međutim hoće da se stvari koje je sazdao na nebeskom svodu zbivaju u formi umijeća, glazbe, mehaničkih umijeća, znanosti (*facultates*) i drugih svetih stvari (*religiones*). Stoga se one moraju zbivati posredstvom čovjeka, kako je spomenuto, jednako onako kako i kruška posredstvom stabla. Jer mora da jest nešto pomoću čega djeluje zvijezde, a to je samo čovjek. Zato i jest Bog čovjeka (iskovana iz elemenata u određenu formu i krv i meso) u tom obliku sazdao da njegovom pomoći uzmogne svaka veličajnost prirode zbivati se naočigled i bivati utjelovljena. Bog je čovjeka stvorio takvim da boljega stvorenja ne bi moglo biti – takvim naime da su mu udovi pogodni ispuniti sve ono što je Bog dao i stavio u zvijezde. Još jedan primjer: htio je da njegov Sin bude prodan za trideset pfeniga. Ako je dakle to trebalo da se zgodi, onda je trebalo stvoriti srebro, ali i majstora da izradi te pfenige. Odatle pak slijedi da se volja Božja mora zbivati pomoću čovjekovom, koji sve stvari mora voditi k punom dovršetku. Zato čovjek treba znati da je samo on instrument prirodnoga svjetla, instrument koji to svjetlo obistinjuje, istim onim djelima umijeća i mudrosti, kakva su ustanovljena na nebeskom svodu. Krv i meso pogodan su instrument pomoću kojega uzmaže zbivati se sve, i dobro i zlo; bilo da je posrijedi dobro, bilo da je posrijedi zlo, čovjek je taj na kojemu je da bude uzrok i instrument svega. Stoga jao onomu pomoću kojega se zbiva zlo i sablazan! Bolje bi mu bilo da se nikada ni rodio nije! Kako god je Bog dao posebno tijelo drvu, posebno kamenu, posebno kovinama, itd., tako je dao i čovjeku jednu drugu zbiljsku tjelesninu, tj. meso i krv, kožu i kost, što upravo i jest čovjek u svojoj posebnosti (*speciei*), da može biti i poput vuka, ovce, zmijske ili janjeta. Čovjek je naime tako sazdano da nije nas-kroz čovjek, nego i vuk, guja, lisica. Tko stoga biva i jest vuk,

lisica, zmijska, taj više i nije čovjek, nego životinja, bivajući na životinjski način. Što je Bog odredio krvožednim vukovima, to nije nikad odredio svecima, niti pak ljudima. Isto vrijedi i za zmijsko leglo. Herod nije bio čovjek, niti je kao čovjek umro, nego je bio – kako ga Krist i nazva – lisica. To naime moramo znati: tko jest životinjski i tko živi životinjski, taj i jest životinja, a ne čovjek; biva doduše kao čovjek viđen, ali ne i ubrojen među ljude.

Bog je dakle stvorio čovjeka da bi se pomoću njega ispunilo sve ono što spada u mudrost, umjetnost, dobro i zlo. Zato se ona dva tijela, astralno i elementno, dijele jedno od drugoga; oba su bila jedna masa i jedan glib, koji zatim biva čovjekom, tj. kako je već pokazano, jedan dio toga gliba biva sazdano u vidljivo tijelo, a drugi dio u nevidljivo. K tome, primijetite da su u čovjeku i dvije duše, vječna i prirodna, tj. dva tijela, jedno podložno smrti, drugo koje se smrti opire. Ovdje, u prirodoslovlju razlažem samo o propadljivome; o vječnome ovdje neću razlagati, ali će ono biti u cijelosti raspravljeno na odgovarajućem mjestu. Tako isto i dva duha, vječni i prirodni. Što je prirodno, to je u zvjezdanom tijelu, a zvjezdano tijelo u tjelesnom, tako da su dakle oba *jedan* čovjek, ali dva tijela, itd. Nadalje znajte da je ljubav za objavljivanjem tajni zvijezda u Bogu takva da on i jest toga radi stvorio mikrokozmos da bi objavio posredstvom čovjekova djela ne samo tajnu zvijezda nego i sve prirodne tajne (*mysteria*) elemenata, što se bez čovjeka ne bi moglo zbivati. Bog hoće stvari po sebi nevidljive učiniti vidljivima. To čovjek treba osobito cijeniti i imati pred očima da ga je Bog s tom svrhom stvorio i kazao: sve podložih njemu itd. A budući da je tako odredio, Bog hoće od čovjeka da se ne odaje slavljenju, besposlici, neradu, pijančenju, bludu, itd., nego da svednevice vježba istraživati tajne prirode u svim darovima što ih je Bog u njoj sazdano. Odatle slijedi da čovjek treba svoju službu, onu za koju ga je Bog stvorio, izvršavati bez ikakva prigovora ili zatezanja, i ne prezirati je, niti pak režati protiv nje. Jer ne izvršavamo li ono u svjetlu prirode što Bog od nas hoće da izvršavamo, morat ćemo o tom položiti račun na dan suda; budući da je svaki od nas mogućan služiti svome bližnjemu i Boga utoliko više upoznati u njegovim darovima. Pijanac, koji ništa ne zna, ne znajući ne može ni Boga voljeti, nego je svinja koja ništa ne zna, jer je svinja. Zato je Bog stvorio čovjeka da bi svoja nevidljiva djela učinio bivajućima u vidljivome čovjeku. To se dakle

zbiva po vidljivome, po čovjekovoj osobi, po kojoj biva objavljeno božansko djelo, tj. Božja volja.

[...]

Što čovjek jest, to je skriveno. Nitko ne vidi što je u čovjeku, nego ono što njegova djela očituju. Zato čovjek treba da je bez prestanka djelatna, eda bi naučio upoznati sebe sama, što mu je Bog dao, a i da bi vidio ono drugo, svoja djela, te veličao i slavio Boga, koji je stvorio i sazdao sve stvari. Tko ne traži, sklanja svoje blago u zemlju i zakapa svoj talenat.

[...]

Posljednja dva puta ispuštam: samoočitovanje i one koje prema Božjem napatku učimo upoznati po njihovim djelima i plodovima. Jer samo saznanje ne treba nikakvoga umijeća; a što Bog čini, razumljivo je i ne treba nikakva pisanog izvješća. Ali biva bjelodano po znacima, kako ih je pokazala priroda. O tome bih ovdje dao daljnja izvješća.

Jednako onako kako bjelodano vidite da sjemenka posijana u zemlju i u njoj skrivena klija, da priroda tu skrivenu sjemenku tjera na površinu zemlje, te svatko vidi da je na tom mjestu bila posijana sjemenka – tako i srce jest sjemenka čovjekova i priroda tjera iz te sjemenke tijelo, tako da svatko vidi kakvo je bilo to srce. I premda je moguće uočiti neku daljnju i znatnu razliku spram cvijeća i drveća, u kojima je to spoznatljivije nego u ljudi, ipak je to umijeće dostatno za spoznaju, tako da prirodu istražujemo i dokučujemo onako kako ona to očituje u označenomu (*signato*) itd. Mi ljudi na zemlji spoznajemo sve što se krije u planinama po izvanjskim znacima i usporedbama; isto tako, i sva svojstva trava i sve što se krije u stijenama. I ničega nema u dubini mora, niti u visini nebeskoga svoda, što čovjek ne može spoznati. Nijedna planina, nijedna hrid nije toliko ogromna da bi mogla zadržati i skriti ono što je u njoj i što čovjeku ne biva na bjelodan način predočeno; sve to zbiva se po svome označenom znaku (*signatum signum*). To sve pred našim je očima jednako onako kako i kruška na nekom stablu, koja niče iz drva, iz korijena, iz zemlje, pokazujući što u tome svemu jest. Svaki je plod

naime neki označeni znak, po kojemu biva znano što jest u onome iz čega taj plod dolazi. Stoga ne može ničega biti u čovjeku što ne bi bilo označeno izvan njega; po tome čovjek uzmaže spoznati što jest u samu onomu što nosi dotični označeni znak. Kao što liječnik stječe svoje umijeće znanjem što ga crpi iz toga označenoga znaka, tako i astronom iz označenoga koje predstavlja samo nebo. Jer ničega nema u zvijezdama što ne bi izvana imalo na sebi svoj označeni znak. Kao što trave imaju svoj znak i zvijezde svoj, iz kojih znakova svoje umijeće crpe liječnik i astronom, i po kojim znakovima oni tek i bivaju liječnik, odnosno astronom, tako biva i spoznaja nutarnje biti čovjekove polučena s pomoću toga označenoga znaka, koji mu omogućuje djelovati u mikrokozmosu. I tko ne biva astronom po tome označenom znaku, taj i nije astronom; tko ne filozofira po tome označenome znaku taj i nije filozof, tko ne liječi po tome označenom znaku, taj i nije liječnik. I to je jedna prirodna astronomija, koja sebe proizvodi u samu čovjeku i taj svod mikrokozmosa jest njegovo nebo, njegova putanja, njegova sfera i njegov eter i vrh (*olympus*).

Nadalje, za ovim spoznajte i to da su četiri stvari po kojima priroda očituje čovjeka i svako raslinje; to će reći da tajne nevidljivih stvari bivaju spoznate i iznađene u četirima umijećima. Naime, najprije u hiromantiji koja se bavi najvanjskim udovima u čovjeka, rukama i nogama, k tome i krvnim žilama na tijelu, ožiljcima, crtama, borama, što sve spada u isto umijeće. To treba razumjeti u tom smislu da na nogama, rukama, krvnim žilama, bivaju pojmljeni neki označeni znakovi; po kojima hiromanti treba da su naučeni spoznati ne samo čovjeka nego i sve trave, kamenje i što god jest to što je u hiromantskim znakovima postavljeno, a hiromantija je zvijezde prirodna. Kao što je npr. hiromantija u ljiljanu, tj. da u ljiljanu jest zvijezde primjereno ljiljanu, i da to zvijezde jest prva vrsta označenoga. Dalje: drugi je dio fiziognomija, koja obuhvaća oblik lica i sve što se tiče glave u cjelini. To umijeće fiziognomije obrađuje ono označeno u višemu mišljenju i svijesti, jer jedno je srce, a drugo glava, koliko god gospodar nije glava, nego srce. Odatle pak slijedi da čovjek spoznaje i što je u srcu i što je u glavi. Treće je substantina (*substantina*), koja obuhvaća oblik cijeloga tijela. Ovo umijeće uči, kao i prethodna dva, spoznati čovjeka, spoznati što njegova svijest, misli i srce smjeraju i o čemu on pomišlja u svojoj nutrini, u sebi samu, jer sama priroda negoduje u čovjeku zle nutrine i zbog toga ga ozna-

čuje na četiri načina, da ne bi što ostalo skriveno i tim označenim neobjelodanjeno. Četvrto je 'mos' i 'usus', tj. način i manira kako se čovjek ophodi i postavlja – isto tako i druge stvari, npr. kopriva sa svojim peckanjem, kantarida s izvlačnim djelovanjem svojih listova. Ta četiri umijeća spadaju zajedno, tj. ona daju jedno cjelovito znanje onoga skrivenoga, nutarnjega čovjeka i sviju stvari što rastu iz prirode.

K tome trebate znati i to da prema ovim četirima umijećima biva spoznato svako stvorenje. Liječnik mora te četiri vrste (*species*) poznavati, jer na taj način spozna je sam lijek u njegovoj formi i figuri, razdijeljen u četiri pojave, kako pokazuju ta četiri umijeća. Tim načinom spozna je liječnik lijek, astronom astronomiju, postolar kožu, tkalac sukno, tesar drvo, lončar glinu, rudar kovinu i svatko svoj predmet (*subiectum*), dotičan njegovoj vještini (*Fakultät*). Priroda dakle daje spoznati ono što jest u svemu tome i tko ne može razumjeti to umijeće, odnosno te četiri stvari, niti pak s pomoću njih spoznati tajne prirode, taj ne može biti prirodoznanac, niti pak astronom, liječnik, pa ni filozof, a ne može također ni znati išta u prirodi skriveno, niti pak može govoriti o njezinim tajnama. Odatle potječe temelj našega znanja i naše spoznaje, da sve to ima neku sjemenku i da je sve to u toj sjemenci zatvoreno. Priroda je proizvođač figure, ona daje formu, koja je bit sama po sebi, i ta forma pokazuje bit, jer je bit nevidljiva – zato spada ono četvero u astronomiju, jer biva na taj način složeno, napravljeno i sređeno u zametak (*Conception*). Zato izlaganje tih četiriju umijeća ide zajedno s drugima, koja pod tim zامتkom bivaju rođena, iz astronomije, itd. Stoga je priroda ustanovila, da izvanjski znaci pokazuju nutarnja djela i kreposti; i tako je Bog odlučio da ne ostane ništa skriveno, nego da s pomoću umijeća (*scientias*) bude objelodanjeno što leži u svakom stvorenju. Mnoge će začuditi zašto je Bog tako naredio, da s pomoću umijeća čovjek upozna ono skriveno. Uzrok je samo taj da bi se čovjekovo tijelo izvježbavalo i slično što radilo, te upoznao što je Bog postavio i sazdao u tijela na duhovan način. Zato nije naredio da umijeće bude nespoznatljivo, nego sve tajne u njemu i sve kreposti u spoznaji da budu podvrgnute umijećima, i s pomoću njih da bude otkriveno što u svim stvarima na duhovan način leži. No uočite za ovim neke primjere da biste uz mogli po njima taj znak dobro razumjeti. Tesar koji gradi kuću ima je najprije u svojoj mašti i kakva je zamišljena, takva i biva. Bivaju dakle formom

same kuće otkrivene misli tesarove. Nitko ne može znati što je u pameti ili mislima i u prirodi, sve dok to ne primi svoju formu i figuru. Isto tako, tko u pameti ima nešto učiniti, taj to isto čini očitim u plodu i djelima, tako da ne ostaje ništa tajno, nego očituje sebe sama. Jedan drugi primjer: stvar biva formirana prema svojoj svrsi. Tko zida kulu ili utvrdu, daje joj formu najpogodniju da odbije neprijatelja. I tko god ima kakvoga znanja o vojnim utvrdama, taj po formi vidi kakvoću same utvrde i čemu ona služi. Jednako tako primijetite da i u ljudi njihove kreposti tvore samu njihovu figuru, kao što tvori tesarova zamisao kuću, i čovjekova ćud, čemu je sklona i za što je rođena, u skladu s tim i utjelovljuje – npr. ratnik utvrdu, po kojoj bivaju odane kreposti ćudi sama tog ratnika.

Tako čini i priroda. Ona obilježuje čovjeka, kakav je u svome srcu, priljepljuje mu četiri znaka, i po tome se prepoznaje njegova ćud, kao što se po kući prepoznaje tesar. Ako je čovjek takve sposobnosti da si može sazidati dvorac protiv svih svojih neprijatelja, ali ga ne može sazidati drukčije, nego mora ostaviti izvanjske znakove – onda tim više ima takvu namisao u sebi i priroda, ukoliko praveći čovjeka, njegove kreposti i njegovu ćud ne ostavlja pritaženom, nego ih predočuje kao upozorenje, da bi se svatko znao očuvati, kao pred kakvim pucnjem što zasljepljujući dolazi iz cijevi kakvoga oružja. Stoga ničega nema u prirodi što ne bi imalo tijelo odgovarajuće svojoj kreposti. Sav trud treba biti upravljen na ispravnu spoznaju forme, eda bi onda bila ispravno spoznata i sama krepost po sebi, tj. njezin duh. Tako priroda često čini koga rugobom, jer ga hoće rabiti za ružne stvari, te ga zato čini ružnim da se čovjek njegove rugobe čuva – kao cijevi kakva oružja. Takvih je znakova na čovjeku puno i svi izlaze iz ćudi srca da bivaju prema toj ćudi oblikovani. Ćud i forma dakle isto su.

Tako dakle priroda hoće da forma ljudi i ono što spada u označeno bude označenomu umijeću spoznatljivo i s pomoću te forme da se iznađe čemu priroda hoće da čovjek služi. Zbog toga je ovo umijeće Božjim providenjem dano iz svjetla prirode, zbog toga treba ovo umijeće veoma častiti i neumorno ga, sa svim trudom istraživati. Jer veoma je dragocjen čovjek koji upozna suprotnost u svome srcu. Ne samo da ovo umijeće slavim zbog spoznaje ljudskih tajna nego još više i zbog spoznaje tajna prirodnoga rasilnja, koje također bivaju spoznate po onom označenom. Liječnik koji to umijeće ne zna zadržava svoju masku i ništa ne govori o

tajnama prirode. Priroda je međutim takve čudi da ono što treba obojiti crno označava crnim, plavo plavim, itd. Treba li biti kora na stablu, označuje ju kao koru, list kao list, sjemenku kao sjemenku, i zato što kopriva u sebi ima goruću vatru, označuje ju iznutra vatrom. Tako nas na čudesan način svjetlo prirode uči po izvanjskoj formi upoznati nutarnje srce; ono je postavilo tu spoznaju u umijeće. No zato što je tim umijećem mnogošto postalo znano te su otkriveni mnogi zlobna srca, ti isti su ga uništili, ugušili i zasjenili, tako da su filozofija i medicina teško pokvarene i orobljene u svome doznavanju tajna prirode.

[...]

Elementirano tijelo nije određeno pokoriti se neelementiranom tijelu, nego samo dati se na uporabu, poput kakva instrumenta. No sila u prirodnom svjetlu uzmaže postići da čovjekove misli čine čudesne stvari, kao da biva nađeno nešto vidljivo. Ovdje je potrebno razmotriti što su te misli. Tako kažem da te misli uistinu čine što zvijezde i elementi činiti ne smažu, nego misli vladaju i upravljaju usprkos njima svima, posve slobodne, ničim pokorene. U tim mislima jest čovjekova sloboda, one nadmašuju prirodno svjetlo, jer se iz njih rađa neki motor koji nije ni elementaran ni astralan. Ako su dakle te misli toliko moćne i uzmažu s pomoću tog novorođenog duha upravljati zvijezdama i elementima, ne bi li onda trebale i činiti nešto drugo, a ne ono što činiti smažu zvijezde i elementi, i unatoč tome obavljati ipak pravi rad, kao što ga, pomažući se rukom i čekićem, obavlja i ono skriveno u glavi? To je prirodno. Te misli tvore jedno novo nebo, jedan novi nebeski svod, k tome i jednu novu silu iz koje istječu nova umijeća – da ta nova umijeća, potekla iz tog novog neba, nisu prava, srušili bi se novi čovjekovi naumi. Jer učinci tih umijeća počinju bez utjecaja zvijezda. No da bih vas ovdje poučio u mome naumu nesigurnih umijeća, znajte (kad je vjere toliko dano) u kome ona jest: samo u čovjeku, i to obje vjere, u vječno i u prirodno. Tko vjeruje u Boga, ima pravo i jest prav, te se događa ono što on vjeruje. A ako je nadišao ono vječno, budući da se dogodilo što je vjerovao, koliko će mu manje brige trebati da svlada u vjeri ono niže, tj. svjetlo prirode. Za to sam dakle, kao što rekoh o mislima, potreban jedino toga da to vjera potvrdi; potom može kretanje imati

svoju silu i plan doći na isti cilj, na kojem je prvotno bila volja. Ali zbog čega se zovu nesigurnim umijećima, to treba ovako da vam objasnim: postoje umijeća koja imaju prirodan proces i ta su umijeća pouzdana. Jer zbog toga procesa ne bivaju zvana nesigurnim umijećima, ali zbog početka, iz kojega taj proces izvire, bivaju zvana nesigurnim umijećima. A uzrok je sljedeći: onomu koji se bavi umijećem i koji se umijećem služi potrebno je da ima čvrstu misao, neslomljivu, zajedno s dobrim razumijevanjem stvari kojima se bavi, savršenim, takvim da mu ne manjka vjere. No budući da je čovjek u takvomu čemu kolebljiva suda, kvari svoje vlastito djelo, jer on je u tim stvarima – s obzirom na svoju kolebljivost – nesavršen i zato je to nepouzdanost. Jer budući da se radi o novom nebu, i umješnik treba da si to nebo sam podigne, a samo to podizanje nije nikakvo dovršeno znanje, slijedi da on ne može temeljem toga dvojbenoga znanja nazvati sam dovršetak svoga djela sigurnim. Stoga ono prima ime 'nepouzdanoga'. Takvo je umijeće međutim nesigurno – jer nam Bog nije zapriječio s pomoću njega spoznavati. Jer da mnogo što istražimo i doznamo, nije Bogu mrsko; dapače, on je odredio elementiranom tijelu da luta iz zemlje u zemlju i pustio ga upoznati dobro i zlo, a tim više priuštio je takvo hodočašće i duhu tih misli, pustivši ga spoznati i naći ono što traži. Budući pak da istražiti sve te stvari stoji samo do triju točaka, da se izmoli, zaište i pokuca; slijedi da su te tri stvari ono glavno zbog čega onda ne bi smjelo biti bezvrijedno tražiti pravi put; budući pak da dolazi najprije žudnja, a onda tek u pravim procesima iskanje i kucanje onomu koji je rekao: „Učite od mene, jer sam blaga i ponizna srca” – tko ne bi htio na takvu utjehu i dalje iskati? Što bi drugo moglo oskvrnuti to i raskinuti s tim osim nekog lošeg, opakog i sramotnog srca? No kao što tako stoji s tim svime, tako su i misli početak, one trebaju i moraju bivati upravljene iz onih gore spomenutih stvari. Ali su one na početku nepouzdana, neuvjerljive i neprihvatljive, dok na kraju ipak biva to sve dokazano, onako kako je umješnik zaključio na početku. Ne dođe svaki do dovršetka onoga čime se na početku hvali, jer nam je tražiti naloženo, bilo u mislima ili očima; već prema tome kojim tko putem ide, naći će; na putu na kojemu ničega nema neće ništa ni naći. Ako treba govoriti o nalaženju umijeća i svih budućih stvari proricanjem, tko bi mogao u tajnovitim izričajima bilo o čemu suditi, i prije nego se dogodi znati, osim samo to da sve stvari bivaju potvrđene vjerom. Što

imaju proroci kao potvrdu do vremena sama događaja osim samo vjeru. Hoće li se promišljati dalje, ima još mnogo više umijeća što još teže pravdaju svoj početak, osim samo kazavši da su posrijedi neka skrivena zbivanja. To je očigledno, a ujedno i tako da nam je Bog mnogo toga dao naočigled, samo što nitko ne zna kako i stoga bivaju s pomoću tih nesigurnih umijeća otkrivene mnoge tajne. Pritom ne daje odgovora sam temelj, nego samo sama Božja volja, koja sebe rijetko kad očituje, jer vi vidite jasno u božansko-me da ono djeluje isto tako rijetko u nesigurnim umijećima kao što rijetko djeluju i zvijezde. Ne samo da pritom treba da djeluju samo zvijezde nego često presuđuju zvijezde, često samo nebo, često volja Božja, često slučaj. S čime se čovjek slaže, s time i djeluje. Zato je to nesigurna stvar, jer nitko ne zna tko pritom djeluje. Jer meso i krv ne mogu ništa učiniti, budući da nisu čovjek, nego je čovjek srce i u srcu leže skrivene sile te već prema tome što ono jest, djeluje i njegovo savršenstvo te daje oblik njegovu sudu – taj oblik bez umijeća ne bi mogao biti utvrđen. Jer premda početak ne može biti nazvan umijećem, budući svoj stav izriče pomoću suda i oblika, a sud bez umijeća ne može biti obrazložen, mora dakle umijeće dati zaključak i prosuditi te spoznati stav. Ako i biva u tom umijeću otkriveno puno više no što se smatra mogućim prirodi da spozna i u njoj da jest, ne treba to nikoga čuditi, jer novo nebo, misao i božanske tajne, kojima treba pripisati takve objave, objavljuju više no što je prirodi moguće.

Iz djela *Pet filozofskih traktata*
Izvornik: *Quinque philosophiae tractatus*, nav. izd.

Preveo: Dario Škarica
Izbor tekstova: Snježana Paušek-Baždar i Erna Banić-Pajnić
Komentar i rječnik važnijih termina: Snježana Paušek-Baždar

*O razlici vremena i kako se prema njemu
mijenjaju sve sile i nesile*

Da bi se filozofiralo o razlici vremena i izmjeni sila i nesila, treba najprije znati da je vrijeme tijekom godine nejednako i da se skupa s vremenom izmjenjuju i sve sile te opadaju i rastu poput Mjeseca i kruže poput kakva kola. To je sad dolje, sad gore, to pak opet dolje – poput zamašnjaka na uri, koji ne miruje, nego se neprestano kreće amo-tamo, dižući se i spuštajući poput zvijezda i poput znakova na nebeskom svodu, svagda nejednakih. Jer, drugo je proljeće, drugo ljeto, drugo jesen, drugo zima, itd. Tako i s mjesecima – drugo siječanj, drugo veljača, drugo ožujak, svibanj, itd. – i onda tako sa svim mjesecima. Isto vrijedi i za dan i noć, jer drugo je jutro, drugo podne, drugo večer, drugo ponoć, itd. A kako je vrijeme jedno od drugoga drukčije, tako je ono jedno od drugoga i bolje ili pak gore. Jer, drugo je mladač, drugo prva četvrt, drugo uštap, drugo zadnja četvrt, prema čemu se mijenjaju i izmjenjuju sve sile. Takav jedan primjer imate i vidite prvo u zimi, koja donosi snijeg i led, a proljeće ne, nego ono rastapa i odstranjuje ono što zima donese. Proljeće pretvara snijeg i led u vodu, vlažeći tim putem tlo, čineći ga mekim i rahlim. Toga pak ne čini ljeto, nego suši, kao što i jesen ima neki drukčiji učinak. I budući da tome nije moguće protusloviti, slijedi da nije uvijek dobro iskopavati glinu i blato, cijepati ili pak sjeći drva, a pogotovo skupljati trave, brati voće, iskopavati korijenje, skupljati balzam i gumu, nego sve treba da bude u neko balzamno vrijeme³,

³ *Balzamno vrijeme* – *balsamischen Zeit*, sintagma je koju Paracelsus koristi da bi predodžbu pojma „blagotvoran” prenio na vrijeme. Zato za njega *balzamno vrijeme* znači optimalno, „olakšano”, netrunuće ili samo blagotvorno vrijeme. Smatrao je da se plodovi i raslinje trebaju brati u određeno *balzamno doba* (razdoblje iza ponoći do izlaska Sun-

sve prema mjesecima, Mjesecu i znakovima, i k tome još u naročito doba dana.

No što se tiče pravoga balzamnog vremena, u kojemu sile bivaju očuvane, kao što mumija biva očuvana od truleži, najbolja je od četiriju godišnjih doba jesen, dakle od mjeseci rujan i listopad – zatim, Mjesec u opadanju, i k tome u zadnjim trima danima, rano ujutro, na početku dana. Jer kako god čovjek radi danju i za tim radom biva umoran i nemoćan te noću, završivši s poslom, rado miruje i spava, tako i svi plodovi i sve raslinje na zemlji, sve korijenje, trave, itd. i sve slično. Jer svi plodovi što rastu iz zemlje djeluju i rade na suncu, a pod Mjesecom miruju i spavaju. I kako god čovjek nakon dostatna sna biva najzdraviji, najjači i najkrepkiji, tako i svi plodovi – tj. iza ponoći, a ne prije ponoći, niti pak danju. Takav jedan primjer vidimo u voću koje, bivajući otrgnuto i ubrano u balzamno vrijeme, odlegne puno dulje i gnjije manje no inače. A svako voće ubrano iza ponoći ili pak pred izlazak Sunca odlegne najdulje. I k tome – kako je spomenuto gore – u zemnim znakovima bika, jarca i djevice, i tijekom Mjeseca u opadanju. Jer u to vrijeme nema ni u kom plodu i ni u kom zemaljskom raslinju nikakve gnjiloće, niti pak druge vlažnosti koja bi onda bila uzrokom truljenju i gubljenju sila. To je poznato ljudima na selu i ne može promašiti.

A da bi uvidio da je to istina, možeš provjeriti na sljedeći način. S neposječenog stabla (koje još uvijek stoji čvrsto na zemlji) odsijeci drvo, u neko gore navedeno balzamno vrijeme, a u neko drugo vrijeme, koje je suprotno (recimo, u vrijeme zračnih ili vodenih znakova, blizanaca, vage, vodenjaka, raka, škorpiona, ribe, ili pak u vrijeme rastućeg mjeseca, tijekom mladaka, ili po danu, popodne, pri zalasku sunca), odsijeci s istoga stabla drvo jednake veličine, i stavi ta dva drva na vagu, jedno nasuprot drugome, pa ćeš vidjeti da je prvo drvo, odsječeno u balzamno vrijeme, vlažno znatno manje od drugoga i od njega znatno lakše.

ca) zbog toga što u to doba ubrani plodovi i raslinje ne sadrže vlažnost koja je uzrok truljenju. Pored toga, balzamno vrijeme određuje se u ovisnosti o vrsti ploda ili raslinja, a određuje se Mjesečevim mijenama i zvijezdama. Uglavnom se radi o razdoblju rujna i listopada, mladog mjeseca i konstelaciji planeta u zemnim astrološkim znakovima: bika, jarca i djevice. Ono pak što vrijedi za plodove i raslinje vrijedi i za glinu iskopanu iz zemlje u balzamno doba, kada je ona najmanje vlažna i najpogodnija za uporabu u grnčarstvu.

To vrijedi za sva drva – svako drvo odsječeno ili posječeno u neko gore navedeno balzamno vrijeme traje od sviju najdulje i ne gnjije brzo, i u njemu ne raste nikakva gamad, te ga treba upotrijebiti u gradnji, ili pak napraviti od njega nešto, a ne tek spaliti ga ili namijeniti za ogrjev.

Isto vrijedi i za iskopavanje gline, blata i zemlje – svaka glina ili zemlja iskopana u neko balzamno vrijeme najbolja je za upotrebu u vatri i svi instrumenti, tignjevi i lonci napravljeni od takve zemlje najotporniji su na vatru – što još više vrijedi i za druge stvari, ovdje nespomenute.

Traktat II.

O rađanju i opstojanju četiriju elementarnih tijela

Sva tijela bivaju rođena iz zemlje, zemlja je majka svih tjelesnih stvari. Prvi je čovjek sazdan iz zemlje i po njemu su svi ljudi od zemlje te im samo ona omogućuje opstanak, hraneći ih naime tjelesnim i stvarnim jelima i pićima, koja su također od zemlje i iz nje rastu. Na isti način i onomu što je iz neba i od neba opstanak omogućuje samo nebo, a ne zemlja. I onomu što je rođeno u vodi, te je u njoj primilo život, opstanak omogućuje voda i samo u njoj ima ono svoj život, a izvan nje umire, kao npr. ribe. Ono čime rađa zrak i što je iz zraka – tereniabin⁴, nostoch⁵, mana i matičnjak, itd. – to ima u sebi i nebeskih i zračnih sila, te opstoji samo u zraku, kao npr. ptice, svikle biti u zraku, koji im jedini omogućuje opstati – budući da u vodi ili u vatri ne mogu letjeti, niti pak pod zemljom. Isto tako i onomu čime rađa tlo, onomu što je iz tla

⁴ *Tereniabin, thereniabin* je bio omiljeni Paracelsusov *arcanum*. To je *pinguedo mannae*, mast ili ulje mane, tzv. divlji med; smolasta i ljepljiva izlučevina, navodno slatkog okusa. Paracelsus ju je još nazivao „majskom rosom” ili „nebeskom hranom koja potpomaže ljudsku sublimaciju”.

⁵ *Nostoch* je želatinozna alga koja se pojavljuje poslije duge kiše, pa se u suvremenoj botanici želatinozne alge označavaju kao *Nostocaceae*. U Paracelsusovo doba pretpostavljalo se da *nostoch* pada s neba kao višak zračenja određene zvijezde, bačen na zemlju. Kako dolazi s neba, on je poput *tereniabina* „sublimirajući arcanum”, potpomaže ljudsku sublimaciju.

i što iz tla izlazi, opstanak omogućuje opet samo zemlja – dakle, svim crvima i gmazovima, zatim i svim travama, svemu korijenju i svemu što raste iz zemlje. Dostatan primjer vidimo u travama i korijenju, što bivajući otrgnuti od svoje majke, tj. od zemlje, ubrzo venu i kvare se i gube svoju vlažnost, od koje inače rastu i jačaju. Isto vrijedi i za ono što dolazi iz vatre i čime rađa vatra te ima njezinu narav, kao salamandar i feniks, koji oboje svoj život održavaju samo u vatri, te se pomoću nje ptica feniks, zašavši u duboku starost, pomlađuje.

Treba znati i to da se svako dijete raduje svojoj majci i da isto tako svoju vlastitu majku raduje više no neku drugu, koja ga nije rodila, i da joj je draže no nekoj drugoj majci. S tim u vezi trebate znati da su četiri majke roditeljice svih tjelesnih stvari, a otac samo jedan – nebo.

Pritom treba znati i to da svaka tjelesna tvar, bivajući oplijenjena vlastite majke, umire i postaje mumija⁶; jer je mumija sve što izgubi svoj život. Takav jedan primjer imate u ribama, koje

⁶ *Mumija* – dolazi od arapske riječi *mumya*. Paracelsus je koristi kada govori o razlici između čovjekova tijela, duše i duha u kojoj pak leži razumijevanje iscjeliteljske moći. Naime, po Paracelsusu tijelo čovjeka je *mumija*; ono je truleće, umiruće, sklono bolesti, fizički i umno nepokretno i nesposobno bez duše i duha. Tijelo biva prevladano duhom, kao *mumija balzomom*, koji je štiti od truljenja. Paracelsus je razlikovao četiri vrste mumija: mumiju zemlje, zraka, vode i vatre. Pri tome je mumija zemlje najmanje vrijedna, dok je „najodličnija” mumija zraka. Zašto? Zato što je mumija zemlje „mumija čovjeka umrlog prirodnom smrću, pa je njegova životna snaga iskorištena”. Preostale mumije su onih umrlih neprirodnom smrću. Ukoliko čovjek umre prije nego što je to određeno njegovim „zvjezdanim satom”, njegova životna snaga nije do kraja iskorištena, pa se ostatak „inkarnira” u „zvjezdano tijelo” i oblikuje mumiju obješenog (mumija zraka), utopljenog (mumija vode) ili spaljenog (mumija vatre). Te mumije pak imaju živototvorna svojstva koja se mogu uporabiti i u liječenju. Tako su neki predmeti neprirodno umrlih prožeti neiskorištenom životnom snagom i mogu biti moćni lijekovi. U Paracelsusovo doba i prah se mumije koristio kao lijek, jer se smatralo da sadrži osobitu živototvornu silu, tzv. *balzam*. Nepokvarljivost mumije upravo se održavala *balzomom*, koji je bio nešto kao prirodni *elixir vitae* pomoću kojega se tijela održavaju u životu, ili ako su mrtva, kao nepokvarljiva. Pored toga, svaki pojedinac posjeduje osobnu iscjeliteljsku moć, poput mladog drveta, koje kad biva oštećeno, zacijeli vlastitim balzomom. Mumija pak zacjeljuje rane zato jer je *balzam* koji sadrži suptilni „liquor” kojim je prožeto tijelo svakog čovjeka.

ne mogu preživjeti niti u zraku niti na zemlji niti u vatri – budući da nemaju niti perje niti krila, da bi letjele i opstale, prehranile se u zraku, i budući da nemaju ni nogu, niti pak narav glista, da bi mogle dotrčati kamogod ili pak ugmizati pod zemlju, i budući da nemaju kožu salamandra, niti pak perje što ga nikakva vatra ne može spaliti ili uništiti, eda bi mogle, poput feniksa, iz vlastita pepela nanovo izrasti, u nov oblik, nego je vatra njihova smrt i pogibao.

Isto još više vrijedi i za druga elementarna tijela. A među tim četirima elementima zrak je najodličniji, jer je on prvi po opstanaku i drugim trima daje život te je u njima skriven. To se očigledno dokazuje na vatri, koja bez zraka ne može gorjeti, nego je on njezina najviša sila. Jer, što više zraka ili vjetra uđe u vatru, to jače, toplije i moćnije ona gori. I kako god u vatri zrak ili vjetar griju, tako izvan nje hlade.

Vatra je k tome i život. Jer kako god se vatra, nemajući zraka, mora ugaziti, tako i čovjek i svi živi stvorovi, nemajući zraka, tj. zadržavši dah, ili pak izdahnuvši, moraju se ugušiti. Prema tome, ništa ne može živjeti bez zraka, i sve što u sebi ima zraka, to u sebi ima i života. Jer kao što čovjek može svojim zrakom, tj. dahom, ugaziti ili utrnuti svijeću, tako može i vatra, voda ili zemlja. Jer i oni imaju u sebi skriven dah, što se dokazuje očigledno. Podigneš li naime upaljenu svijeću nad vatru, ugazit će se; ili pak, podigneš li je nad vodu koja teče; ili pak, nad netom iskopanu zemlju. Samo što vatra, voda i zemlja ne mogu svojim dahom sezati i prostirati se tako daleko kao čovjek svojim, jer je čovjekov dah sam njegov duh, i čovjek ga može putem magije poslati stotinama milja daleko, da ispuni sve što ispuniti i izvršiti poželi sam taj čovjek. I takav posao dospjet će s mjesta na mjesto hitro poput vjetra, poput strijele s tetive luka, poput metka iz puške. Toliko su u svome poslu i djelovanju brzi i hitri duhovi – o čemu više biva napisano na drugim mjestima.

O razlici između tijela i duhova

Postoje dvije stvari, jedna drugoj nasuprotne, tijelo i duh; duh uči tijelo i zavodi ga u mnoga zla i grijeha, a tijelo mora platiti za te grijeha, i ne može niti učiti niti zavoditi duh. Isto tako, tijelo je vidljivo i opipljivo, a duh nevidljiv i neopipljiv. Tijelo griješi i čini

zlodjela, a duh ne, niti pak duša; zato plaća tijelo, a ne duša, niti pak duh. Tijelo jede i pije, dok duh vjeruje; tijelo podliježe raspadanju i prolaznosti, duh je vječan. Tijelo umire, duh nastavlja živjeti. Tijelo biva prevladano duhom, duh ne biva prevladan tijelom. Tijelo je mutno i tamno, duh bistar i providan. Tijelo obolijeva, duh ostaje zdrav. Tijelu je sve tamno, duhu je međutim tama svijetla i providna poput kristala; zato duhovi mogu gledati kroz svako brdo do najdubljeg dna. Tijelo misli, duh ispunjuje. Tijelo je mumija, duh je balzam⁷. Tijelo je od smrti, duh od života. Tijelo je od zemlje, duh od neba i od Boga. Itd.

Dalje treba znati i to da su duhovi mnogovrsni i jedan od drugoga drukčiji. Jer postoje nebeski duhovi, duhovi podzemlja, ljudski duhovi, duhovi vatre, duhovi zraka, duhovi vode, duhovi zemlje, itd. Nebeskim duhovima nazvani su anđeli i najbolji duhovi; duhovima podzemlja nazvani su vrazi; ljudskim duhovima zovemo duhove umrlih ljudi; duhovima vatre zovemo salamandre, duhovima zraka silvane, duhovima vode nimfe, duhovima zemlje silfe, pigmeje, vilenjake, kepece, gorske patuljke. I svakom je od njih Bog odredio posebnu službu i poziv, i sve što mu je od Boga, njegova tvorca, zapovjedbena činiti čovjeku, bilo dobro bilo zlo, to

⁷ *Balzam* – dolazi od grčke riječi *bálsamon*, a prevodimo je kao melem ili ljekovita mast za ublažavanje bolova i liječenje rana. Dakako, Paracelsus je koristi u drugačijem značenju. Za njega je balzam suptilni „liquor“, koji ujedinjuje, spaja četiri elementa ili počela i tako održava „građu“ čovjeka, mikrokozmosa. Zato Paracelsus kaže da liječnik mora paziti da anatomija, odnosno struktura četiriju elemenata „bude sažeta u jednu strukturu mikrokozmosa, i to ne iz tjelesnog, nego iz onog što održava tjelesno, a to je balzam“. *Balzam* je viši od *quinta essentia*, on je viši od prirode (*qui ipsam quoque naturam antecellat*). To je životni princip (*spiritus Mercurii*), a tumači se kao *prima materia* iz koje proizlaze „tri prva“ *merkur* (živa), *sumpor* i *sol*. Stoga balzam daje život i određuje dužinu života poput „zvjezdanog sata“ s prethodno određenim brojem otkucaja.

Utišnuće *balzama* je „zvjezdani dah“ utisnut u tijelo, a njegov sadržaj nebeska je i nevidljiva vatra, poput *žive života*, *argenti vivi* ili *Merкура*, koji je unutra vruć, a izvana hladan, dakle koji istodobno i grije i hladi.

Po Paracelsusu, *balzam* se može ekstrahirati, izuzeti ili izdvojiti i neprirodnim putem, putem alkemijskoga umijeća. Umijećem (*Kunst*) može se izdvojiti *balzam*, *životni princip* (*spiritus Mercurii*), pa je balzam farmakološki, odnosno kemijski aspekt Paracelsusova *yliastra*, *kozmičke tuari*.

on izvršava i obavlja u svome boravištu ili kaosu. I nijedan ne može zahvaćati drugome u službu, niti pak baviti se zanatom drugoga. Kao što i među nama, ljudima postoje različiti zanati i različita zanimanja, te je netko tesar, netko klesar, netko tkalac, netko krojač, netko postolar, netko bravar, itd. I tesar ne umije obraditi kamen kao drvo, niti je pak klesar vješt tesarovu poslu. Isto tako ne umije ni tkalac otkati kaput ili hlače, ali umije u tu svrhu pripremiti tkaninu, povjeravajući ostali dio posla dalje krojaču, koji od toga pravi kapute, kabanice, hlače i drugu odjeću. Isto vrijedi i za postolara, bravara i druge obrtnike.

A isto treba da znate i o duhovima, da ne može biti isti duh i tesar i klesar i tkalac i krojač i bravar i postolar itd. i sve istodobno. Jer, premda je duhovima sve moguće i premda oni mogu sve izvršiti, kao uostalom i ljudi, samo još puno bolje, ipak ne može isti duh istodobno sve skupa, nego ovaj može ovo, onaj ono, treći opet nešto treće, i tako oni zajedno obnašaju svoja umijeća – kao i mi, ljudi.

O spavanju i bdjenju tijela i duhova

Prirodno spavanje jest mirovanje tijela i ono tijelu vraća izgubljenju moć. Kao što čovjek, nakon teška i velika rada, biva umoran i nemoćan, i nakon takva rada mora imati odmora, tako mora i bdjenje imati spavanja, a dan noći, i po danu treba da se zbiva bdjenje i rad, noću pak spavanje i odmor.

Zato trebate znati da dan pripada tijelima, a noć duhovima. Jer tijela rade danju, a duhovi noću. I kad tijela prestanu, tad počnu duhovi, a kad prestanu duhovi, počnu tijela. I prestane li raditi čovjekovo tijelo, počne li mirovati, počinje raditi njegov duh, a kad prestane raditi njegov duh, počne iznova tijelo. Stoga bdjenje tijela jest spavanje duha, a spavanje duha bdjenje tijela. Jer ako tijelo spava, bdije duh, a bdije li tijelo, spava duh (počiva, miruje). Oni ne mogu oboje biti budni, oboje spavati, oboje raditi ili djelovati; jer se oni jedan drugoga groze i jer moraju jedan drugoga otkloniti i jer jedan drugoga ne mogu trpjeti. Vidimo takav jedan primjer u onome koji, budući da spava, sve što mu tijelo čini tijekom spavanja i bez njegova znanja to zapravo čini duh u njemu. Vidite naime da neki ljudi govore u snu i odgovaraju, ili čak ustaju iz kreveta i tumaraju; no to sve čini duh u njima, koji

upravlja tijelo. Zato se često događa da se takav jedan čovjek probudi ili da padne čim bude dozvan po svome imenu. A uzrok je tome taj da se duh u njemu prestraši dozivanja po imenu, jer se duhovi prestraše čovjekova glasa jednako koliko i ljudi glasa duhova. I zbog toga što je na krštenju i krštenjem ime primio čovjek, a ne duh, događa se da, biva li čovjek dozvan po svome krsnom imenu, duh se prestraši i postane stoga nemoćan. Zato i jest dobro i veoma potrebno ne pustiti takve ljude da spavaju sami. I ne mogu li imati uza se u krevetu nikoga, trebali bi ipak imati nekoga uza se u svojoj spavaonici. A posebno oni koje uznemiruju i muče duhovi vještica. Jer je u takvim slučajevima bitno dozvati toga čovjeka po njegovu krsnom imenu, pomoću kojega bivaju otjerani i odagnani svi noćni duhovi vještica i svijuju ljudi, kao i sva grozna, zastrašujuća viđenja što se jave tijekom spavanja i svi teški snovi. I kao što lopov u krađi, kad mu doviknemo, ne ostaje, nego bježi, tako isto to biva i s duhovima i sa svim groznim viđenjima i snovima, ureknemo li ih dozivanjem dotičnoga čovjeka po njegovu krsnom imenu.

Nadalje, treba znati i to da ne govore svi ljudi u snu svojim tjelesnim ustima, nego ustima svoga duha – tj. tako da se ne čuje ni njihov glas. Dapače, takav je govor puno rašireniji i događa se češće negoli onakav gore spomenuti. Vrijedi stoga nešto više zatatati i pri njemu. S tim u vezi veoma je potrebno upozoriti – kad se nekom čovjeku ukaže u snu neko viđenje ili mu se pojavi neki ljudski duh ili neko nebesko tijelo, onda mi – kako ćemo kasnije pokazati – uzmažemo umijećem magije na tri načina ili puta izvesti da dotični čovjek, pošto odspava, čim se probudi, određeno i sa sigurnošću zna što mu je taj ljudski duh priopćio, kazao, ili pak čemu ga je naučio. Time su se dosta bavili drevni magi – jer iz toga slijedi od svijuju najviša i najveća tajna: ta naime da se iznova uzmogne dobiti i steći izgubljeno umijeće, umrlo, pokopano i istrunulo (kako kažu oni koji te stvari ne znaju) skupa s čovjekovim tijelom. Kažem dakle da, iako je čovjek toliko nepouzdan da za života neće nikoga naučiti svome umijeću, nego umre i izgubi život prije negoli obznani svoje umijeće, ipak umre samo tijelo i biva pokopano samo tijelo i istrune samo tijelo, a čovjekov duh ne umre i ne bude pokopan i ne istrune. Taj duh sačuva umijeće što ga je tijelo izgubilo i zna ga jednako dobro kao i prije. On može to umijeće obznaniti i maga, koji ga uspije učiniti pojavom u svome snu, može naučiti kako da mu takvo što pokaže i kako

da ga takovu čemu nauči duhovnim putem, u snu. Komunicira dakle, u tom slučaju, samo duh s duhom. A to je najviši i najodličniji sklad što se može dogoditi u svoj magiji. Jer, naposljetku mora komunicirati duh s duhom i naučiti svome umijeću jedan duh drugoga. Duh naime ne može usvojiti tuđega tijela i s njime se spojiti, nego samo sa svojim vlastitim i ni s kojim drugim. Zato mora čovjekovo tijelo učiti od vlastita duha i ni od kojega tuđega. Ali njegov duh mora učiti od nekog drugoga, tuđega duha, jer ne može uvijek znati od sebe sama.

No pritom je veoma vrijedno upozorenja i to da mi te ljudske duhove znamo dobro razlikovati i da smo ih k tome dobro upoznali u njihovu životu, ili pak da inače znamo kakvu su mijenu unijeli u tjelesni život i kakve su vrste bili, jer morate znati da nisu svi ljudski duhovi istinoljubivi, niti su pak svi lažljivi, jednako kao i ljudi, među kojima je također netko istinoljubiv, netko lažljiv, pa prema tome treba vjerovati jednomu više no drugomu. To naime trebate ovdje dobro zapamtiti: ako je čovjek bio u svome životu istinoljubiv, onda je nakon njegove smrti istinoljubiv i njegov duh, a ako je čovjek bio za života lažljiv, onda je nakon njegove smrti lažljiv i njegov duh te mu ne treba vjerovati, niti se pak u nj pouzdavati. Isto tako: ako je čovjek bio vješt nekom umijeću, onda je takav i njegov duh; ako je bio astronom, onda je i njegov duh astronom, pa može astronomiji naučiti duh nekog drugog živoga čovjeka. Ako je bio mag, onda je i njegov duh mag, pa može magiji naučiti i duh nekog drugog živoga čovjeka. Ako je bio alkemičar, onda je i njegov duh alkemičar, a tako je i duh nekog nekromanta nekromant, filozofa filozof, liječnika liječnik, astrologa astrolog, teologa teolog, pravnika pravnik, glazbenika glazbenik, itd., da više ne nabrajamo. Isto vrijedi i za sve obrte. I duh koji je astronom ne može ničemu istinitom naučiti u magiji ili u alkemiji, osim nije li ujedno bio i mag, odnosno alkemičar (kakvih se nađe). Kako god se katkad među ljudima nađe da je tko majstor ujedno i u umijeću astronomije i u umijeću magije i u umijeću alkemije, a često još ujedno i u mnogim drugim umijećima, tako biva kasnije i s njegovim duhom. Stoga, pojavi li ti se u duhu čovjek astronom, bilo da je još uvijek živ, bilo da je umro, i počne li te učiti čemu u astronomiji, vjeruj mu. Isto vrijedi i za sva gore spomenuta umijeća, čemu nitko ne može protusloviti.

No, da bismo prešli na praksu putem koje postizemo takva istinita viđenja, bivajući u duhu duhom poučeni, najprije treba znati da mi to moramo u vjeri izmoliti od milosrdnosti Božje.

Drugo: moramo u vjeri napraviti sliku, i to u ime čovjeka na kojega mislimo, kojega nosimo u mislima. U dnu slike napiši ime tog čovjeka i dodaj svoje pitanje – što želiš od njega doznati. Noću stavi tu sliku sebi pod glavu i spavaj na njoj. Iste noći ukazat će ti se u duhu taj čovjek (u ime kojega si napravio sliku) i poučit će te glede tvoga pitanja i naučiti te onomu što zna i što smo od njega budni željeli doznati.

Treće: takvo što može se postići i na još jedan drugi način, bez slike, i puno bolje i sigurnije, samo s pomoću vjere i mašte; taj proces biva razumljiv – putem jednog primjera – na sljedeći način. Kao kad bih nekome kazao: idi tamo i legni spavati i reci mi što želiš vidjeti ili doznati u snu, svu istinu, jer ja ti mogu i hoću pripremiti i zgotoviti jedno tajno umijeće. Ili – ja znam tisuću vještina, pomoću kojih sam dobio nešto, naime takvu jednu silu i svojstvo da, stavi li se ona nekome na krevet i zaspe li taj čovjek na njoj, ukaže mu se sva istina o svemu onome što je budan želio znati, a to je jedna lagana i bezazlena stvar, ništa zlo ili škodljivo, i to ću ti staviti na krevet. Zato pomno pazi na ono što ćeš ove noći vidjeti i što će ti reći ili pokazati ovaj ili onaj ljudski duh, eda bi to i ujutro znao (kako smo napisali i u knjizi o okultnoj filozofiji), i ne boj se, jer ti se ništa neće dogoditi. I povjeruje li taj isti čovjek mojim riječima, bude li ih držao istinitima, uzme li ih sasvim ozbiljno, da bih naime takvo što mogao, ili pak od nekoga drugoga imao, legne li dakle spavati i predoči li si u mislima moje riječi uvijek iznova i neprestano, i uvjeri li sebe sama da će se takvo što i dogoditi, onako kako sam mu i rekao, i bude li to isto u svojoj mašti vidio dok je još budan, bude li si dakle to u svojim mislima predočio tako silno da u istoj predodžbi odmah i zaspe, onda će mu se nedvojbeno to isto i dogoditi, ukazati, pokazati, te će tome biti i poučen – kao što sam mu i bio rekao. I tome se nitko ne bi trebao čuditi, niti pak držati to nemogućim, utvarom, poput sofističkih obmana. Jer, sâm sam to pokušao s nekim ljudima mnogo puta i provjeravao, i došao do toga da su mi takvo što oni sami priznavali.

Dalje bi ovdje trebalo spomenuti i nešto o ljudima koji, zaspaši, nikada se više nisu probudili. To su oni koji, bivajući u duhu zaneseni k Bogu, ostadoše u tom zanosu, ne umrijevši. Dakako, njihovo je tijelo izgubilo svoj život, ono je ostalo bez ikakva osjeta i bez ikakva znanja o sebi samu, a k tome i bez ikakve bolesti ili boli. To isto zemno tijelo izmijenjeno je i izgubljeno, tako da nitko ne zna kamo je dospjelo, ali je ipak ostalo na zemlji.

No duh i nebesko tijelo, koje nema niti formu niti boju niti oblik (kao zemno tijelo), uzeo je Bog na nebo – npr. Henoha, Iliju i nedvojbeno još više drugih, o kojima nemam saznanja te ih stoga ne smijem spomenuti. Svi su oni kasnije dobili ime besmrtnosti, o čemu smo opširnije pisali u *De vita longa* i što ovdje nema potrebe ponavljati.

Zaključno treba o spavanju spomenuti i još nešto – naime, kako se ono postiže umijećem simplicijskim⁸. Primjerom, čovjeku koji slijedom teške bolesti i nepodnošljivih bolova i višednevna bolovanja izgubi svoj prirodni san, tako da ne uspijeva zaspati ni danju ni noću, san vrati nekoliko simplicijskih i lijekova – u prvom redu korijen mandragore, papaverin, tj. mak, i njegov korijen – koji daju dobar prirodni san, posebno bivaju li upotrebljeni u svo-
*me arcanumu*⁹.

⁸ *Simplicijske* – (*Simplicien*) je naziv koji je Paracelsus koristio za jednostavne lijekove, za razliku od čudotvornih lijekova. Naime, u svojoj kritici liječnika on kaže da ovi u dosluhu s ljekarnicima propisuju skupe i zamršene lijekove i tako otimaju novce ljudima, a ne znaju ih liječiti. Sama je priroda jednostavno i mudro rasporedila odgovarajuće lijekove za sve bolesti, jedino treba znati kada ih koristiti. On je uveo u praksu lijekove od praha raznih kovina i opijum. To je ujedno i njegov najveći stvarni doprinos razvitku medicine.

⁹ *Arcanum* – *tajna* po Paracelsusu je „unutarnja iscjeliteljska snaga lijeka”. Lijek je sam po sebi nevidljiv, vidljivo je samo tijelo lijeka. *Arcanum* je sva krepost lijeka. To je njegov netjelesni dio koji ima moć da nas izmijeni, mutira, renovira i rastaurira. Svaka pak bolest ima posebni *arcanum*, pa iziskuje i posebne, alkemijskim putem iznađene pripravke (*preparationes*).

Kako se po Paracelsusu kozmos sastojao od animiranih čestica, *entia*, tako su za njega i bolesti *entia*: „Bolesti nisu tijela, zato se duh mora uporabiti protiv duha”. Po njemu, za svaki *ens morbi* u prirodi postoji odgovarajući *arcanum*, lijek koji odgovara danoj bolesti. Zato je vjerovao u nauku o znakovlju, koje je bilo jedno od glavnih načela narodne medicine u to doba, a prema kojem je na primjer biljka s oblikom ljudske šake dobra za bolesti ruku i slično.

Za Paracelsusa je bolest bila nužan sadržaj života, ona živi s čovjekom i dobronamjerna je prema lijekovima. Lijekovi su pak prisutni u prirodi, oni su njen sadržaj, neophodno su joj potrebni isto kao što su bolesti neophodne čovjeku.

Po Paracelsusu, *arcanum* se nalazi i u otrovu, pri čemu mu otrov ništa ne oduzima niti mu šteti. Sve su stvari otrov, samo količina, kvantiteta odvaja ono što nije *arcanum* od onoga što jest. Lijek je tako terapijska količina otrova.

Osim toga postoji i nešto drugo što daje takav jedan san da čovjeka više u daljnja dvadeset četiri sata uopće i nije moguće probuditi – npr. marogus, koji donosi i daje takav san da čovjeka biva moguće i pogubiti na kotaču za mučenje ili pak smaknuti ga na najjeziviji način, a da on ništa ne osjeti i da ne bude svjestan ničega što mu se događa, niti pak da išta sazna ili zapamti o svo-
me umiranju i smrti.

Rječnik važnijih termina

<i>aether</i>	dah, po Paracelsusu: „čovjekov dah, sam njegov duh”
<i>alchaest</i>	sveopće otapalo
<i>anima mundi</i>	duša svijeta
<i>arcantum</i>	tajna, uglavnom vjerska tajna; sredstvo koje liječi sve bolesti
<i>archei</i>	počela, duhovi
<i>archeus</i>	sveopći, iskonski, prvotni, prapočetni duh
<i>balzam</i>	melem, dragomast; u pren. smislu utjeha, olakšanje
<i>corpus materiale</i>	tvarno tijelo
<i>corpus spirituale</i>	duhovno tijelo
<i>Gestirn; Astrum</i>	zvijezde
<i>limbus</i>	rub, po Paracelsusu rub kruga, kružnica; u religioznom pogledu mjesto gdje se duše čiste za ulazak u raj
<i>limus terrae</i>	zemaljski glib, ekstrakt neba
<i>lumen naturae</i>	svjetlo prirode
<i>magia naturalis</i>	naravna magija (čudotvorstvo)
<i>maior mundus</i>	veliki svijet (makrokozmos)
<i>mandragora</i>	bunovina, biljka s debelim čovjekolikim korijenom
<i>marogus</i>	krupni pitomi kesten
<i>massa corporalis</i>	tjelesna masa
<i>media natura</i>	srednja narav
<i>minor mundus</i>	mali svijet (mikrokozmos)
<i>mysterium magnum</i>	velika tajna
<i>olympus</i>	uzvišenost, nadzemaljskost
<i>papaverin</i>	mak, jedan od alkaloida opijuma

<i>prima materia</i>	prva, prvotna tvar
<i>scientia signata</i>	označeno znanje, umijeće
<i>semina</i>	sjemenje
<i>sidus</i>	zvijezde
<i>signare</i>	obilježiti, naznačiti, bilježiti
<i>signatum signum</i>	naznačeni, označeni znak; biljeg, obilježje
<i>simplicia</i>	osobitosti, jednostavnosti
<i>simplicia formalia</i>	oblikovne jednostavnosti, osobitosti
<i>simplicia materialia</i>	tvarne jednostavnosti, osobitosti
<i>species signati</i>	vrsta označenog
<i>ultima materia</i>	krajnja, najzadnja tvar
<i>Yliaster</i>	zvjezdana, kozmička tvar

Erna Banić-Pajnić

Giordano Bruno

Gotovo da nema prikaza o Giordanu Brunu, talijanskom filozofu 16. stoljeća, u kojem se ne navodi podatak kako je ovaj spaljen na lomači 17. veljače 1600. na Cvjetnom trgu u Rimu. I to je uistinu neosporan biografski podatak o kojem svjedoče sačuvani dokumenti. Ono što je, međutim, sporno jesu razlozi tako tragična završetka jednog filozofa. Sve donedavna smrt Giordana Bruna bila je interpretirana u tom smislu da je on tragično skončao kao žrtva svojih znanstvenih uvjerenja, prije svega svoga „kopernikizma”. Zahvaljujući takvim interpretacijama Bruno je bio prikazivan kao „heroj novovjekovne znanosti” što je položio život za napredak znanstvene misli. No, novija istraživanja i napose precizniji uvid u dokumente o procesu što ga je Inkvizicija vodila protiv Bruna¹, pokazala su koliko su takve interpretacije bile pu-

¹ O procesu G. Bruna pisao je L. Firpo (*Il processo di G. Bruno*). A. Mercati izdao je 1942. *Il sommario del processo di Giordano Bruno*, u kojem su u skraćenoj formi iznijeti najznačajniji momenti sudskih procesa, i onog venecijanskog i onog rimskog, što se je vodio nakon

ke predrasude, uvjetovane najrazličitijim ideološkim preduvjerenjima, neutemeljene u stvarnim činjenicama. A činjenica je, na primjer, da se u sačuvanim zapisnicima sa saslušanja G. Bruna nigdje ne spominju njegovi znanstveni stavovi niti njegova obrana Kopernikove teorije. Predmetom osude bili su poglavito njegovi heretički stavovi, dakle stavovi u svezi s nekim stavcima vjere. Novija istraživanja Brunova djela te analize razloga osude tvrde, dakle, da je Bruno osuđen poglavito kao heretik. Činjenica je, međutim, da njegovi filozofijski stavovi nisu bez ikakve veze s njegovim teologijskim uvjerenjima i da je njegovo tumačenje svijeta sadržavalo elemente koji su, izvedeni do krajnjih konsekvencija na teologijskom planu, predstavljali za Crkvu neprihvatljive teze.

Iz uvida u razlike što postoje među istraživačima života i djela G. Bruna proizlazi pitanje: je li Bruno skončao kao „mučenik znanosti” što je revolucionirao sliku svijeta, kao borac za napredak i kao žrtva „konzervativnih snaga” (Crkve) ili uistinu poglavito zbog svojih stavova u svezi s nekim kršćanskim naučavanjima, koji je te svoje bezvjerničke stavove obznanjivao (i u svojim djelima) već od rane mladosti, deklarirajući se kasnije pobornikom povratka na „egipatsku religiju” kao iskonskog oblika religije. Da bismo odgovorili na to pitanje, bit će nužno steći uvid u neke ključne točke njegova filozofiranja što je sadržano u velikom broju njegovih djela, podijeljenih uglavnom u dvije skupine, od kojih jednu predstavljaju djela pisana na talijanskom jeziku (od kojih su najpoznatija *Večera na Pepelnicu*, *O beskraj, svemiru i svjetovima*, *O uzroku, principu i jednom*, *Izgon trijumfirajuće zvjeri*, *Herojske strasti*) i drugu koju čine djela na latinskom jeziku (najpoznatija su *O najmanjem trojnom i jednom*, *O bezbrojni/o/m*, *beskonačnom i neuobličljivoj*, *O monadi, broju i liku*, itd.).

No, kako u identificiranje i analizu ključnih stavova filozofije Giordana Bruna polazimo od gore postavljenog pitanja o svezi između njegovih filozofijskih stavova, njegova tumačenja svijeta i teologijskih implikacija tih stavova, pokušavajući ujedno razumjeti razloge osude, to će biti nužno navesti i neke značajnije momente njegove burne biografije koji su u najužoj vezi s uobiče-

što je Bruno izručen rimskoj Inkviziciji 1593. Originalni dokumenti rimskog procesa i zapisnik sa suđenja s izriječkom optužbe izgubljeni su.

njem stavova iznijetih u njegovim najznačajnijim djelima, a što nam ujedno omogućuju da pratimo njegov intelektualni razvoj.

Filippo Bruno koji će tek kasnije dobiti ime Giordano, rođen je u Noli 1548. Kao dječak polazi školu dominikanskog samostana u Napulju. S četrnaest godina na napuljskom sveučilištu započinje studij logike i dijalektike. U Napulju studira i teologiju. Sa sedamnaest godina stupa u dominikanski red, da bi s otprilike trideset godina napustio redovnički i započeo lutalački život koji će trajati šesnaest godina. Bruno putuje po Švicarskoj, Francuskoj, Engleskoj (gdje nastaju njegova najpoznatija djela), Njemačkoj, Češkoj, da bi se potkraj života vratio u Veneciju, gdje biva denunciran i uhićen zbog svojih bezbožnih naučavanja. Godine 1593. biva izručen rimskoj inkviziciji, da bi 1600. bio spaljen poglavito kao heretik, a 1603. godine njegova djela dopijevaju na indeks zabranjenih knjiga.

Jedan od ključnih momenata u filozofiji Giordana Bruna predstavlja neosporno njegov stav u svezi s Kopernikovom teorijom, što je najuže povezano s bitnim elementima njegove slike svijeta iz koje se onda dadu izvesti zaključci o teologijskim implikacijama pretpostavki takva tumačenja svijeta (a).

Drugi značajan moment što će biti od interesa pri pokušaju razumijevanja temeljnih značajki filozofiranja G. Bruna jest njegov odnos spram Aristotelove filozofije i aristotelizma, jer je i Bruno poznat kao oštar kritičar Aristotela (b). Jedan od značajnijih momenata njegova filozofiranja jest i njegov odnos spram matematike i matematičkog (c) te napokon onaj čije nas elaboriranje vodi izravno do odgovora na pitanje o Brunovu odnosu spram kršćanskog naučavanja i nekih stavaka vjere, odnosno do odgovora na pitanje o njegovu poimanju odnosa filozofije i teologije (d) čime se onda približavamo odgovoru na pitanje od kojega smo krenuli na početku.

Bruno i Kopernikova teorija

Činjenica je da je Bruno iz Nole, koji je sa sedamnaest godina stupio u dominikanski red, da bi ga već zarana osumnjičen za krivovjerstvo i napustio, uistinu bio možda najglasnijim pobornikom i propagatorom Kopernikove teorije. Jedna od činjenica kojima se može potkrijepiti ta tvrdnja jest da je Kopernikovo djelo

O obrtanju nebeskih krugova (svjetova) (De revolutionibus orbium coelestium) objavljeno 1543. stavljeno na Indeks zabranjenih knjiga tek 1584. nakon što ga je Bruno prikazao i osnovne mu teze izložio u svome djelu Večera na Pepelnicu (La cena delle ceneri) izišlom u Londonu 1584.

Bruno je uistinu bio jedan od prvih mislilaca koji su izlagali i branili Kopernikovu teoriju. Tek pomno analiziranje temeljnih postavki Brunova tumačenja svijeta otkrit će nam, međutim, pravo značenje te teorije i njene recepcije u okviru Brunova filozofiranja. Ono će prije svega pokazati da je Kopernikova teorija Brunu poslužila kao pretpostavka za radikalnu promjenu slike svijeta te da se je on u svom sustavu zapravo značajno odmaknuo od te teorije. No, da bismo mogli sagledati ulogu recepcije Kopernikove teorije u Brunovoj filozofiji, potrebno je ponajprije izvidjeti značajke Kopernikove teorije odnosno njene misaone pretpostavke. Kopernik je, u pokušaju revidiranja Ptolemejeve slike svijeta (po kojoj se planeti sa Zemljom u središtu kreću po epiciklima), a tražeći u stvari „razumniji način da se protumači sva vidljiva nejednakost u kretanju zvijezda”, polazio od sljedećih pretpostavki: da se planeti kreću kružno (savršeno) jer su okrugla (savršena) tijela, i to pričvršćena na čvrstim sferama koje ih nose, od pretpostavke da kretanje planeta mora biti istooblično, uniformno (aequaliter; pa različitost koju mi opažamo u njihovu kretanju valja tumačiti tako da bude sačuvan taj princip istoobličnosti i da se ujedno „spase fenomeni”). Po njemu Zemlja više nije u središtu svemira, ali nije to ni Sunce (središte svijeta nalazi se u Sunčevoj blizini). I Zemlja i ostali planeti kreću se oko Sunca. Upravo kretanjem Zemlje (koje je trostruko) dadu se tumačiti toliko različite pojave na nebu i (prividne) nepravilnosti kretanja. Kopernik ujedno matematičkim putem (mathematicae artis) dokazuje kako je točan takav poredak krugova – sfera po kojem je prvo nebo ono fiksnih zvijezda (koje je nepokretno). Ispod njega su Saturn i Jupiter, zatim slijede Mars, Zemlja, Venera i Merkur. Sfera Mjeseca kreće se oko središta Zemlje kao na epiciklu. Kopernik zadržava i tradicionalnu predodžbu o sferi fiksnih zvijezda kao o čvrstom omotaču u obliku kugle što ujedno predstavlja granicu svijeta. Usporedimo li temeljne pretpostavke Kopernikove teorije s pretpostavkama i implikacijama Brunove slike svijeta, vidjet ćemo da je Bruno radikalizirajući pretpostavke Kopernikove teorije izložio zapravo jednu posve drukčiju sliku svijeta – svemira. Pritom se,

kad je riječ o radikalnoj promjeni, radi zapravo o dokidanju postavki koje Kopernik preuzima iz Aristotelove i Ptolemejeve slike svijeta. Razlike između Kopernikove i Brunove slike svijeta još više dolaze do izražaja usporede li se temeljne intencije što im predleže. Iz te usporedbe proizlazi da se u Brunu ne radi primarno o jednom „razumnijem načinu” spašavanja fenomena, pojava na nebu, o jednom plauzibilnijem „modelu” svijeta, već o jednom bitno drukčijem razumijevanju biti svijeta, zbilje uopće. U Brunu se, dakle, primarno radi o drukčijem – metafizičkom tumačenju zbilje, a ne o novom astronomskom modelu. U svezi s tim se Bruno izričito opredjeljuje u sporu što je nastao u svezi s Osijandrovim predgovorom spisu De revolutionibus... Osijander je, naime, ondje istaknuo kako se, kad je riječ o Kopernikovoj teoriji, radi o prikladnijoj matematičkoj konstrukciji, a ne o fizičkoj teoriji. U Večeri na Pepelnicu Bruno oštro pobija takvo tumačenje, a Osijandera naziva magarcem. Za Bruna Kopernikova teorija nema karakter tek jedne plauzibilnije matematičko-astronomske konstrukcije, već ovaj po njemu „kao prirodni filozof (físico) dokazuje kretanje Zemlje”, pozivajući se na „zor i razum”. Polazeći od takva razumijevanja te teorije Bruno je proširuje u vidu jednog metafizičkog diskursa o biti svijeta, prije svega nalazeći uporište svojoj tezi o beskonačnosti svemira u Kopernikovu zaključku o ogromnim udaljenostima između nebeskih tijela na sferi fiksnih zvijezda (što je slijedio iz pretpostavke o kretanju Zemlje i činjenice da se pritom ne opaža kretanje onih tijela). Njegovo dokazivanje beskonačnosti svijeta i beskonačnog broja svjetova metafizička je, a ne fizikalna teorija utemeljena na matematičkim dokazima.

Temeljne su pak odrednice Brunova tumačenja zbilje sljedeće: svemir je jedan i beskonačan. U njemu se, pokretani od svojih unutarnjih pokretača, duša, kreću u praznome (točnije u eteru) bezbrojni svjetovi, pa je u Brunu moguće govoriti o dvostrukoj beskonačnosti – beskonačnosti svijeta (svemira-universo) i beskonačnom broju svjetova (mondi) u njemu. Naspram praznine beskrajnog prostora svjetovi su zemlje (tellures). Svjetove čine planeti i sunca, oko kojih se planeti okreću. Nema jednog središta svemira, odnosno svaka točka u svemiru može biti središte. Svjetovi (koji su nastanjeni poput Zemlje sebi primjerenim bićima) nalaze se u mnogostrukim odnosima jedni naspram drugih. Svemir je živ, sveproduševljen, a čine ga temeljne jedinice živog – mo-

nade od kojih je svaka za sebe neponovljiva, odražavajući na svoj neponovljiv način ukupnost, cjelinu svega što jest.

Svemir je prazan prostor (eter), a materija ili supstancija iz koje je sve što jest vječna je i nepropadljiva. Brunovo odstupanje od temeljnih postavki Aristotelove filozofije najočitije je možda upravo u njegovoj koncepciji materije. Materija, ni tjelesna ni netjelesna, koja nije ništa empirijsko, jest beskonačna mogućnost sviju formi. Ona nije čista potencija, ono gotovo ništa („prope nihil“), već se javlja svagda već nekako uobličena. Za filozofa je materija, kao sastavni dio svega što jest, dokučiva tek umom. S tim u svezi valja upozoriti na promjenu značenja termina supstancije u Bruna. U uporabi toga termina Bruno nije dosljedan, pa ga jednom rabi misleći na formu, drugi put misleći na materiju (što znači ostajući na tragu Aristotelova koncipiranja supstancije). Ipak, najčešće, supstancija mu je onaj jedinstveni supstrat u kojem se događaju sve promjene formi. U tom smislu njeni se atributi poklapaju s onima materije (budući da mu ni materija nije ništa materijalno). A nju određuju dva principa – aktivni i pasivni (potentia activa i potentia passiva), koji ne mogu biti jedan bez drugoga. Bitna je postavka Brunova tumačenja zbilje da „moći biti“ koincidira sa zbiljskim. Tako je najviši princip svega sve ono što on može biti. U njemu su mogućnost i zbilja isto. Univerzum je, kao stvorena priroda, ipak samo sjena prve zbilje i u njemu mogućnost i zbilja nisu neograničeno isto (on se, naime, sastoji od dijelova od kojih nijedan nije sve ono što on može biti).

Eficientni uzrok svega što jest univerzalni je um, prva i glavna moć duše svijeta. On osvjetljava čitav svemir i upravlja prirodom pri stvaranju vrsta. Zapravo on sve radi ispunjavajući materiju formama. Tri su uma: božanski um koji je sve, svjetski um koji sve stvara i posebni umovi koji postaju sve. Temelj svega je jedan um koji daje bit (biće) svakoj stvari, jedna duša – formalni princip, koja daje formu svakoj stvari i jedna materija – stanište formi i izvor sviju formi, od koje je uobličena svaka stvar. Time je sačuvan princip homogenosti svemira, koji uza svu raznolikost jest jedan i jedinstven. On se očituje i u harmoniji i redu što vlada među svim dijelovima svemira.

Iz ovako u grubim crtama ocrtane slike svijeta jasno je po čemu se ona razlikuje od one što je bila utemeljena na Aristotelovoj filozofiji. Da bi se uvidjela radikalnost promjene, dovoljno je promisliti implikacije teze o beskonačnosti svemira (a Bruno im-

plikacije te teze, bez obzira na to što je iznijeta već u Kuzanskog, razvija ipak u sasvim drugom smjeru od Kuzanskog). Izvođenjem krajnjih konsekvencija te teze dokida se važenje upravo ključnih postavki Aristotelove prirodne filozofije. Ponajprije, njome je dokinuto važenje teorije prirodnog mjesta, a time i neke apsolutne točke u svijetu – a to su prema Aristotelovoj filozofiji središte svemira i najviša sfera, sfera fiksnih zvijezda, njome se ukida mogućnost označavanja mjesta u svemiru sa „gore“ i „dolje“, što su bile vezane uz teoriju prirodnog mjesta ka kojem teže pojedini elementi, a po kojoj je Zemlja kao teška u središtu svemira, nasuprot sferi pete esencije, etera – medija u kojem se kreću nebeska tijela u supralunarnoj, nadmesečnoj sferi, sferi nepromjenljivosti. „Lako“ i „teško“, „gore“ i „dolje“ tako gube apsolutno, a dobivaju tek relativno značenje (vezano uz svjetove-zemlje ka kojima, kao prema svom prirodnom mjestu, teže dijelovi tih svjetova).

Tezom o beskonačnosti svemira u kojem svaka točka može biti središte dokida se ujedno i mogućnost vrijednosnog rangiranja dijelova svijeta prema blizini odnosno udaljenosti od prvog pokretača što pokreće prvo nebo kao što je to slučaj u aristotelovsko-kršćanskoj slici svijeta u kojoj je Aristotelov nepokretni pokretač zapravo poistovjećen s Bogom. Zemlja, premda u središtu svijeta, bila je najudaljenija od božanskog pokretača. No, još jedna vrlo značajna implikacija teze o beskonačnosti bilo je i definitivno dokidanje hijata između sublunarne sfere, sfere promjene, propadljivosti i supralunarne sfere, sfere nepromjenljivosti. Premda se u Brunovu svemiru razlikuju sunca i planeti što se oko njih okreću, nijedno se tijelo ne izdvaja odličnošću pred drugima (i sunca se okreću oko svoje osi, što Bruno zaključuje promatrajući položaj pjega na Suncu), dakle sva su tijela – svjetovi, zemlje (tellures) u beskonačnom svemiru na neki način ravnopravna. Razlike u kretanjima mogu se ustanoviti samo u (ograničenim) svjetovima.

Pri iznošenju slike svijeta – svemira kako je izlaže Bruno valja, međutim, upozoriti na jednu značajnu činjenicu, koja je, ma koliko zbudjujuće djelovala, upravo karakteristična za renesansni način mišljenja. Činjenica da je Bruno mislilac „epohe prijelaza“, epohe „praga“, onoga „još ne“ i „više ne“ najjasnije se očituje u dvojakosti tipa prikaza svemira što ih iznosi u svojim raspravama. S jedne strane to je opisani tip u beskonačnom prostoru raspršenih svjetova (beskonačnog broja). No, uz to Bruno ostaje vjerran i drugom, tradiranom tipu prikaza svijeta, koji svijet vidi ne

samo kao „horizontalni” već i kao „vertikalni” poredak (ordo et connexio) bića, preuzet očito iz neoplatoničke tradicije. Pri izlaganju svijeta prema tome tipu Bruno često rabi sintagmu „scala naturae” (ljestvica prirode) te termine „descensus” i „ascensus” (spuštanje i uspinjanje), za označavanje procesa silaženja, spuštanja (djelovanja) najvišeg principa svega u mnoštvo (bića, jedinki) i procesu povratka, uspona napose čovjekova uma do izvora i počela svega. Takvom prikazu svijeta odgovara njegova koncepcija spoznaje odnosno umijeća, tzv. „ars quaerendi”, „ars inveniendi et ordinandi” (umijeće iznalaženja i raspoređivanja) koje on smatra najznačajnijim oruđem ljudskog uma, a zadatak mu je da iz mnoštva privodi prvobitnom jedinstvu, jedinstvu iskona – principa („illud obnixē nobis est intentandum, ut ...semper a motu et multitudine ad statum et unitatem per intrinsecas operationes tendere contendamus”).

Pri tom drugom tipu prikaza svemira koji Bruno tezom o jedinstvenosti procesa u svemiru, o njegovoj homogenosti nastoji pomiriti s prikazom „decentraliziranog” svemira u kojem su beskonačno mnogi svijetovi raspršeni u beskonačnom prostoru, funkcioniraju postavke Aristotelove slike svijeta, tako „više” i „niže” na taj način da se tvrdi kako su „viša” bića povezana s „nižima” pomoću onih „srednjih”. *Connexio* – sveza očituje se u prožetosti materijalnog nematerijalnim i nematerijalnog materijalnim. U stvari moglo bi se reći kako temeljne kategorije Aristotelova prikaza svijeta Bruno djelomice zadržava, primjenjujući ih na svjetove a ne na cjelinu svemira.

Od neoplatoničke pak tradicije preuzima Bruno i učenje o „zlatnom lancu” („cathena aurea”) što se proteže od neba do Zemlje sve povezujući. „Ascensus” (uspon) što je moguć po ljudskom umijeću dohvaćanja jedinstva zbiva se upravo po tom „zlatnom lancu” od Zemlje do neba. Posve u skladu s neoplatoničkom tradicijom ustanovljuje Bruno taj „lanac” za ideje koje jesu na pet načina: u božanskom umu, u inteligencijama (sfera), na nebu, u prirodi, u razumu (na način sjene). A „ljestvica bića” proteže se od onoga što je najvećma biće (maxime ens) do onoga što imade najmanje „bićevitosti” (minimum entitatis). Ljestvicu (scala) čine zapravo stupnjevi (gradus) bića. Upravo spoznaja te ljestvice bića, dakle stupnjevito poretka bića omogućuje čovjeku (efikasno) djelovanje, koje je prije svega magijskog karaktera. Među stvarima naime, i po Brunu, postoji neka opća sličnost (communis simili-

tudo). Spoznajući zbilju čovjek na neki način sažimlje u sebi sličnost „velikog svijeta” (magnus mundus ili makrokozmos) i tako može djelovati na nj. Tako se u Brunu onaj tip prikaza zbilje po kojem je svijet beskrajni prazni prostor ispunjen s beskrajno mnogo svjetova i u kojem nema nijedne točke što bi bila značajnija od drugih preklapa s takvim ontologijskim tumačenjem zbilje koje bića vidi u rasponu od najvišeg do najnižeg, od svjetla do tmine, od božanskog počela do materije.

Napokon u svezi s Brunovim tumačenjem zbilje valja istaknuti: u njegovu tumačenju svijeta značajno mjesto pripada nekim elementima atomističke teorije. I po njemu je, naime, temelj svega što jest – minimum (ono najmanje). Na metafizičkom planu to je monada, na fizičkom – atom (kako to Bruno iznosi u svome djelu *De triplici minimo et figura*), a na geometrijskom planu to će biti točka. Stvari nastaju beskonačnim kombinacijama tih najmanjih, nedjeljivih čestica, koje su u skladu s Brunovim animizmom produševljene. Te su temeljne čestice svega neuništive, neraspadljivi najmanji dijelovi supstancije svega. Usput valja napomenuti kako i Bruno, slijedeći razlaganja Nikole Kuzanskog, drži da minimum i maksimum koincidiraju (u Bogu).

Relativizam mjesta i vremena (odnosno princip indiferencije, bezrazličnosti) što ga implicira teza o beskonačnosti svemira bez jednog jasno definiranog središta, dakle teza o acentričnosti svemira u kojem je svaka točka potencijalno središte, u korelaciji je s Brunovim poimanjem spoznaje. Tako će u njega primarnu ulogu pri uobličanju slike svijeta imati – položaj promatrača. Upravo to je ono po čemu Bruno revolucionira dotadašnje tumačenje i pristup svijetu i po čemu on stoji na pozicijama novovjekovnog pristupa zbilji. Bruno zapravo u tom pogledu nastavlja proces radikalne promjene u pristupu zbilji koji započinje u Nikole Kuzanskog (na kojega se Bruno često i izrijeком poziva).

Proanaliziramo li pomnije neke teze Giordana Bruna o korelaciji motrišta, tj. položaja promatrača i doživljenog, konkretno kretanja nebeskih tijela, zaključit ćemo da se ovdje, kao uostalom i u Kopernika (i to je bit „revolucije” – obrata u načinu doživljavanja zbilje), radilo ne toliko o rezultatima nekih novih promatranja, o nekim novim otkrićima (uostalom, već su neki antički mislioci, na koje se poziva sam Kopernik branili heliocentričku teoriju), koliko o novom smjeru pristupanja pojavama. Čovjek se sada, naime, postavlja drukčije u odnosu na svijet, polazeći od

uvažavanja uvjeta doživljavanja zbilje. Takav pristup inicirao je doduše već Kuzanski (upravo u svezi s razradom ideje beskrajnosti stvaralačkog principa odnosno svijeta kao njegove manifestacije) stavlajući se, a na pretpostavci teze o jednoobličnosti procesa u svemiru, o homogenosti svijeta što jest bitno j e d a n i jedinstven, u ulogu promatrača Zemlje, što bi se nalazio na nekom drugom nebeskom tijelu. (Po njemu se ujedno onom koji promatra svagda čini da se kreće sve oko njega a on da je u središtu i da miruje. Na bilo kojem mjestu u svemiru se nalazio, promatrač će imati takav dojam, no to ne odgovara istini. Istina nam se, dakle, prikazuje u liku koji je funkcija položaja promatrača, odnosno motrišta.) Bruno će, rezonirajući na tom tragu, ustvrditi kako je za nas Mjesec nebo, kao što smo mi (Zemlja) – nebo za Mjesec.

U svakom slučaju, implikacije uvođenja ideje beskonačnosti u tumačenje svemira bile su zacijelo mnogobrojne i značajne, a pitanje kakve je sve učinke prihvaćanje takve predodžbe odnosno takova tumačenja svijeta – svemira imalo za čovjekov dalji razvoj (ponajprije za njegovo samorazumijevanje) zapravo je i danas otvoreno.

No, jedno je neosporno: pretpostavka prihvaćanja heliocentričke teorije bila je otkazivanje povjerenja onom neposredno osjetilima doživljenom na račun umske spekulacije koja jedina omogućuje dosezanje istine o biti zbilje. I po samom Brunu do zaključka o beskonačnosti svemira ne može se doći osjetilnom spoznajom, već tek doumljivanjem, odnosno promišljanjem biti svijeta. Zapravo su i Kopernikova i Brunova slika svijeta pokušaji da se odgovori na pitanje: kakva uistinu moraju biti kretanja zvijezda da bismo mi imali takav dojam kakav nam pružaju naša osjetila. Bruno će izričito ustvrditi: nepokretnost Zemlje je „lažna pretpostavka” kojoj se protivi svaki razum.

Sva određenja u svemiru postaju odsad, kako je rečeno, funkcijom motrišta, položaja promatrača. Ona više nisu vezana uz mjesta, ne proizlaze iz relacije tijela u svijetu prema „najvišoj” točki (prvi pokretač) i „najnižoj” točki (Zemlja u središtu svijeta), već su rezultat interakcije beskonačnog broja svjetova u svemiru odnosno njihovih kretanja iz kojih ta interakcija proizlazi. Time zapravo Bruno do kraja domišlja implikacije uvođenja ideje beskonačnosti u tumačenje svijeta – svemira što započinje u Nikole Kuzanskog i afirmira princip funkcionalizma, kojim se odmjenu-

je supstancijalizam zbilje što je vladao u tradicionalnoj, na Aristotelovoj filozofiji zasnovanoj slici svijeta.

Za Brunovu se sliku svijeta ujedno može reći da se njome inaugurira princip kozmičkog relativizma. Bruno, naime, zakonitosti za koje spoznajemo da važe na površini Zemlje ne projicira na druge svjetove u svemiru. Na svakom od njih, naime, djeluju specifične zakonitosti događanja što su funkcija neponovljive naravi svakog pojedinog svijeta. To ipak ne proturječi tezi o jedinstvenosti i homogenosti svemira, jer su sve posebnosti svjetova u međusobnom skladu.

Kako je već ranije spomenuto, Brunova slika svijeta u korelaciji je s njegovom koncepcijom spoznaje. Premda umsku spoznaju pretpostavlja osjetilima u pogledu mogućnosti spoznaje istine, Bruno ipak i taj oblik ljudskog spoznavanja drži ograničenim. Čovjeku kao umnom biću, ali ipak konačnom, nije naime dosežna sama istina, bit zbilje. Božanska supstancija našem je umu nedosežna jer je beskonačna, pa je spoznajemo samo po našoj spoznaji dostupnim djelovanjima, samo po njenu tragu. U stvari, mi je vidimo kroz ono pojavno kao u ogledalu. I čovjek sam je na neki način ogledalo, a i zbilja, čitav beskonačni svemir sjena je, zrcalo, odraz božanstva. Bruno, međutim, poznaje i takav oblik spoznaje kojim je moguće dosegnuti istinu samu. To je intuitivna zamjedba onog iskonskog, božanskog počela koju prikazuje u svome djelu *Herojske strasti*, a u prikazu koje su prisutni elementi kroz srednji vijek i renesansu žive mističke tradicije. U grubim crtama takav oblik spoznavanja može se prikazati kao onaj u kojem se dokida razlika između subjekta i objekta, u kojem spoznajući subjekt postaje objektom, spoznajuća duša biva objektom spoznaje. Radi se o viđenju u trenutku, pri čemu se cjelina, ukupnost svega sagledava kao jedinstvo, a ne kroz „različitost i brojanje”. Takav se oblik spoznaje može smatrati jednim oblikom božanskog zanosu.

Tako zapravo Bruno rangira oblike spoznaje prema mogućnosti spoznaje istine same. Na najnižem stupnju ljestvice je osjetilna spoznaja. Slijedi razum (ratio) koji je svojstven samo čovjeku i koji spoznaje diskurzivno, pa um (intellectus), koji Bruno naziva i jednim „nutarnjim čitanjem”, jednom vrstom živog zrcala. Zatim slijedi duh (mens) koji nadmašuje racionalno spoznavanje i koji bez diskurzivnog mišljenja sve poima tek jednim aktom gle-

danja koje ne poznaje vremenski slijed, već sve istovremeno u gledanju obuhvaća.

Bruno i aristotelizam

Već iz ovako sažeto izloženih osnovnih postavki filozofije Giordana Bruna jasno je da on uistinu ruši neke temeljne postavke Aristotelove, napose prirodne filozofije. No, to nipošto ne znači da Bruna možemo bez ostatka proglasiti naprosto „protivnikom Aristotela i aristotelizma” i svrstati ga time automatski među renesansne platoničare. Odnos G. Bruna prema Aristotelu i Aristotelovoj filozofiji je, naime, kompleksan.

Pri pojašnjenju tvrdnje o kompleksnosti moglo bi se s jedne strane govoriti o Brunovu odnosu spram samog Aristotela i njegove filozofije (pri čemu bi trebalo izložiti njegove izričite izjave što ih iznosi u svojim djelima o Aristotelovoj filozofiji te onda i o stavovima Aristotelovih sljedbenika), a s druge strane valjalo bi elaborirati problem recepcije postavki Aristotelove filozofije odnosno prisutnosti elemenata aristotelizma u njegovoj filozofiji.

Ono što je u svemu tome izvjesno jest njegov krajnje negativan stav spram sljedbenika Aristotelove filozofije – njegovih suvremenika. Pritom Bruno uglavnom misli na predstavnike tzv. školske filozofije koja se temeljila na ključnim postavkama Aristotelove filozofije. Predstavnike te „konzervativne” struje filozofiranja, nesklone bilo kakvim inovatorskim pokušajima kvalificira obično pogrđnim nazivima, a najčešće kao „pedante” (zbog slijepog i striktnog pridržavanja stavova njihova učitelja Aristotela).

Samog Aristotela, međutim, bez obzira na neslaganje s nekim njegovim stavovima, Bruno cijeni kao velikog filozofa koji je u mnogo pogleda imao pravo (što izričito izjavljuje na mnogim mjestima u svojim djelima).

Mnogo značajnije od ovih deklarativnih stavova o Aristotelovoj filozofiji i filozofiji što su je zastupali Aristotelovi sljedbenici jest pitanje u kolikoj mjeri su elementi Aristotelove filozofije, bez obzira na sasvim drukčije usmjerenje i način pristupa zbilji, prisutni u filozofiji Giordana Bruna. Baš kao i u slučaju najznačajnijeg hrvatskog renesansnog filozofa Frane Petrića, i u Bruna se kompleksnost odnosa spram Aristotelove filozofije očituje prije svega u tome što on pokušava jedan novi način propitivanja zbilje

(što je povezano prije svega s uskraćivanjem povjerenja osjetilnoj spoznaji) realizirati jednim misaonim aparatom koji mu je na raspolaganju, a to je bio onaj napose školskim sustavom tradirani, na temeljnim kategorijama Aristotelove filozofije izgrađen aparat mišljenja.

Tako će se pokazati da Bruno činjenici što je obrazovan na skolastičkoj i Aristotelovoj filozofiji duguje mnogo više negoli je i sam bio svjestan. Pa i njegovo se tumačenje svijeta može razumjeti tek na pretpostavci razumijevanja Aristotelove filozofije. Napokon, i osnovni pojmovi i termini na kojima se temelji njegovo „novo” tumačenje svijeta pojmovi su i kategorije Aristotelove filozofije (npr. forma, materija, supstancija, akcidencija, akt i potencija itd.). Značajno je, međutim, i upravo za renesansno razumijevanje i recepciju Aristotelove filozofije karakteristično, da sve te temeljne kategorije Aristotelove filozofije sada uglavnom mijenjaju značenje.

Stav Giordana Bruna spram matematike i matematičkog

Premda Bruno radikalno mijenja na Aristotelovoj filozofiji utemeljenu sliku svijeta probijajući okvire jednog konačnog, zatvorenog svemira i braneći Kopernikovu teoriju krči put jednoj radikalno drukčijoj slici svijeta i jednom novom pogledu na svijet, ipak on ostaje dijete jednog „prijelaznog” razdoblja, a to se najjasnije očituje upravo u njegovu odnosu spram matematike i matematičkog. Pritom bismo se već na samom početku raspravljanja o Brunovu odnosu spram matematike mogli složiti s konstatacijom F. A. Yates koja je u svom djelu *Giordano Bruno i hermetička tradicija*² ustvrdila kako „Bruno nipošto nije bio na liniji matematičkog i mehanicističkog napretka, nego je štoviše bio nazadnjački raspoložen ukoliko je i Kopernikovo otkriće gurao natrag u stare okvire jedne *mathesis*, pune magijskih natruha”.

Premda je napisao niz knjiga čiji naslovi upućuju na matematičku sadržinu (npr. *O najmanjem trojnom i jednom /De minimo triplici et uno/, O monadi, broju i liku /De monade, numero*

² F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, 1964.

et figura, *O beskonačnom i bezbrojnim* [*De immenso et innumerabilibus*/ itd.) i premda se je i natjecao za mjesto na katedri za matematiku, Brunov stav spram matematike nipošto nije onaj galilejevskog tipa. A takav stav uvjetovan je upravo njegovom koncepcijom zbilje. Njegov je svemir, naime, prije svega ž i v, tijela što se u njemu kreću živa su bića pokretana dušama. Taj je svemir bitno organizam, a ne mehanizam, pa u takvu svemiru matematičko ne može biti adekvatnim izrazom procesa što se u njemu odvijaju. Matematički se ne mogu adekvatno iskazati procesi u svemiru u kojem je sve neprestano u transformaciji, dakle podvrgnuto promjeni. Brunu je s obzirom na takvu animističku koncepciju svemira strana ideja matematički ustrojene znanosti. Bruno, dakle, drži da se objektivna zbilja nipošto ne može prevesti na jezik matematike. On često neprijateljski govori o primjeni „matematičkih fantazija” u čisto prirodoznanstvenom govoru o prirodnim pojavama, a protiv matematičara i njihovih metoda napisao je i jedno djelo za svog boravka u Pragu *Članci protiv matematičara* (*Articuli adversus mathematicos*). On odriče neko naročito značenje matematičkim dokazima čak i pri valoriziranju njihove uloge u utemeljenju Kopernikove teorije.

Upravo su njegovi stavovi o Koperniku – matematičaru indikativni za razumijevanje njegova stava spram matematike. Tako će on u svom djelu *Večera na Pepelnicu*, u kojem opširno razlaže temeljne pretpostavke i konsekvencije Kopernikove teorije, za Kopernika reći kako smo se „zahvaljujući njemu oslobodili mnogih lažnih predrasuda”. No, kako je ovaj bio matematičar više negoli istraživač prirode, to nije bio u stanju da se dovoljno udalji od onih (krivih) pretpostavki „ni da ide toliko daleko da ukloni korijene lažnih principa...”³. On, dakle, s prezirom govori o Koperniku – matematičaru i smatra da je upravo matematika bila smetnja da Kopernik radikalnije ne sruši temelje ustaljene slike svijeta.

Matematika je neprimjenjiva na kretanja tijela u svemiru, jer ova nisu pravilna (budući da ih pokreću njihove duše). Čak ni kružna kretanja planeta nisu po Brunu posve pravilna, pa se ne daju geometrijski izraziti. Mehanički pak zakoni – matematički

³ *Večera na Pepelnicu*, prvi dijalog, usp. izvadak u prijevodu u ovom svesku *Hrestomatije*, str. 338.

izrazivi vrijede samo ograničeno, dakle ne za kretanja tijela u svemiru, već na Zemlji (tj. u „konačnom” dijelu svemira).

Nakon svega iznijetog o Brunovu stavu spram matematike postavlja se pitanje sadržaja njegovih djela matematičkog naslova u kojima nailazimo na brojne crteže, dijagrame, geometrijske konstrukcije itd.

Možda će nakon svega što smo rekli o Brunovu stavu spram matematike zvučati paradoksalno, ali upravo ta paradoksalnost čini jednu od specifičnosti renesansnog. Bruno, naime, matematiku smatra vrlo značajnom disciplinom, misleći pritom na jednu njenu posve određenu funkciju. On je, naime, smatra načinom da se naš intelekt približi iskonskom jedinstvu svega (kako je vidljivo iz njegova djela *O uzroku, principu i jednom*), ukoliko omogućuje da se apstrakcijom od mnoštva uzdignemo do onog nedjeljivog jedinstva svega u kojem je sve sadržano, a idealno stanje ka kome teži um jest ono prve inteligencije „koja sve savršeno obuhvaća u jednoj misli”. Matematičko je ujedno značajno kao simbol, kojim se simbolički iskazuju temeljne ontologijske postavke.

Primjerom će beskonačnog trokuta Bruno na primjer dokazivati kako se „jedna beskonačna supstancija može nalaziti u svim stvarima” (u čemu Bruno evidentno slijedi postavke Nikole Kuzanskog). Uostalom može se reći da je uopće u tretiranju i poimanju matematike i matematičkog Bruno trajno na tragu Kuzanskog.

Čak i za ono djelo Giordana Bruna za koje bi se moglo ustvrditi da je uistinu matematičko po karakteru (*O najmanjem trojnom i jednom*, *De triplici minimo et uno*) valja zaključiti: i tu se pokazuje da je Brunu matematika svagda primarno u funkciji ontologije, njome se „opisuju” i ljudskom umu na prikladan, tj. simbolički način približuju neke ontologijske teze i svi bilo geometrijski bilo aritmetički iskazi vode na kraju do nekih zaključaka ontologijskog značaja.

Iz svega rečenog čini se dovoljno jasnom činjenica da ovakvim stavovima spram matematike Bruno nipošto ne stoji na pozicijama novovjekovne znanosti. Štoviše, već i površan uvid u djela s „matematičkim” naslovom pokazuje da je u njega matematika, ma kako to začudno moglo zvučati, povezana s jednim posve specifičnim, a za renesansu toliko karakterističnim oblikom angažmana, s magijom.

U tim se Brunovim djelima tako radi o matematičkom u jednoj specifičnoj funkciji. Bruno i sam naglašava da se u njima bavi onim „rodom brojeva” kojim su se bavili Pitagora, Aglaofem, Zoroaster i Hermes, a po kojem ljudi mogu biti „su-djelatni s djelatom prirodom”. Uostalom, već iz termina kojima se Bruno pritom služi (npr. „virtus”-/moć/ numerorum, „occultae figurae” itd.) jasno je da je ovdje matematičko u funkciji magijske prakse. „Magi” su po Brunu oni koji se služe brojevima i figurama da bi (poznajući njihovu moć) „nastojali oko uklanjanja nesklone sudbine” („intentantes amolitionem infaustae fortunae”).

Matematičko je ovdje u funkciji jedne „tajnije filozofije” („secretioris philosophiae”) koja se temelji na pretpostavci da je jedan život, jedna duša razlivena po svekolikom beskrajnom prostoru. Zahvaljujući tome jedinstvu života jednim je dijelovima svemira, budući da je jedna duša prisutna u svakom pojedinačnom, da upravlja svakim pojedinim tijelom, moguće djelovati (simbolima, figurama i raznim obredima koji se njima služe) na druge dijelove svemira. Pritom opet dolazi do izražaja iz neoplatoničke tradicije preuzeta pretpostavka o stupnjevitom poretku bića, odnosno o ljestvici bića prirode („scala naturae”) pri čemu su „viša bića povezana s nižima srednjim vrstama” („inter infimum et supremum gradum sunt species mediae”).

Zahvaljujući toj ljestvici bića (što se proteže od Boga, principa svega do materije, od *potentia activa* koja je ujedno *lux purissima* – najčišće svjetlo do *potentia passiva*, *materia*, *tenebrae*) moguć je „uspon („ascensus”) od (stupnja) životinje do Boga preko svijeta” baš kao što je utvrdiv „silazak („descensus”) od Boga do (stupnja) životinje”. Na temelju toga, kao što „onaj može sve postati (polazeći odozgo) tako i ovaj (sc. čovjek) može sve činiti polazeći odozdo” („sic potens omnia fieri ex imis, sicut ille potens omnia facere ex supernis”)⁴.

⁴ Čitav izvod glasi: „Sic a Deo est descensus per mundum ad animal, animalis vero est ascensus per mundum ad deum; ille est in cacumine scalae, purus actus et activa potentia, lux purissima, in scalae vero radice est materia, tenebrae, pura potentia passiva, sic potens omnia fieri ex imis, sicut ille potens omnia facere ex supernis”, *De magia, Opera latine conscripta*, sv. III, pretisak izdanja Fiorentina, Tocca i dr., u Napulju i Firenzi 1879–1891, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962, str. 402.

Time je ujedno Bruno, koji sve te pretpostavke magijskog djelovanja iznosi u svome djelu *O magiji (De magia)* izložio i temeljnu intenciju što predleži svoj renesansnoj magiji, a u čijoj službi je po njemu očito i ono matematičko. To je „sve moći činiti”. To je ujedno temeljna intencija i stav renesansnog intelektualca spram prirode, spram svijeta što ga okružuje, a što dolazi do izražaja u većini djela Giordana Bruna. Njegov je cilj „produrre cose miracolose” (proizvesti čudesna djela). Pritom u Bruna magija, kao uostalom i u tolikih drugih renesansnih filozofa, figurira kao „novi tip znanosti”, kao mudrost što omogućava djelovanje. Tako je „magus” Brunu „homo sapiens cum virtute agendi” (mudar čovjek sa sposobnošću, mogućnošću djelovanja).

U funkciji tako zacrtana temeljna cilja i svrhe cjelokupna Brunova filozofijskog angažmana jest i trajna njegova zaokupljenost „iznalaženjem metode ispitivanja, iznalaženja, prosuđivanja, raspoređivanja i primjenjivanja” („ars quaerendi, inveniendi, iudicandi, ordinandi et applicandi” kako stoji u naslovu djela *De umbris idearum*. U formuliranju te metode Bruno se oslanja uglavnom na pokušaje utemeljenja jedne „ars memoriae” (umijeće pamćenja) Raymunda Lulla, čija je djela o mnemotehničkoj metodi, o tzv. „ars magna” i komentirao (u djelima *O praktičnom graditeljstvu i dodatku Lullova umijeća (De compendiosa architectura et complemento artis Lulli)*, *O kombinatorskom Lullovu svjetlu (De lampade combinatoria Lulliana)*, *O promatranju ideja i kombinatorskom svjetlu Raymunda Lulla (De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raymundi Lulli)* itd.).

Krajnja je svrha i cilj formuliranja svih tih metoda i tehnika pamćenja, koncentracije, iznalaženja, što su izložene u njegovim djelima *Pečat pečata (Sigillus sigillorum)*, *Luč trideset statua (Lampas triginta statuarum)*, *Umijeće pamćenja (Ars memoriae)*, usavršavanje ljudske umske sposobnosti i u krajnjoj liniji podvrgavanje prirodnog događanja čovjekovoj koristi („ad proprium usum”). O tome svjedoči i činjenica da je njegov nacrt jedne „ars memoriae”, jednog „umijeća pronalaženja, prosuđivanja i raspoređivanja” pun magijskih elemenata. To umijeće, naime, nije za njega samo tehnika korištenja slika, figura, u svrhu lakšeg pamćenja već je i magijska i religijska tehnika koja imade poslužiti kao vježba mašti u svrhu zadobivanja božanskih moći, čime u Bruna dolazi do specifične transformacije klasične mnemotehničke metode.

Valja još napomenuti kako u temeljima Brunove „ars combinatoria” ili kombinatorskog umijeća (a Bruno je zove „inventio nostra”, dakle smatra je svojim pronalaskom), nalazimo elemente različitih filozofijskih i teologijskih tradicija, u čemu se očituje još jedna specifičnost Brunove koncepcije mogućnosti dopiranja do istine. Različite tradicije on, naime, smatra različitim putovima dopiranja do istine koje naziva „modi di filosofare”. Takav tolerantan stav (koji neki vide kao Brunov „eklektizam”) uvjetovan je njegovim uvjerenjem da mnogostrukosti bića – svjetova odgovara „mногоstrukost načina” istraživanja, približavanja istini, iz čega slijedi nužnost uvažavanja najrazličitijih mogućih aspekata pod kojima se nešto može sagledavati. Shodno njegovoj „ars combinatoria” moguće su najrazličitije kombinacije aspekata (prema različitim filozofskim školama) pod kojima jedna stvar može biti istraživana. To je po njemu jedini ispravan način dopiranja do istine, koja se, premda jedna, pokazuje u mnogo likova i na mnogo načina.

Brunovo određenje odnosa filozofije i teologije te stav spram kršćanskog naučavanja

Ako se može govoriti o kompleksnosti Brunova odnosa spram Aristotelove filozofije i aristotelizma, onda će takva konstatacija biti još puno opravdanija u pogledu njegova odnosa spram kršćanskog naučavanja, odnosno njegova viđenja i određenja odnosa filozofije i teologije. I opet, da bismo sagledali svu kompleksnost toga odnosa, bit će potrebno uvažiti ne samo njegove eksplicitne izjave već i implikacije ontologijsko-teologijskog značaja sadržane u njegovu tumačenju svijeta.

Premda Bruno izričito i dosljedno u svojim djelima insistira na razdvajanju filozofijskog i teologijskog pristupa pripadnim područjima istraživanja, ističući za sebe kako svagda raspravlja i rezonira kao filozof, ipak je i sam svjestan teologijskih implikacija svojih stavova i nužnog prožimanja područja ontologijskog, kozmologijskog i teologijskog raspravljanja. Na to između ostalog upućuju i dokumenti sa sudskog procesa pred Inkvizicijom, iz kojih je vidljivo kako je Bruno svjestan implikacija svojih učenja s obzirom na sadržaj vjerovanja, no kako ujedno upozorava na to

da su i učenja drugih filozofa, npr. Platona i Aristotela, sadržavala elemente neprihvatljive sa stajališta kršćanskog naučavanja.

Insistirajući na neophodnosti razlikovanja filozofijske i teologijske razine raspravljanja Bruno će na primjer teozozima odricati kompetenciju raspravljanja o „teorijskim stvarima prirode”, na-prosto zato što „bogovi o tome nisu objavili istinu što bi bila pribilježena u svetim knjigama na način kako su to učinili u svezi s moralnim načelima”.

Što se tiče njegove filozofije, on se neće braniti od tvrdnje da njene postavke sadrže teologijske implikacije ali će se truditi da dokaže kako su one posvema u skladu s kršćanskim naučavanjem, dakle dokazivat će njihovu pravovjernost.

Mnogi su povjesničari filozofije, u nastojanju da isprave jednu dugo uvriježenu predodžbu o Brunu kao mučeniku novovjekovne znanosti (koja se, kako smo već istaknuli, pokazala uglavnom pogrešnom) pretjerali u podcjenjivanju značenja gore spomenutih implikacija njegova učenja, kao da njegovo tumačenje svijeta nije ni na koji način dovodivo u svezu s optužbama što ih je protiv Bruna iznijela Inkvizicija. No, ni takvi prikazi nisu posve u skladu s istinom.

Već i letimičan uvid u temeljne postavke njegove filozofije ukazuje na to da je izvođenje njihovih krajnjih konsekvencija i te kako vodilo do zaključaka neprihvatljivih službenom naučavanju Crkve. To je uostalom više nego očito u argumentima koje Bruno, braneći se od optužbi za krivovjernost, navodi u prilog tezi o pravovjernosti svojih postavki. Tu on ističe kako osnovnu tezu svoga tumačenja svijeta, onu o beskrajsnosti svemira izvodi iz beskonačnosti božanske moći što se ne može manifestirati drukčije negoli tako da svu svoju moć stvaranja realizira u jednom svijetu koji će najpotpunije manifestirati svemoć stvaralačkog principa. A jedan bi konačni svijet kao djelo Božje bio nedostajan beskonačne božanske moći stvaranja (*omnipotentia divina*) i njegove dobrote. Tek, dakle, beskonačni svemir može adekvatno manifestirati Božju svemoć. No, tezom po kojoj se božanski stvaralački princip nužno manifestira u beskonačnom svemiru Bruno uklanja volontaristički princip uvođenjem faktora nužnosti u proces božanskog stvaranja (premda govori o volji i dobroti najvišeg principa). Time se dovode u pitanje temelji teološkog apsolutizma, ukoliko se Bog poistovjećuje s prirodnim uzrokom svjetskog događanja.

Bruno zatim, govoreći o božanskom principu, ne misli o njemu kao o kršćanskom trojednom Bogu, najmanje pak kao o osobi. Stoga on u elaboriranju djelovanja božanskog principa odbacuje svaku jednokratnost događanja, što se onda napose odnosi na učenje o inkarnaciji i na značenje i ulogu Isusa Krista. Za Bruna je, naime, čitav svemir mjesto božanskog utjelovljenja. Po njemu je logično da se Bog objavljuje – priopćuje (*lux divina se communicat*) i drugim svjetovima kao i našem i stoga mu je, kao filozofu, neprihvatljiva jednokratnost povijesnog i kozmičkog događaja inkarnacije. Svojom tezom o beskonačnosti svemira on dokida na čovjeka usredotočenu božansku povijest kršćanstva. (To je ujedno i ona točka u kojoj se znatno razlikuju stavovi Nikole Kuzanskog i njegova /bar u pogledu nekih učenja/ sljedbenika Giordana Bruna, koji nije mogao prihvatiti učenje o inkarnaciji Boga /za Kuzanskog je inkarnacija od ključnog ne samo povijesnog već i kozmičkog značenja./)

Napokon, jedna od značajnih implikacija njegova tumačenja svijeta bila je ta da se time što je Zemlja izgubila središnji položaj u svemiru i postala na neki način „ravnopravna” sa svim ostalim svjetovima u beskonačnom svemiru, postavilo pitanje opravdanosti utjelovljenja Spasitelja upravo na Zemlji. A dotadašnje učenje o središnjem položaju Zemlje bilo je u skladu s naučavanjem po kojem se upravo na Zemlji utjelovio Isus Krist.

Činjenica je, međutim, da sve te implikacije njegovih filozofijskih stavova nisu imale dovoljno težine da bi bile razlogom osuđe. Preostaje onda da njen razlog potražimo ipak u Brunovu izričitom izjašnjavaњу o nekim stavcima vjere, o čemu su njegovi potkazivači poput Venecijanca Zvane Moceniga svjedočili u tijeku sudskog procesa. Prema tim svjedočanstvima Bruno nije mogao prihvatiti mogućnost transsupstancijalizacije (pretvaranja kruha i vina u krv i tijelo Isusovo), nije prihvaćao božanskost Isusa Krista, kojega je prema aluziji u djelu *Izgon trijumfirajuće zvijeri* što više ocrnio kao maga, što je činio čuda služeći se magijom, nije prihvaćao bezgrešno začecje Djevice Marije itd., što je Bruno u tijeku procesa zapravo i javno priznao, pozivajući se na to da kao filozof to ne može razumjeti.

Posebni aspekt „teologijskih” motiva osude valjalo bi prorađiti u okviru podteme „Giordano Bruno i hermetička tradicija”, što je omiljenom temom povijesnofilozofijskih analiza, napose nakon 1964. kad je F. A. Yates objavila knjigu o Brunu upravo toga

naslova. Njena je osnovna teza, što je proizišla kao rezultat analize i interpretacije Brunova djela s obzirom na taj specifični aspekt, da je Bruno bio pobornik jedne magijske religije (egipatske), koji je branio tezu o kretanju Zemlje više „hermetičkim” nego znanstvenim argumentima i čija je teorija o beskrajnosti svemira dio njegove religije koja je jedna „religija svijeta” („religion of the world”). Ova autorica ujedno prva odlučno obara tezu po kojoj bi Bruno bio spaljen zbog svojih filozofijskih odnosno prirodnoznstvenih stavova.

Bez obzira na ponekad prisutno prenaplašavanje značenja hermetičke filozofijske literature za Brunovo djelo odnosno za genezu njegova tumačenja svijeta, utjecaji su neosporni, a vidljivi su ne samo po neposrednom preuzimanju, katkad i doslovnom, hermetičkih teza već i po činjenici da Bruno osnovne postavke o svijetu izložene u toj literaturi, inkorporira u svoje tumačenje svijeta.

Upitamo li se na kraju koje su pretpostavke ili koji motivi Brunova prikaza slike svijeta, ili točnije njegova „revolucioniranja” slike svijeta, doći ćemo do sljedećeg zaključka: bez obzira na to što Bruno zapravo ni u jednom svome djelu ne tematizira izričito problem čovjeka, ipak je činjenica da u nekima od njih dodiruje i antropologijsku problematiku, dakle problem čovjeka, pitanje smisla i cilja ljudskog opstanka. No, mnogo više nego iz tih izričitih iskaza o čovjeku mi iz njegove cjelokupne filozofije, iz njegova tumačenja zbilje možemo zapravo zaključiti da mu je svagda i primarno, i pri uobličanju „nove slike svijeta”, bilo upravo do čovjeka. Činjenica je da je Bruno čitavog života bio okupiran formuliranjem metode, iznalaženjem tehnike, umijeća koje bi čovjeku pomoglo da djeluje efikasno na svijet oko sebe. Tome cilju teže i „clavis magna” i „ars” i magija kao „scientia operativa”.

Mnogi su povjesničari filozofije, analizirajući djelo G. Bruna došli do zaključka kako je njemu bilo primarno do *ljudske slobode*, pa valja ispitati u čemu je utemeljena takva tvrdnja, pogotovo stoga što njegovi izričiti iskazi o čovjeku u nekim djelima ne upućuju jednoznačno na takav zaključak. Očito se do takva zaključka dolazi uvidom u cjelokupan njegov opus i intelektualni angažman.

Bruno je uistinu bio uvjeren da je svojom filozofijom „našao put do neba”, „da je oslobodio ljudski duh” (to su njegove vlastite riječi kojima procjenjuje značenje vlastita djela). U *Večeri na Pe-*

pelnicu izričito će reći da se je „Ljudski um gušio u uskoj kući – zatvoru iz koje je tek mutno mogao vidjeti udaljene zvijezde”. Bruno smatra da je svojim tumačenjem svijeta srušio okove svijeta, zidove tamnice u koju je ljudski um bio zatvoren. Bruno je, dakle, i sam svjestan da je jednim novim tumačenjem svijeta zapravo oslobodio čovjeka. I uistinu, ako se do kraja istraže dometi teze o beskonačnosti svemira i o beskonačno mnogo svjetova u njemu, nužno se dolazi do uvida da je najznačajnije posljedice novo tumačenje svijeta imalo upravo u svezi s čovjekovim samopoznavanjem. Teza o beskonačnosti svemira, uvođenje principa indiferencije, bezrazličnosti odnosno posvemašnjeg relativiziranja mjesta i vremena u svemiru u funkciji je rušenja svih zapreka što su sputavale ljudski duh u vidu općeprihvaćenih teorija koje su počivale na imaginarnoj podjeli između sfera „koje opisuje lažna matematika i popularna filozofija”. Doduše, iz njegova tumačenja svijeta mogli su se izvući i drukčiji zaključci u svezi s čovjekovom ulogom i položajem u svijetu. Bruno, naime, toliko insistira na principu bezrazličnosti da gotovo posve dokida uzvišenost, odličnost i jedinstvenost čovjekove uloge u svijetu. U svome djelu O uzroku, principu i jednom isticat će tako kako se „beskraj, njegovoj proporciji, sličnosti, jedinstvu i identitetu jednako približava svako biće – kako čovjek tako i mrav, kako zvijezda tako i čovjek [...] jer su sve te stvari u beskonačnom jednakopravne, bezrazlične [...]”.

No, to dokidanje središnjeg položaja i značenja čovjekova kompenzirat će tvrdnjom o beskonačnoj mogućnosti stvaranja novog, po kojoj se čovjek može afirmirati kao stvaralačko, božansko biće. Božanska svemoć, božanski iskon očituje se i djelatna je i kroz čovjeka i u čovjeku i po njemu je beskonačna čovjekova mogućnost spoznavanja i djelovanja.

Tako u Bruna beskonačnost svemira postaje zapravo korelatom slobode ljudskog duha. Ali ta se sloboda uma i duha ne smije po Brunu zaustaviti na znanju, na teoriji. Čovjek se po njemu, naime, realizira kao čovjek tek ukoliko se afirmira kao stvaralačko biće. Na to upućuje činjenica da je ključni termin mnogih njegovih djela – iznalaženje („adinventio”). U funkciji ljudskog stvaralaštva jest i primjena raznih metoda što usavršavaju ljudski um, a oko kojih se Bruno toliko trudi. Čovjek kao djelatno, stvaralačko biće ima po njemu štoviše mogućnost da svojom djelatno-

šću i „premašuje prirodne zakone”. Tako on može stvarati „nove naravi i novi tijek i poredak stvari”. Čovjek nije vezan uz postojeće, ono što već jest, već ga bitno određuje mogućnost stvaranja novog.

Bruno je tipični renesansni filozof i utoliko što je i po njemu cilj svijetu čovjekovih težnji – obogotvorenje čovjeka, što je za nj istoiznačno s „biti bogom na Zemlji” („deus in terris”), a u funkciji ostvarenja toga cilja je i magijska praksa i kombinatorno umijeće, odnosno svi oblici usavršavanja čovjeka, kako teorijski tako i praktični. Čovjek taj cilj ostvaruje na pretpostavci početne teze po kojoj je čovjek „slika Božja”. Ljudska će djelatnost, međutim, ukoliko se radi o konačnom biću, biti primjerena božanskoj sve-moći tako da se beskonačno približava božanskom savršenstvu. Time se ujedno uvodi nova koncepcija napretka što će biti određena za novovjekovnu znanost. Po Brunu to beskonačno približavanje božanskom savršenstvu, istini, čovjek realizira kao vrsta, premda po njemu ključnu ulogu u ostvarenju napretka igraju oni napredni pojedinci – heroji, koji imaju hrabrosti misliti drukčije od gomile. U tom pogledu zastupa on svojevrsni intelektualni elitizam.

Tako temelj i pretpostavke nove slike svijeta što je izlaže G. Bruno nalazimo zapravo u novom čovjekovu samodoživljaju, u drukčijem poimanju i samospoznaji čovjeka. Bruno ne stoji na pozicijama novovjekovne znanosti, ali temeljnim htijenjem što leži u temelju njegove filozofije iskazuje „novo usmjerenje” čovjekova duha, po čemu i njega možemo smatrati „misliocem epohe pra-ga”, misliocem „na razmeđi”.

S obzirom na to da Bruno dobrim dijelom svoje tumačenje svijeta temelji na tuđim postavkama – tezu o beskonačnosti svijeta iznio je tako već Kuzanski, a njegova slika svijeta uglavnom je razrada (on je uostalom i zahvaljujući tome proglašen „mučnikom znanstvenog napretka, nove znanosti”), postavlja se pitanje originalnosti i značenja njegova doprinosa svjetskoj filozofskoj misli.

Bez obzira na to što svoje tumačenje svijeta gradi na već ranije izloženim postavkama, značenje je G. Bruna u tome što je, radikalizirajući implikacije i domislivši do krajnjih konsekvencija teze svojih prethodnika, revolucionirao ne toliko sliku svijeta koliko čovjekov stav i držanje spram svijeta. Promotri li se, naime, poblize konsekvencije uvođenja teze o beskonačnosti svemira i

beskonačnom broju svjetova u njemu, vidjet ćemo da je ono uistinu u krajnjoj liniji od presudnog značenja bilo upravo za ošlobađanje ljudskog duha – kako uostalom svoj doprinos i značenje svoje filozofije kvalificira i valorizira i sam Bruno. Iz uvida u te konsekvencije biva jasno da je Brunu i Kopernikova teorija poslužila samo kao povod (i dokaz mogućnosti da se svijet drukčije misli) za razvijanje teze o beskonačnosti u funkciji ukidanja svih granica, sviju nametnutih ograda ljudskom mišljenju. Ukidanje sfere fiksnih zvijezda kao granice svijeta značilo je zapravo otvaranje beskonačnog polja mogućnosti ljudskom duhu (i u smislu mogućnosti spoznavanja i u smislu mogućnosti djelovanja), bez bilo kakvih izvana (autoritetom) nametnutih obvezujućih istina (tezom o beskonačnom svemiru, naime, kao samoreprodukciji Boga – Božje svemoći inauguriran je princip imanencije).

Najznačajniji je posljedak Brunove „nove filozofije” to što se njome otvara za čovjeka beskonačna mogućnost „novog”, onog još ne-bilog. Ono čega je Bruno apsolutnim pobornikom jest mogućnost, hrabrost „da se misli drukčije” i to mu je bio jedan od ključnih motiva u obrani Kopernikove teorije. On i sebe smatra stoga jednim od onih „eroi” (heroja) koji protiv gomile, mase, protiv ustaljenog načina razmišljanja imaju hrabrosti iskušati drukčije načine mišljenja usuprot uobičajenom, uvriježenom i općeprihvaćenom načinu promišljanja svijeta.

Za uobličene filozofije Giordana Bruna neosporno je značajna bila naobrazba što ju je zarana stekao u okviru dominikanskog reda, napose upućenost u skolastičku filozofiju (u svojim se djelima često poziva na stavove njenih najpoznatijih predstavnika, Alberta Velikog, Tome Akvinskog itd.), zatim upoznatost s učenjima kršćanskom Zapadu najpoznatijih arapskih filozofa (npr. Averroesa). Za Bruna se može reći da po svojem temeljnom opredjeljenju i uvjerenju pripada neoplatoničkoj struji u okviru renesansne filozofije, premda se on sam rijetko deklarira sljedbenikom bilo kojeg pravca mišljenja i štoviše često kritizira i platoničare i peripatetičare. Čini se kako je uistinu bio uvjeren da je svojom filozofijom izložio jedno revolucionarno novo tumačenje svijeta. Istovremeno Bruno ne sakriva izvore u filozofijskoj tradiciji iz kojih je crpio inspiraciju za svoju filozofiju. To su učenja Leukipa i Demokrita, Epikura i Lukrecija Kara (čiji spjev *De rerum natura* obilno citira u svojim djelima) i napokon to je učenje Nikole Kuzanskog. Eventualni utjecaj hrvatskog renesansnog fi-

lozofa Frane Petrića na Bruna dosad nije bio predmetom posebne znanstvene analize, pa se s tim u svezi može konstatirati samo toliko da u njihovim filozofijama postoje neki podudarni stavovi i učenja.

Bruno je pak nekim elementima svoje filozofije utjecao ne samo na filozofe što ga neposredno slijede, poput Leibniza i Spinoze, već i na kasnije filozofe poput Goethea te napose Schellinga, a u novije vrijeme znatno je utjecao na uobličene filozofije Simona Krausa.

Što se tiče poznatosti i recepcije djela G. Bruna u Hrvatskoj može se sasvim ukratko konstatirati da je dosad o Brunu, osim u nekim kraćim prikazima u okviru pregleda renesansne filozofije (npr. treći svezak *Filozofske hrestomatije* Vladimira Filipovića što nosi naslov *Filozofija renesanse*; usp. popis literature) malo pisano. Isto bi se moglo konstatirati i za prijevode njegovih djela na hrvatski. U svakom slučaju, količina njegovih i o njemu objavljenih radova u nesrazmjeru je s njegovim značenjem. Godine 1979. izdala je „Svjetlost” iz Sarajeva knjigu *Dve filozofske rasprave* što sadrži prijevode spisa *Večera na Pepelnicu* i *O beskrajsnosti, svemiru i svetovima*, a „Naprijed” iz Zagreba 1985. izbor iz nekih djela G. Bruna pod naslovom *Optimizam slobodnog mišljenja: O uzroku, počelu i jednom. O herojskim zanosima s predgovorom* Branka Bošnjaka.

Bibliografski dodatak

Bibliografije

- Aquilecchia, G., *Note di bibliografia bruniana*. In: *Lettere italiane* (1960), p. 322-325
- Salvestrini, V., *Bibliografia di Giordano Bruno, 1582-1950*. 2. izd. L. Firpo, Firenze, 1958.

Glavna djela

- Giordano Bruno. Opere italiane*, ed. Giovanni Gentile, 1. izd. Bari, 1923-1925.
- J. Bruni Nolani. *Opera latine conscripta*. Ed. F. Fiorentino, F. Tocco, H. Vitelli..., Napoli-Firenze, 1879-1891. (pretisak: Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962.
- Le opere latine di G. Bruno esposte e confrontate con le italiane*, F. Tocco, Firenze, 1889.
- G. Bruno, *De la causa, principio e uno*, a cura di G. Aquilecchia, Torino, 1973.
- G. Bruno, *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen*, njem. prijevod A. Lasson, Hamburg, 1977.
- G. Bruno, *La cena delle ceneri*, izd. G. Aquilecchia, Torino, 1955.
- G. Bruno, *Das Aschermittwochsmahl*, njem. prijevod F. Fellmann, Frankfurt, 1969.
- G. Bruno, *De gli eroici furori*, uvod i bilješke F. Flora, Torino, 1928.
- G. Bruno, *Lo spaccio della bestia trionfante*, a cura di A. Negri, Milano, 1970.

Prijevod na hrvatski:

- Dve filozofske rasprave*, (Večera na Pepelnicu, O beskrajnosti, svemiru i svetovima), Svjetlost, Sarajevo, 1979.
- Optimizam slobodnog mišljenja: O uzroku, počelu i jednom. O herojskim zanosima* (izbor), Naprijed, Zagreb, 1985.

Sekundarna literatura:

- Aquilecchia, G., *G. Bruno*, Roma, 1971.
- Blumenberg, H., *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolander*, Frankfurt, 1976.
- Clemens, F., *Giordano Bruno and Nicolaus von Cusa*, Bonn, 1847.

Dilthey, W., *G. Bruno*. In: W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Goettingen 1970.

Guzzo, A., *Giordano Bruno*, Torino, 1960.

Kirchhoff, J., *Giordano Bruno*, Reinbeck bei Hamburg, 1980.

Kristeller, P. O., *Bruno*. In: P. O. Kristeller, *Eight philosophers of the italian renaissance*, Stanford, 1964.

Salvestrini, V., *Bibliografia di Giordano Bruno 1582-1950*, ed. L. Firpo, Firenze, 1958.

Saitta, G., *G. Bruno*. In: Saitta, *Il pensiero italiano nell' Umanesimo e nel Rinascimento*, Firenze, 1961.

Singer, W., *Giordano Bruno. His Life and Thought*, New York, 1950.

Stern, F., *Giordano Bruno. Vision einer Weltansicht*, Meisenheim am Glan, 1977.

Vedrine, H., *La conception de la nature chez G. Bruno*, Paris, 1967.

Yates, F. A., *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, Chicago, London, 1964, (New York, 21969).

Giordano Bruno

Izbor iz djela



Tridesetolika svjetiljka

Izvornik: *Lampas triginta statuarum*. De opposita superna triade puta plenitudinis seu mentis innominabilis et incircumscribitilis, Apollinis universalis et spiritus seu Lucis effusae. U: *Iordani Bruni Nolani Opera latine conscripta*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962. (= pretisak izdanja u izdanju Fiorentina, Tocca i dr., Napoli-Firenze, 1879–1891)

Prijevod, bilješke i rječnik: Ivan Bekavac Basić
Stručna redakтура: Erna Banić-Pajnić

*O suprotstavljenom višnjem trojstvu¹, naime
punini ili neimenovljivoj i neopisivoj
umu, Apolonu općenom i duhu
ili Svjetlu rasprostrtom*

Kao što podzemlju pripada Kaos, Ork i Noć, tako višnjem svijetu pripada punina, izvor ideja i svjetlo; to troje, i kad se potpuno razmotre, radije su oblici (*formae*) nego uobličljivo (*formabilia*); i radi toga i tog razloga nisu u svojoj prvoj nakani kipovi (*statuae*), a osobito ne postoji nikakav lik (*figura*) punine ili uma (*plenitudinis seu mentis*), kao niti koja granica (*terminus*).

¹ Višnje je trojstvo: *Pater* (Otac, um, punina), *Filius* (Sin, prvi razum, izvor ideja) i *Spiritus* (Duh, svjetlost, duša svemira), suprotstavljeno nižem, podzemnom trojstvu: *Chaos* (Kaos, praznina), *Orcus* (Ork, ponor, trpna i primajuća moć) i *Nox* (Noć, tvar).
Chaos – *Kaos*, riječ potječe iz grčkog jezika i naznačuje prazninu, prazan prostor, kao ono što je bilo prvo; kaos još naznačuje posebno u grčkoj poeziji zračan prostor, dok u kasnijoj upotrebi naznačuje i neomeđenost. Bruno u ovoj raspravi *Chaos-Kaos* određuje kao *vacuum-prazninu*, koja prethodi, zajedno s Orkom, Noći i opisuje ga u trideset članaka.
Orcus – *Ork*, općenito: podzemni svijet, svijet sjena; mitološki lik: bog podzemlja; smrt. Bruno u ovoj raspravi Orka određuje kao *abyssus* – *ponor*, te kao *trpnu i primajuću moć* – *passivam et receptivam potentiam* – koja slijedi Kaos kao što Sin slijedi Oca. Također ga predstavlja u trideset točaka opisujući ga mnogim mitolojskim likovima.
Nox – *Noć* ili *Tenebrae* – *Tmina* – je prvorodena kći Orkova. Svojevremeno joj je obilježje, po Brunu, *materia* – *tvarnost*.

Doduše ne postoji niti jedan kip oca, no ipak je njegov oris (*typus*) svjetlo neizmerno, u kojemu se sastaje troje, tako da je odasvud i svugdje sunce, zraka i sjaj, da u njemu nema nikakvog razlikovanja, već je sve jedinstvo i istost toga troga, kao da je izvor, rijeka i more u istom subjektu, iste količine i istog oblika, jer je izvor u koji uvire rijeka, i jest rijeka koja je isti izvor, i jest rijeka i izvor koji je isto more ili jezero; isto tako odasvud što vidiš i što god vidiš u njemu se tako pojavljuje i jest rijeka, ista izvor i more, jer što se pojavljuje kao more ista je rijeka i izvor, a što se pojavljuje kao izvor isto je more i rijeka. Ovaj oris izlažemo u trideset stanja ili opisa.

I. Postoji neizmerna kugla odasvud jednaka, koja se ne zove kuglom stoga jer ima ono krajnje jednako udaljeno od središta, iz čega bi slijedilo da je ograničena, kako je podučavao Aristotel, već se shvaća po sličnosti; naime jednako je udaljena od svakog kraja, jer je neizmerno udaljena. I stoga se naziva kuglom radi jednake udaljenosti od središta; kažemo da je neizmerna kugla, jer nema jedno jednostavno središte izvan kojeg uzeta točka ne bi bila središnja, već je kugla u kojoj se bilo koja točka može uzeti kao središte: kao što u neizmjernom prostoru možemo reći ili da nema središta ili da je sve središte; i stoga se kaže da je kugla čije je središte svugdje, kao što je u naprijed rečenoj rijeci Amfitrita [=more]² svugdje i izvor svugdje; i stoga se također kaže da je odasvud jednaka za razliku od konačne kugle, koja ima samo u jednom nedjeljivom, ne u cijelom odasvud jednakost. Niti je apsurdna ona Parmenidova definicija i drugih i ime kugle pridano neizmjernom neograničenom; kako bismo naime definirajući rekli da je kugla iznutra tijelo, u kojemu je ista dužina, širina (*latitudo*)

² *Amphitrite* – Amfitrita, jedna od Nereida, žena Posidonova (Neptunova), personifikacija morske vode, kad šumi; božica mora, dakle metonimično uzeto = more. – *Nereides* – Nereide su kćeri Nerejeve (Nereus), koji je s Doridom imao 50 kćeri. *Nereus* – Nerej je sin Pontov i Gejin, prebiva u Egejskom moru i pod vlašću je Posidonovom (Neptunovom). – *Poseidon* – Posidon je sin Kronov i Rejin, mlađi brat Zeusov, koji stanuje u moru (kod Ege) i odatle vlada morem, a i vjetrovima te ga posebno štiju mornari.

i dubina, tako ćemo uistinu i beskonačno definirati i dosljedno imenovati, jer drukčije je bez imena. Uistinu za razlikovanje ograničene kugle dodat ćemo 'odasvud jednaka', dodat ćemo 'čije je središte svugdje'. Koja se od ove definicije može odličnija smisliti? Kad bi je Aristotel čuo, suzdržao bi se od pobijanja.

II. Zbiljskim bićem označujemo što god može biti, kako je u rečenom izvoru pokazano, koji može biti rijeka kao da je rijeka istovremeno i uvijek i u njemu je moć i čin trostruk i trodjelan.

III. Dosljedno, postoji neograničena kugla u kojoj je isto središte, promjer, obodnica i punina dimenzija. Budući da uistinu središte može biti crta, već je crta; jer crta može biti površina, po prelaženju je površina; jer površina može biti tijelo, tijelo je. Dakle isto je središte i tijelo i crta.

IV. U njemu je isto biće i bit kao ono što jest i po čemu jest, što se uistinu u svemu ostalom osim u njemu razlikuje, i zato je jedini sam među svima najjednostavnija supstancija i sve je osim njega složeno premda netjelesno, jer se bitak uistinu razlikuje od biti.

V. Kako je u sebi samom isti odasvud, tako u drugima, od kojih nijedno nije izvan njega, shvaća se kao bit biti, duša duše, narav naravi.

VI. Jest iznad svega, ispod svega, u svemu.

VII. Apsolutno je jedinstvo, po kojem je sve što je jedno, jedno; sve je naime jedinstvom jedno, kako je dobrotom dobro; i kao ono što nije jedno, jest ništa, tako ono što on sam nije, jest ništa.

VIII. Odriješeno je (*absolutum*) od svake suprotnosti i oprečnosti, jer niti se ovo može potvrditi u samom niti prema samom. Biće naime koje je najopćenitije određeno supstancijom i pripatkom samo ima suprotnost ne-biće, i u samom su suprotna bića ili kakvoće bića, ali apsolutnoj punoći i u apsolutnoj punoći ne-biće nema oprečnost.

IX. Središte je sviju naravi, naime bit biti, štoštvo štoštva.

X. Po sebi, od sebe, iz sebe, u sebi najsretniji, kojem se ništa vanjsko i ništa drugo ne može dodati ili oduzeti. Ipak ne zaključimo ovo svjetovno: „ne shvaća se dobro po zaslugama, niti se srdžbom podstiče”, kažem svjetovno, ako se treba valjano prosuditi o srdžbi i nasladi ne samo aktivnoj već i pasivnoj.

XI. Nedjeljivo je isti početak, sredina i kraj, kao što (je) isti izvor, rijeka i ocean.

XII. Više je iznutra supstanciji stvari, te prisnije u svakom i pojedinačnom, nego sve i pojedinačno može biti u sebi samom.

XIII. Što god je u njemu, jest on sam, kao što je sjaj samo svjetlo, zraka je samo sunce (u njemu su naime različiti pojmovi prema oblikovanju našeg razuma); i kako sve što je u istini jest istina, i što god je u svjetlu jest svjetlo, tako je sam u samome a ne nešto drugo.

XIV. Jest koji jest; jer osim njega nema ništa; zaista ostalo radije *postoji (existere)*, kao da se iz drugog uspostavlja, *opstoji (subsistere)*, kao da je pod drugima, da se *drži i upostoji (inhaerere et inexistere)*, kao pripadak.

XV. Jest što god ima; ako naime ima mudrost, pravednost, veličinu, dobrotu, jest dobrota, veličina itd.

XVI. U njemu je isto biti (*esse*), moći (*posse*) i djelovati (*operari*), što se razlikuje u svemu ostalom po prirodi stvari; stoga ne može raditi osim onoga što radi, niti htjeti nego ono što hoće. Budući da je on tako apsolutna nužnost, kako je i apsolutna sloboda; jer u njemu su isto nužnost i volja, kao i sve ostalo, zaista ne može htjeti osim onoga što hoće, niti može htjeti moći nego ono što može.

XVII. Konac (*finis*) je beskonačni (*infinitus*); jer tako sve omeđuje da ništa nema od čega bi on bio omeđen; i stoga je istovremeno najapsolutnija sloboda i najapsolutnija nužnost, svjetlo neizmerno i Bog skriveni, beskonačna jasnoća i ponor duboki.

XVIII. On nema imena; naime sva su imena postavljena za razlikovanje i ograničavanje i odvajanje od ostalih. U njemu uis-

tinu nema razlike, nema ograničenja, i ne razlikuje se ni od koga, jer je iznad svake razlike, drugotnosti, opreke, mnoštva i ograničenosti.

XIX. Ono što određuje ili što je u mogućnosti da odredi ništa ne mora biti od onoga što se shvaća razumom.

XX. Kao što broj nije prije jedinstva, tako mnoštvo i sveukupnost bića nije ništa prije tog jedinstva i istine, koja od njih odvojena nije ništa manje cijelo.

XXI. Tako treba shvatiti da je jedno, kako se shvaća odvojeno od svake pojedinačnosti i sveukupnosti (*singularitate et universalitate*); jer niti je pojedinačno i nedjeljivo, niti opće; nije pojedinačno, jer se ne slaže ni s čim po vrsti, rodu ili nekom drugom razlogu; nije općenito jer nije mnogima narav priopćiva.

XXII. Pronalazi ga onaj, koji se tako uzdiže iznad svega, da sve ostavlja, po beskonačnom i neograničenom uspinjanju iznad svega, prema samom toliko težeći, ipak nikada ne dosežući. Kaže se naime da ga doseže samo prvi razum, i da se ni po komu osim po sebi samom ne izjednačuje beskonačan s beskonačnim.

XXIII. Kažemo da je sve u svemu, i s tog razloga, jer sam je čitav svugdje prisutan, rekao je Anaxagora „da je sve u svemu”; jer tko je sve, jest u svemu.

XXIV. Kažemo da je temelj svjetla, jer kad imamo dvije krajnosti ispod i iznad prirodne ljestvice, sama je praznina u najnižem i sama je punina na najvišem, prema onoj kabale „vidi ljestvicu...”³

XXV. Kažemo da je sam najveće, štoviše velikoća ili izvrsnoća (*maximitas seu eminentia*), jer nadvisuje svaku veličinu i svaka je konačna veličina ispod njega na beskonačnom odstojanju od njega i prema samom je ograničena. Uistinu ne kažemo da je najveći u usporedbi sa zlim; zlo je naime po rodu nedostatak, te teži prema najmanjem.

³ Nedostaje tekst u izvorniku.

XXVI. Narav je ograničenoj razumnosti, kakva je naša, dostupna kao u ogledalu; kao što onima koji su u Platonovoj špilji nije dopušteno uputiti prema samom izravni pogled (*rectum intuitum*), već im je dok iz suprotnog smjera gledaju prema dnu špilje dopušteno da vide ne svjetlo već trag svjetla (*lucis vestigium*), ne likove i ideje već sjene likova i ideja, pri čemu se zrcalo sastoji iz prozirnog tijela, u kojem se ne bi mogla ugledati slika, ako ne bi bila ograničena neprozirnošću sjene. Stoga ne možemo promatrati njezin izgled osim u sjenama (*vestigis*) i učincima (*effectibus*), koji su oko stvari.

XXVII. Kaže se da bivamo blaženima kad ga gledamo, jer tko ga vidi, sve vidi (ipak izvan ogledala i zagonetne sličnosti); tko tako sve vidi, sve posjeduje, ničim ne oskudijeva. Odatle i Aristotel naziva njegovo djelovanje i očevidnost životom vječnim.

XXVIII. Njegov je bitak prije svake razlike, svake suprotnosti, svake podudarnosti; naime sve je ovo od njega i po obliku i po osnovi (*tum formaliter tum fundamentaliter*).

XXIX. Sam je trouzročno počelo svega; naime oblik je svega, uzrok svega, cilj svega; oblik oblika, uzrok uzroka, cilj neograničeni.

XXX. Seže od kraja sve do kraja, tako da je iznad svega ne isključivo (*non exclusive*), ispod svega ne podstavno (*non subiective*), u svemu ne uključno (*non inclusive*).

Prvi razum

Kako se praznina suprotstavlja punini, i kako prazninu slijedi oskudnost, tako puninu slijedi vrlo djelatna učinkovitost, to jest prvi razum, prva ideja, izvor sviju ideja; naime poslije najapsolutnijeg jedinstva slijedi počelo općenitosti (*universitatis principium*), kao dvojtvo, kao tek emanacija općenitosti, kao trojstvo, koje slijedi dvojtvo. Ono nema nikakvog lika (*figura*), jer nije ništa pojedinačno, jer sve prikazuje, kao osjetilno i izriječom; ipak ako možemo predstaviti neki njegov lik, predočimo krug koji se okreće oko nedjeljivog središta, a samo nedjeljivo bijaše punina

svugdje čitava i od svega odjelita (*apsoluta*); a i krug je također jedinstvo svugdje cjelovito, no koje sebe svima saopćuje. Stari teolozi ono središte shvaćaju kao očev um, koji, dok sam sebe promatra, proizvodi neki krug i rađa prvi razum, kojeg nazivaju sinom, čijim savršenim poimanjem u slici svoje biti sebi se dopada i šilja sjaj, koji nazivaju ljubav, koja polazi od oca koji sam sebe gleda u sinu. Ovdje dolikuje promatrati u ocu bit biti, u sinu svu ljepotu i žudnju za radanjem, u sjaju sami duh koji prožima sve i koji oživljava. Ako je tomu tako, umom se začinje prvi razum pod trideset stanja.

I. Postoji krug, ne samo najsvjetliji, već je samo svjetlo oko središta, oko kojeg je sjaj koji se rasprostire u neizmerno.

II. Predočimo taj krug pomoću dva napredovanja, prvo kojim sebe u samom sebi promatra, drugo kojim prema drugima gleda kao da zrake izbacuje; treba označiti da on prvo i najpotpunije poima samog sebe, a potom i sve ostalo.

III. U istom krugu, dok se širi uokrug, pak predočimo raspršene napete zrake za njegovo određenje tako da poima sebe samog i sve, da sebe samog shvaća u svemu i sve u sebi samom; i kako je bitno jedno u zrakama, počelu i zraci međnika, tako sve poima ne u mnogostrukom, već jednostrukom činu razumnosti.

IV. Budući da je prva prilika (*species*), u kojoj se očinsko oko sebi dopada, kao u slici punine koja potpuno predstavlja sve, treba vjerovati da je sam ljepota nad ljepotama, naime prva ljepota, čijim sudjelovanjem i oponašanjem sve lijepo je lijepo.

V. Dvostruko se razumije, kakvog Apolona⁴ općenog zamišljaju (Kaldejci⁵) (naime ovim pojmom označavali su prvi razum); naime dok shvaća oca, ne shvaća tako da sebe sama nekako zapos-

⁴ *Apollo* – Apolon, sin Zeusov i Latonin, simbol mladenačke ljepote, bog proricanja, pjevanja i glazbe kao i medicine, a kasnije slavljén i kao bog sunca.

⁵ *Kaldejci*, stari narod babilonskog kraljevstva, jak i ratoboran. Poseban je interes za *kaldejska proroštva* u vrijeme humanizma.

tavlja, već tako da je tada najviše u sebi samom, dapače i najviše je sam; također treba naznačiti da prošlo njemu nije prošlo, buduće mu nije buduće, već je sveukupna vječnost njemu jedno prisutno cijelo i ujedno savršeno.

VI. Oči kuglu predočuju kao potpunu i cijelovitu, jer, kako kaže Orfej⁶, svugdje je oko, svugdje vidi, kao što i svugdje radi, jer svako biće je djelo razumnosti, i sve što je jest stoga jer se poima.

VII. Kažemo da je krug i kugla od svega najgibljivija, jer ide prema svemu i jest u svemu; tako je pak svugdje, time se rasprostire svuda, da je uvijek svugdje, prisutna je i nigdje nije odsutna ni iz čega. Stoga se podrazumijeva da se njezino gibanje podudara s potpunim mirovanjem i stoga se kaže da je najgibljivija od svega jer je najpostojanija, i stoga je najpostojanija jer je najgibljivija; jer se uistinu giba neograničenom brzinom u krug odasvud ujedno uzmičući i približavajući se, odasvud se istovremeno pokreće i istovremeno svugdje ostaje. Nemoguće ju je negibljivom pojmiti prije gibanja, eda je možda ne bismo shvatili odjelitom od radnje.

VIII. Svjetlo je koje obuhvaća svako svjetlo; što god se naime shvaća po njemu se shvaća, kao što god svijetli po svjetlu svijetli, i sve što svijetli u svjetlu je; tako što god se shvaća u njemu se shvaća, i stoga je sam istinito svjetlo svemira.

IX. Jest izvor života, štoviše život svega; i što god jest zato jest da se u red svemira sakupi, a red svemira opravdava

⁶ *Orpheus* – Orfej, glasoviti pjevač, sin tračkog kralja Eagra i Muze Kaliope (zaštitnice epske poezije). Svojim je pjevanjem utjecao na zvijeri i drveće, a u podzemnom je svijetu bogove privolio da mu umrlu ženu Euridiku vrata. Budući da nije ispunio želju bogova da se ne osvrće na ženu dok je ne izvede iz podzemnog svijeta, nije uspio u poduhvatu. Život je tragično okončao u Trakiji, gdje su ga Bahantice razderale, jer se orgijama protivio. Posebno je cijenjen kao sastavljač vjerskih tajnih učenja i misterija nazvanih po njemu *orfika*. Orfička je tradicija na cijeni u Brunovo vrijeme.

tko taj red razumije i iskazuje. To je pak prvi razum, koji s time što (daje) i postavlja red, razdjeljuje bitak i život, i bitno je život.

X. Predoči sebi kuglu ili kruglju odasvud gledljivu, koja je tako u središtu stvari da se tako u njoj vežu odasvud svi oblici i likovi da isti uistinu od samog počimaju, da je odasvud zrcalo, koje zaista ne prima toliko i osobito predodžbe i oblike izvana, koliko uistinu samo oblike prema vani prenosi; zatim se razumijeva da uistinu ne prima toliko i ne prenosi prilike i oblike (*species et figuras*), koliko uistinu sam u sebi samom sve ima i sadrži, što je odmah zatim sve u njegovu središtu jedno, jer svako mnoštvo ideja ipak se svodi na jednoću i u jednoći biva, kao što je i svaka samostojnost broja (*numeri substantia*) jednoća, koju kad oduzmemo nema broja. Tako ako jedna temeljna ideja, da tako kažem, ne postoji nema broja ideja. Tako dakle u jednoći prvog razuma jesu svi razumi i sve razumljvine; tako je u jednoći središta istina čitavog kruga i kugle. Ako ne bi naime središte ili ona sredina bilo jednostavno i nedjeljivo, neće biti ni kugle ni kruga. Ipak tako razlikujemo prvi razum, da nisu samo središte i nedjeljivo jedno on sam, već da kuglu i krug shvaćamo na dva načina: 1. da ih shvaćamo tumačenjem za sve, i ne shvaćamo puninu kao apsolutni um kao oca, već kao potporu slabosti naše osjetnosti; 2. da vjerujemo da je sve sadržano u jednoći i jednostavnosti jedne ideje, i da ne smatramo da on sve zbrkano razumije; zamislimo dakle da vrste svega (*omnium species*) razumije kao središte s obodnicom ne u zbrkanom, već u razgovijetnom jedinstvu.

XI. Prema feničkoj teologiji zamisli tijelo prosjajno ili prosjajnu narav, koja sve prožima, svugdje razlivenu i poput duhovne naravi svugdje cjelovitu, kao što i opažamo jedan glas, jednu riječ izgovorenu, svugdje čitavu; i, ako bi svugdje bila u ušima, svugdje bi se čula; slično, ako bi bio prisutan subjekt koji svugdje omogućuje razumijevanje, kako i duh svugdje udahnuje život, svugdje oživljava, na način (*pro ratione*) najbliže vrste; stoga se shvaća da se um i duša onome, što ima dioništvo razuma i života ne približavaju mjesnim gibanjem.

XII. Uistinu prisutan je svima ne kao dio niti kao moć, već kao djelatnik i oblikovatelj više sam na korist stvarima nego one

sebi; stoga se ne poima kao da pristupa izvana ili nekim napredujućim gibanjem, jer sve ispunjava. Budući ga ipak nazivaju filozofi odvojivim od stvari, štoviše kažu da je odvojeni razum, stoga rečeno treba vjerovati, jer se ne odnosi na samostojnost posebnih stvari (*ad rerum particularium substantiam*) i tako u samima nastoji da njihov dio ne postoji; kaže se da je odvojen također od tih, ne zato jer biti odsutan iz nekog mjesta ili prestaje biti prisutan, već jer odustaje od djelovanja preko raspadanja stvari. Kao što naime mimo neke promjene prostora za ono tijelo što u njemu postoji kaže se da je njegovo mjesto i razrješenjem istog da nije više njegovo mjesto, po čemu je pojam mjesta odvojiv od njega ne samo jer mjesto prestaje, (koliko) zato jer prestaje ono u njega smješteno, tako nije toliko razum odvojiv od stvari u kojima bijaše jer se taj odvaja, koliko jer se stvar od samog (odvaja).

XIII. Tako shvatimo analogiju univerzalnog uma s našim umovima i razumima ostalih dionika, kao gledanje koje je u oku s gledanjem koje je u suncu; u oku je počelo gledanja koje odgovara razumu kojeg nazivaju trpnim, a u suncu kojeg nazivaju djelatnim razumom. No kako je neograničenim očima dovoljno jedno sunce da gledaju u činu, tako je neograničenim umnostima jedan djelatni razum. Dakle slikom uprtog oka prema suncu predočuje se djelovanje djelatnog uma.

XIV. Treba promotriti razliku između ovog prvog razuma prema ostalim prosvjetljenim razumima, i sunce za prosvjetljenje i oblikovanje osjeta; ovdje se naime treba razumjeti kao sunce u središtu i posred očiju, ondje uistinu kao sunce iz protivnog ili s druge strane očiju. Naime i djelatni razum (*intellectus agens*), kao i duh koji oživljuje (*spiritus vivificans*) iz unutrašnjosti proizvode, djeluju i prosvjetljuju; onaj je tvorac, koji djeluje ne okolo stvari, već unutar svake stvari i naravi.

XV. Kažu da je skrivena priroda, da se skriva u sjeni svjetla, nasuprot prema Orku koji se skriva u sjeni tamnine. Tako dakle svijetli u svemu; i jer ne svijetli da izjednačava svjetla i da postane razmjerna kao na primjer pogledu očiju, već nadilazi svaki pogled, i nijedan lik (*species*) ne pokazuje, nijedan oblik (*figuram*) niti ima njegova prijestolja niti katedre, jer je beskrajn. I stoga se

kaže da oči zaslijepi dok osvjetljuje, i da oči osvjetljuje dok zaslijepi; onaj naime vidi ovo svjetlo, koji vidi samo nevidljivo i neobuhvatljivo (*incomprehensibilis*); a ne vidi onaj koji smatra da ga vidi i shvaća.

XVI. On nema nikakvo obličje (*figuratio*), nikakvo oblikovanje (*formatio*), jer je sam oblik (*forma*), lik (*figura*), obrazovatelj (*formator*) i oblikovatelj (*figurator*) i vršilac svakog oblikovanja. Ta tko bi smatrao da postoji oblik oblika, da postoji obličje obličja, da postoji oblikovatelj prvog oblikovatelja?

XVII. Bijaše predstavljen krugom, koji se gibaše sad oko vlastitog središta, sad oko drugog po cijelome; treba naznačiti da je njemu dodijeljen pojam razumijevanja, kako je dostatno prošireno među Platoničarima, da je jedan [sc. razum] dakako koji se vrti oko sebe samog, drugi koji se okreće oko oca.

XVIII. Kao što se sva pojedinačna osjetila vraćaju i svode na zajedničko osjetilo (*ad sensum communem*), kao na jedno središte, vraćaju i svode i od istog ishode; tako se i svi pojedinačni razumi oblikuju od jednog razuma i vraćaju se i svode se na jedan.

XIX. Isto svjetlo razumnosti, premda se razlijeva na sve, ulijeva se ipak svima prema shvaćanju njegove naravi. Premda se čitav ulijeva, i čitav je, kažem, prisutan, ne ipak svugdje potpuno (*totaliter*), nigdje ne sjaji potpuno; naime nijedna pojedinačna narav ne može iznijeti samog, jer ne dopušta jednakost.

XX. Kao što, kad bacimo kamen u vodu, prvo uistinu vidimo u njoj točkasti učinak, iz kojeg se odmah stvara krug, koji naskoro pobuđuje sljedeći krug iz kojeg uzastopno nastaju sljedeći i sljedeći; tako Pitagorejci misle o pojedinačnoj punini da je doduše prvi i najbliži onaj krug središtu najsličniji i najjedinstveniji od sviju uzastopno nastalih krugova, jer oko kruga prvog razuma je krug univerzalnog duha ili duše svijeta, oko njega je, kako kažu platoničari, krug prirode, koji slijedi krug stvari, sve do praznine prema tom načinu napredovanja.

XXI. Treba promisliti kako se, ako se razum naziva i jest prva pojedinačna narav, njegova pojedinačnost razlikuje od očinske pojedinačnosti prema imenovanim teozozima. A ovaj se stoga naziva nedjeljivim, jer je svugdje čitav; onaj pak, jer je od svega odriješen, dakako kažem apsolutan, da se ne shvati da je odsutan, već radije da je od sviju prisutnji na osobit način.

XXII. Krenimo ovim redom u njegovom spoznavanju, da zamislimo oca kao svjetlo, um-sina ili razum kao sunce, odvojene inteligencije kao svjetlenine koje dobivaju svjetlo od sunca, ljudski razum kao mjesec dijelom osvjetljen onim svjetlom dijelom zamačen tvarnim stanjem, tjelesnu narav osjetnim kvalitetama obdarenu kao mrko tijelo (*coloratum*), tvar kao sjenu.

XXIII. Zamislimo prvi um roditeljem svjetla, prvi razum izvorom ideja i idejom ideja, inteligencije zrcalima, vrste tragovima ideja u prirodi, a pojmove onih vrsta u našem razumu sjenom ideja.

XXIV. Zamisli trijadu, koja je u izreci i naznaci u onom što se kaže, „otac je um koji je govoreći proizveo sina ili riječ, i po izgovorenoj riječi sve je proizvedeno”; jer ona riječ nije samo supstancija, već supstancija supstancija, u kojoj je učinkovitost proizvođećeg, očuvanja i obnove svijeta. Tako se dakle odnosi prvi razum prema apsolutnom umu, kao riječ prema govorniku od kojeg proishodi, i shvaća se da ima srednji bitak između svega proizvedenog i iznad svega onoga i između prvog tvorca, kažem tvorca s obzirom na riječ, što je tvorac katkad je pod vidom svega, mada se dvoznačno (*aequivoce*) kaže da je riječ izvršenja u ovom i u onima.

XXV. Razum nazivamo središtem drugog svijeta, a prvi svijet idealnim praocrtom (*archetypus*), svugdje čitavim i svugdje središtem na čitavoj kugli.

XXVI. U njemu je moguće pojmiti dvostruko djelovanje: jedno kao povratno, drugo kao izravno; prvo kojim sam u sebe izlazi, drugo kojim kao napredujući izlazi u sve ostalo; zaista čiju sličnost i u našem razumu i duši vidimo, u kojoj razlikujemo unutarnje i ujedno nadilazno djelovanje.

XXVII. Tvorac (*faber*) svijeta je shvaćen kao djelatnik iznutra i tvoritelj, i graditelj koji gradi i razgrađuje.

XXVIII. Čini se da djeluje bez sljednosti (*successione*) i raščlanjivanja (*discursu*), jer istovremeno sve čini i sve ima, i ne poima argumentirajući ili raščlanjujući i prikazuje sebe, premda u nekima pobuđuje poimanje i raspravljanje.

XXIX. Ova je razumska moć svima usađena i stoga najdostavnije djelatno načelo spoznaje, ispred čijeg svjetla nema ništa što bi se moglo sakriti; ipak neka imaju umjesto razloga razložnost (*ratiocinium*) imaginaciju, nešto ima više zatamnjen osjet, a u nekima se i to uistinu skriva; a ta (bića) uistinu, kad bi bila kao prosjajno tijelo (*pellucidum corpus*) razasuta, bila bi (su)dionici-ma svjetla; tako je sunce jednako prisutno na cijeloj polukugli, a svjetlo se jednako prosipa svima i u svemu ostaje usađeno (*insinuata*), ali se ne odbija jednako od svega i ne odsajuje (*reclarescit*). Tako neki drže da je razum razliven na sve a ne samo na zvijeri i biljke, već i na kamenja i kako se čini na najnesavršenija tijela, ali se u nekima skriva, a u nekima se očituje, u jednima uistinu po jednom, u drugima uistinu po drugim razlozima, ovdje uistinu više, ondje uistinu manje.

XXX. Treba reći da je svugdje savršeno i po moći čitave kugle, jer je svugdje čitav, nedjeljiv nigdje odsutan niti nedostatan, već, kako je rečeno, po razlikama očitosti i prevare (*sublitescentiae*) po sve drugim i drugim razlikama stvari, drugačije i drugačije.

Svjetlo ili duša svemira

Kao što iz središta punine izlazi svjetlo, iz svjetla sjaj, tako je iz uma proizišao razum, iz razuma proizlazi neko čuvstvo ili ljubav; um je iznad svega, razum sve vidi i razdjeljuje, ljubav sve tvori i upravlja; um, dok sebe promišlja na neki način, shvaća svoju sličnost, koja je riječ što objavljuje svoje počelo i objelodanjuje, a iz tog odnosa i poimanja izlazi ljubav njegove ljepote; zatim za uspostavljanje drugog svijeta prvi razum poima svoju ideju i u toj jednostavnoj vrsti ideje svjetova, čijom vrstom naslađen kao da potaknut nekakvom toplinom proizvodi duh, koji proizlazi od nje-

ga kao sjaj iz svjetla. Uistinu taj sjaj ispunjava svjetove, u sve se čitav razlijeva i kao razum poima sve u svemu, tako sam osjeća sve u svemu, sve u svemu radi, stoga se naziva duša svijeta i duh svjetova, kojeg uostalom nelikovno opišimo pomoću trideset stanja:

I. Zamislimo osnovu, koja proizlazi od nerazdjeljivog i u najšire se širi i povećava, ne kao oblak koji što se više povećava, tim se više tanji i nestaje, već svugdje čitavu i po svakovrsnoj moći stalnu i samostojnu.

II. Kako je otac kao središte, razum kao krug oko tog središta, tako je duh i duša svijeta kao trostruki krug; prvi od njih platoničari nazivaju životom, drugi osjetnošću, treći gibanjem svjetova.

III. Treba vjerovati da sam čini sve u svemu bez napora, jer je duh (*spiritus*) svijeta i pokretač svega, komu se drugi pokretač ne može suprotstaviti, jer izvan njega nema drugog pokretača; naime pokretači rade, koji imaju nešto izvan sebe, što može propasti.

IV. Posvud počima, djeluje i usavršava ne napredujućim i kao mjesnim gibanjem, već prisutnim i prisnim bitkom stvarajući uvjet za slijed stvari.

V. Svugdje ima sve, može sve, pozna sve, jer je bremenit svim vrstama, ali ne iznalazi svugdje svaku tvar i bilo koji subjekt, jer nije svugdje toliko obuhvaćanje (*comprehensio*) tmine kolika je posvuda moć svjetla.

VI. Bez razglabanja i razdvajanja duha (*sine discursu et animi distractione*) i dokazivanja ili savjetovanja sve čini, kako treba biti svugdje; zaista kao izvrsni kitaráč djeluje uz neznatan ili nikakav savjet, što manje iskusan uz mnogo razmišljanje ne učini, tako onaj najizvrsniji vječni tvorac jednostavnim pogledom bez ikoje namjerne pozornosti čini.

VII. Tko god radi iz ljubavi, radi i s ljubavlju; dakako jer se sviđa sebi u vrsti učinaka, za čije napredovanje pokreće sebe.

VIII. Njegovo djelovanje ne ovisi o vremenu, o slučaju i o sreći, već o njemu ovisi vrijeme, i na izvjesan način (sve) što god se nama čini da je slučajno i nenadano.

IX. Zamisli neograničenu crtu koja se sastoji u točki i krugu prema gore rečenom, i pojmi da nema kraja njenog djelovanja, jer budući da je narav i moć neograničena, voli beskonačno; stoga je dobro rekao Empedoklo da božanski razum uvijek razdvaja, da nikada neće biti da je sam bio razdvojen.

X. Predoči si sferu koja sva teži k onim nižim stvarima, koje oživljava, a sva nalazi u gornjem svijetu, iz kojeg proizlazi, kao što je i sjaj zraka tako čitav razliven u ovu polukuglu i da je čitavom supstancijom u suncu, od kojeg proizlazi, temeljito učvršćen.

XI. Shvati da je duša u tijelu, stoga jer se izvršava njeno vanjsko djelovanje u tijelu, inače uistinu radije treba reći da je tijelo u duši, da je duša u razumu, da je razum u umu, nego obratno; jer je istinitije (reći) da su započetnine (*principiata*) u počelu nego počelo u njima.

XII. Zamisli da je njezin silazak ujedno i uspon kao u kotača, čiji su neki dijelovi potisnuti, a da se drugi nužno dižu; i zamislimo da je mir u nedjeljivom središtu kotača, ako bi bio apsolutno nedjeljiv, ili da je istovremeno uzlazeći i silazeći, ako bi prvo bio nedjeljiv. Takva je duša, koja istovremeno silazi k nižemu koje oživljava, i uspinje se k višem koje promatra; i istovremeno s istog razloga shvaća se kao protegnuta u mnoštvu i veličini onih kojima se pripćuje, i nedjeljiva i istinitije na neki način čitava u onom od čega proishodi.

XIII. Tako duh i duša svijeta sve prožima i u svemu je a da se ni s čim ne miješa, ne prelazi ni u čiju supstanciju, niti pretvara ičiju supstanciju u sebe samu, kako je očito u svjetlu i sjaju rasutom po zraku, da sam ne prima nijednu kvalitetu.

XIV. Taj sjaj božanstva nepropadljiv je i potpun, kao njegova neprestano ista osnova, i neprestano isto središte punine; naime

dok postoji individualna bit, postoji njena moć, uspostavlja se njezina snaga.

XV. Djeluje u sebi samom proizvođači sve; a izvan sebe nema ništa; u sebi samom je punina i sam je u punini, mada na drugi način: kao što je na jedan način kuća u temeljima a na drugi način temelj u kući, tako nije na isti način sjajnost u suncu i sunce u sjajnosti.

XVI. Supstancija je djeljiva i nedjeljiva u svemu, kao što shvaćamo da je duša u našem tijelu po nedjeljivoj biti uistinu posvuda čitava, a po činima uistinu i djelovanjima operativna, zaista je na jedan način u jednom, na drugi u drugom; stoga je svugdje isti, ali ne služi po njemu isti duh.

XVII. Lako dopuštamo da je duša svemira po supstanciji umnoživa, dok kažemo da je nedjeljiva, kao jedan glas što se čuje na neizbrojivo mjesta nedjeljiv, može uistinu biti umnoživ po subjektima slušanja i mjestima odbijanja zraka, dok se čuje svugdje čitav, i nigdje podijeljen.

XVIII. Tako onaj sjaj prelazi i razliven je u svaku supstanciju, tako da ga ne podržava tijelo, već da sam podržava posvuda svemir.

XIX. Tako neka se shvati kao pojedinačno da je isti kao i sveopće; naime formalno je sveopći, a bitno i unutrašnje načelo svugdje učinkovito, kao što jedan nedjeljivi glas dok se čuje svugdje u svemiru čitav, ipak ne gubi svoju nedjeljivost (posebičnost), već radije potvrđuje i dokazuje, kao što i isti lik, vidljiv bezbrojnim očima radi umnožavanja videćih subjekata premda je u svima informativan, ipak je on formalno uistinu nepodijeljen i jedinstven u sebi samom. Isto tako isti lik tako je u svim očima i posvuda, da ako bi bile svugdje oči, bio bi od svijeta i odijeljen.

XX. Zbog toga što u nekim (bićima) nema nikakva traga duše, nikakva znaka života, ne smijemo vjerovati da je odatle duša odsutna, već radije da se na istom mjestu skriva gdje se ponekad mora očitovati (*explicare*). Kao što se u ljudskom tijelu, mada je čitava duša u cijelome i u bilo kojem dijelu tijela, ipak ne očituje

svugdje čitava, već kaže da je negdje životinjski, negdje razumski, negdje životno, negdje po nižim razumima, jer je ipak cijelo obdareno razumnom dušom i sadrži samu čitavu. Tako i duša svijeta i duh svemira, dok je na isti način istom snagom i cjelovitošću biti u svemu i svugdje, ipak za red svemira i dijelova kako prvotnih tako i drugotnih ovdje uistinu razumnost, osjet i rast, tamo uistinu osjet i rast, drugdje samo rast, drugdje samo sastavljenost, drugdje nesavršenu mješavinu, drugdje opet jednostavnije počelo miješanja pokazuje. Niti se treba ovdje činiti čudnim, kako kaže Platon, što se svemir, roditelj i proizvođač životinja i iz čijih se izlučevina rađaju savršene životinje, čiju vrstu i oblik one proizvode i sam drži obdarenim dušom; dakle nije samo životinja, već prva životinja jednorodeno prvog razuma i roditelj sveukupnosti.

XXI. Tako se ovo univerzalno živo biće svodi na jedno idealno počelo, kako i pojedinačne životinje; naime od iste ideje shvaćaju da je duša svijeta i duša ostalih. Otud platoničari ne vjeruju da je duša pojedinačnih životinja dio duše univerzuma, jer je nedjeljiva; a mi glede te stvari ovo ostavimo u sumnji, mada više naginjemo prema ovoj nego onoj strani.

XXII. Budući da je tvar uzrok mnoštvenosti i podjele, a oblik jedinstva, kažemo da je sjaj božanstva duh po sebi jedan i da čini jedno (a od jednoga po čemu jedno ne proizvodi osim jedno), ipak jer jest, djeluje u protežnom i tvarnom svemiru u kojem se doista, budući da se zbog primanja podjele i raspoređivanja tvari u dijelove događa mnoštvo, tako da iz one duše za koju se činilo da je u cijelom cijela i u jednome jedna, kad je već tijelo raspršeno u mnoge dijelove i umnoženo u različite brojčane hipostaze, bivaju mnoge duše, kao što su mnogi podmeci (*subiecta*), i da (one) proizvode toliko živih bića ili isto toliko dušom obdarenih tijela, premda duša ne otkriva posvuda lik i svoje moći, iz čega neki prosuđuju da su neka (bića) bez duše. Što je gotovo tako, kao što, ako bi bilo jedno sunce i jedno neprekinuto zrcalo, bilo bi moguće da se jedno sunce u njemu čitavom promatra; a ako bi se dogodilo da se ono zrcalo razbije i umnoži u nebrojeno komadića, vidjet ćemo da je u svim komadićima predstavljena čitava i cjelovita slika sunca a u nekim komadićima bilo radi neznatnosti bilo zbog nerasporedenosti nešto zbrkano ili gotovo ništa od onog općeg li-

ka neće se pokazati, i premda ništa manje prisutno, ipak (ostat će) nepredloženo (nenasićeno). Tako kao što su umnoženi podmeci (*supposita*) duša životinja u jednom razbijenom zrcalu radi umnoženja dijelova, ako bi se opet dogodilo da se svi dijelovi saberu u jednu cjelinu, bit će jedno zrcalo, jedan oblik, jedna duša, kao ako bi se sakupili svi izvori, rijeke, jezera i mora u jedan ocean, bit će jedna Amfitrita.

XXIII. Treba shvatiti da ovaj univerzalni duh koji kao razum iz nutrine sve shvaća, tako iz nutrine nastoji oko svega, da vrste i redove sviju stvari, pokrete sfera i promjene kao zapisane ima u sebi samom, koje zaista istovremeno povezuje, ipak zajedno ne izlaže, kao što pojam stvari ne obuhvaća djelovanje oslobođeno promjene.

XXIV. Treba zamisliti da je ovaj prvi pokretač nepokrenut; naime razum ima pojam, um plodnost, duh pak djelovanje. Ovaj, dakle koji je u sebi nepokrenut daje da se sve pokreće. Stoga s pravom kažu pitagorejci: „Duh hrani iznutra”.

XXV. Treba si ga predstaviti kao prvog i općeg oblikovatelja svega, dapače kao sami oblik oblika koji raspoređuje i usmjerava i izvršava čin svake pojedine stvari.

XXVI. Sam je priređivač, raspolagatelj i pokretač stvari; ne pridolazi stvari samo kao oblik već kao lijepo u stvari potiče težnju.

XXVII. Sve što radi prema sebi samom raspoređuje, a sebe prema božanskom umu i razumu; iz čega se čini da na sve stvari djeluje kao onaj koji nadahnjuje, i ispunjava i koji sve prema sebi samom upravlja kao onaj koji privlači i okuplja.

XXVIII. Sam je sveza sviju stvari, radi čega se naziva demonom i blizancem Kupidonom; naime po razumu stvari imaju vlastiti oblik i vrstu, po ljubavi imaju vezu, jedinstvo i red, koja čini da suprotno bude jedno, različito jedinstvo, a sve sveukupno.

XXIX. Kažemo da je žarki oganj jer se pripisuje Kupidonu veza ili povežica kojom veže, i oganj ili žar kojim prema vezi po-

kreće; da se naznači da se po toj ljubavi vrste rado spajaju i u spajanju, združivanju stječu.

XXX. Naziva se i označuje se umjetnošću umjetnosti; sam je naime ili priroda koja oblikuje, ili sama supstancija prirode, i prvo je umijeće, po kojem svi umjetnici imaju ispravan pojam onoga što se može činiti, dapače je sam ispravan pojam onoga što se može činiti, uistinu ne pripadak, već supstancija, najprije uistinu onih što djeluju (čine), a potom onoga što valja činiti.

Rječnik važnijih termina

<i>a se</i>	od sebe
<i>abyssus</i>	ponor
<i>accidens</i>	pripadak, akcident
<i>agens</i>	djelatnik
<i>agitor</i>	pokretač
<i>alteritas</i>	drugotnost
<i>anima</i>	duša
<i>animus</i>	duh
<i>apsolutus</i>	odjelit
<i>archetypus</i>	praocrt
<i>ars</i>	umijeće
<i>claritas</i>	jasnoća
<i>contraria entia</i>	suprotna bića
<i>contrarietas</i>	suprotnost
<i>corpus tralucidum</i>	prosjajno tijelo
<i>definibilitas</i>	ograničenost
<i>definitio</i>	ograničavanje, ograničenje
<i>delectatio</i>	naslada
<i>differentia</i>	razlika
<i>dispositor</i>	raspolagatelj
<i>distinctio</i>	razlikovanje
<i>diversitas</i>	opreka
<i>eminentia</i>	izvrsnoća
<i>ens</i>	biće
<i>esse</i>	bitak, biti
<i>essentia</i>	bit
<i>ex se</i>	iz sebe
<i>faber</i>	tvorac
<i>fabrefaciens</i>	tvoritelj
<i>figura</i>	lik
<i>finis</i>	cilj, konac
<i>forma</i>	oblik
<i>formabilis</i>	uobličljivo
<i>formator</i>	oblikovatelj

<i>genus</i>	rod
<i>globus</i>	kruglja
<i>ignis</i>	oganj
<i>in seu</i>	u sebi
<i>inane</i>	praznina
<i>incircumscribibilis</i>	neopisljiv
<i>infinite</i>	neizmjerljivo
<i>infinitus</i>	beskonačan, neograničen
<i>innominabilis</i>	neimenljiv
<i>intellectus</i>	razum
<i>intelligibilia</i>	razumljive
<i>lumen</i>	svjetlost
<i>luminaria</i>	svjetlenine
<i>lux</i>	svjetlo
<i>materia</i>	tvar
<i>maximitas</i>	velikoća
<i>medium</i>	središte
<i>mens</i>	um
<i>motor</i>	pokretač
<i>motus</i>	gibanje
<i>natura</i>	narav
<i>natura</i>	priroda
<i>natura tralucida</i>	prosjajna narav
<i>operari</i>	djelovati
<i>operatio</i>	radnja
<i>oppositio</i>	oprečnost
<i>participium</i>	dioništvo
<i>plenitudo</i>	punina
<i>posse</i>	moći
<i>potentia</i>	moć
<i>praepparator</i>	priređivač
<i>principiata</i>	započetnina
<i>profundus</i>	dubok

<i>quidditas</i>	štostvo
<i>ratio</i>	razlog
<i>species</i> <i>spiritus</i> <i>substantia</i>	prilika, vrsta, predodžba duh supstancija
<i>terminus</i> <i>typus</i>	granica, kraj, međnik oris
<i>unitas</i> <i>universalis</i>	jedinstvo općeni, opći, sveopći
<i>voluntas</i>	volja

Večera na Pepelnicu
Izvornik: Giordano Bruno, *La cena delle ceneri descritta in cinque dialoghi*. U: *Opere italiane*, sv. I. *Dialoghi metafisici* (2. izdanje)
Ed. Laterza, Bari, 1925.

Prijevod: Željka Novak
Stručna redakтура: Erna Banić-Pajnić

Prvi dijalog

Prošlih dana došla su k Nolancu dvojica, koje je poslao jedan kraljev štitonoša, da bi mu rekla koliko on čezne za razgovorom s njim, a iz kojeg bi mogao shvatiti njegovog Kopernika i ostale paradokse njegove nove filozofije. Nolanac je na to odgovorio da on ne gleda ni očima Kopernika, ni Ptolemeja, već svojim vlastitim glede prosuđivanja i određivanja; iako, što se tiče promatranja, on cijeni da duguje mnogo i njima i drugim brižnim matematičarima koji su tijekom vremena postupno pridonosili svjetlost svjetlosti i time postavili dostatna načela zahvaljujući kojima smo došli do takve prosudbe do koje bi se moglo doći samo nakon mnogih dugotrajnih proučavanja. Još napominjem da su oni dosta slični onim tumačima koji prevode s jednog jezika na drugi, ali onda postoje i oni drugi koji ulaze u dubinu osjećaja, a ne oni sami. Podsjećaju nas na one neprosvijećene ljude koji izvješćuju o osjećajima i obliku jednog sukoba nekom odsutnom kapetanu, a oni sami ne razumiju poduhvat, razloge i umijeće pobjede, već samo onaj tko imade iskustvo i mogućnost najbolje prosudbe i iskustvo u vojnoj vještini. Tako je Tebanki Manti, koja je vidjela, ali nije razumijevala, Tirezije, slijep, ali božanski tumač, kazivao:

Slijepcu osta velik dio istine
No poći ću tamo kud zove me zavičaj,
kud Feb me zove...
Ti, o kćeri, vodi oca svoga vida lišena
I pokaži mu znamenja jasna proročanskog
svetišta.

Slično tomu, što bismo mogli prosuditi, ako su mnoge različite provjere pojavnosti viših tijela ili njima bliskih ostale neproverene i nepredočene očima i razumu? Zacijelo ništa. Ipak, nakon

što smo zahvalili bogovima, darovateljima poklona i pošto smo uzveličali učenje tih plemenitih duhova, priznajmo sasvim iskreno da dobro moramo otvoriti oči nad onim što su oni promatrali i zapažali i ne složiti se s onim što su oni zamišljali, podrazumijevali i određivali.

Smit: Molim vas, objasnite mi koje je vaše mišljenje o Koperniku?

Teofil: To je bio čovjek ozbiljan i misaon, prodornog i zrelog uma, čovjek koji nije manji ni od jednog astronoma prije njega, osim po stupnju nasljeđa i vremena, čovjek koji se po prirodnom prosuđivanju pokazao nadmoćniji od Ptolemeja, Hiparha, Eudoksa i tolikih drugih nastavljača njihovih djela. Do toga je došao oslobađajući se nekih krivih pretpostavki opće i popularne filozofije, ne želim reći sljepoće. On se, međutim, nije od njih dovoljno udaljio jer on koji je bio učeniji u matematici no u prirodnim znanostima nije uspio produbiti i prodrijeti toliko da bi mogao odstraniti korijene nepodesnih i potpuno neosnovanih načela, riješiti savršeno sve oprečne poteškoće, te sebe i druge osloboditi tolikih beskorisnih istraživanja i promišljanja da bi se usmjerio na postojane i sigurne stvari. Uza sve to tko će u potpunosti moći nahvaliti plemenitost tog Nijemca koji se nije osvrtao na glupo mnoštvo i tako ostao postojan u svom uvjerenju protiv bujice neprijateljskih predrasuda. Mada lišen pouzdanih objašnjenja, on je iz ruku antike preuzeo koliko je mogao one prezrene i zarđale odlomke, ponovno ih uglašavajući, skupio i objedinio ih unatoč svom više matematičkom no fizikalnom pristupu te time doveo do toga da dotada smiješna, prezrena i omalovažavana teorija, postane cijenjena, uvažavana i vjerodostojnija od one oprečne, a sigurno podesnija glede teoretskog razmatranja i proračunavanja. Tako je taj Nijemac, usprkos tomu što nije imao dostatne načine kojima bi ne samo odolio već mogao i pobijediti, savladati i uništiti lažnost, ipak utvrdio put u svojoj duši da otvoreno prizna kako se na kraju mora nužno zaključiti da se ova Zemlja kreće u odnosu na svemir, a ne da se sav onaj bezbroj tijela, sjajnijih i većih, okreće oko nje. Tko će, dakle, biti tako neuljudan i neučtiv prema njegovoj učenosti i zaboraviti to što je učinio taj čovjek, kojega su bogovi izabrali da bude kao zora što će prethoditi suncu istinske antičke filozofije zakopane tijekom tolikih stoljeća u mračnom podzemlju slijepog, opakog, drskog i zavidnog neznanja te ga staviti u red s prostim mnoštvom koje brblja, povodi se i trči

više za onim što čuje o jednom surovom i nedostojnom vjerovanju umjesto da ga ubroji među one koji su se s blistavim umom uspjeli uspraviti i uzdići se vjerno praćeni okom božanskog razumijevanja?

A sada, što da kažem o Nolanu? Možda mi ne priliči da ga hvalim, budući da sam mu blizak koliko i sebi samom?

[...]

Nolanac je oslobodio ljudski duh i spoznaju koja je dotada bila zatočena u umjetnom zatvoru uzburkanog zraka, da bi objasnio sasvim oprečne učinke, odakle je s mukom, kao kroz nekoliko otvora, imao mogućnost promatrati najudaljenije zvijezde, a krila su mu bila potkresana da ne bi poletio i tako skinuo koprenu s tih oblaka i vidio ono što se stvarno tamo nalazi i oslobodio se od himera onih koji su, nakon što su izašli iz blata i pećina Zemlje, poput Merkura i Apolona sišlih s neba, raznolikim prijevarama i porocima ispunili cijeli svijet beskonačnim ludostima, okrutnostima i porocima, kao da su to uzvišene vrline, božanstva i discipline, prigušivši onu svjetlost koja je činila božanskim i herojskim duše naših antičkih otaca, odobravajući i potvrđujući maglovite tmine sofista i magaraca.

Zbog toga, već toliko dugo vremena podjarmljen ljudski um, koji se nekada u svojim svijetlim trenucima sažalijevao nad svojim tako niskim položajem, božanskom i promislenom duhu koji mu je šaptao u unutarnje uho se obraćao ovim riječima:

Tko li će se, gospo, popeti za me na nebo,
s njega da mi vrati izgubljeni razum moj?

Evo sad onog koji je prešao preko prostranstava, prodro u nebo, nadišao zvijezde, prekoračio granice svijeta, učinio da nestanu fantastične zidine prvih, osmih, devetih, desetih i ostalih sfera i svih drugih koje bi se ovima mogle dodati uz pomoć ispraznih matematičara i onih slijepih neprosvijećenih filozofa. Tako je, rukovodeći se smislom i razboritošću, jedino ključem vrlo marljivog ispitivanja otvorio one ograde istine koje je jedino uz našu pomoć mogao otvoriti, skinuo s prirode one velove, dao krticama i slijepcima da progledaju, onima koji nisu mogli uputiti pogled ni gledati se u svim zrcalima koja su se nudila na sve strane, razveo jezik nijemima, koji nisu znali niti su se usuđivali objašnjati

vati svoje osjećaje, uspravio hrome koji nisu željeli duhovni bolji-tak i učinio ih prisutnim na Suncu, Mjesecu i ostalim zvijezdama, pokazao im kako su slična ili različita, bolja ili gora ona tijela koja vidimo u daljini od onih tijela koja su nam bliska. Otvorio nam je oči da vidimo tu božicu, tu našu majku koja nas na svojim prsima nosi i hrani i nakon što nas je iznjedrila ponovno nas prima u svoje krilo i (naučio nas) da o njoj ne mislimo kao da je bez duše i života poput taloga među tjelesnim bićima. Na taj način saznajemo da, ako bismo se mi nalazili na Mjesecu ili na drugom zvijezdama, ne bismo bili na nekom jako drugačijem mjestu ili možda gorem (od našeg) te o tome kako druga tijela mogu biti tako dobra i čak bolja, bilo zbog sebe samih ili pak zbog većeg blaženstva živih bića koja ih nastanjuju.

Tako upoznajemo mnoge zvijezde i nebeska tijela, tolika božanstva kojih ima stotine i tisuće, koja sudjeluju u službi i promišljanju prvog univerzalnog, beskrajnog i vječnog – prvog stvoritelja. Naš um nije više zatočen porijeklom fantastičnih pokretača, osmero, devetero ili desetero njih.

Saznajemo da ima samo jedno nebo, jedan beskrajni veliki nebeski prostor gdje ova veličanstvena svjetla održavaju vlastite udaljenosti da bi mogla sudjelovati u neprekidnom življenju. Ta plamteća tijela poslanici su koji navješćuju slavu i veličanstvenost Boga. Tako smo potaknuti da otkrijemo beskonačni učinak beskonačnog uzroka, istinit i živi trag beskrajne snage i imamo učenje koja nas upozorava da ne tražimo božanstvo izvan nas ako ga imamo blizu, tj. u nama, a isto tako ni obitavaoci drugih svjetova ne trebaju ga tražiti kod nas jer ga imaju kod sebe i u sebi i Mjesec nije nama nebo više no što smo mi njemu.

Treći dijalog

O drugoj Nundinijevoj tvrdnji

Smit: Što je doktor Nundinije dodao?

Teofil: Želim vam, reče na latinskom, razjasniti ono što smo mi kazali da je za vjerovati, da Kopernik nije bio mišljenja da se Zemlja okreće jer je to neprilična i nemoguća stvar, ali da joj je pripisao kretanje radije negoli osmom nebu radi lakšeg računanja.

Nolanac reče da, ako je Kopernik samo zbog tog razloga tvrdio da se Zemlja kreće, a ne još i zbog onog drugog, onda je malo od toga shvatio i svakako ne dovoljno. No, sigurno je da je on to rekao na način kako je mislio i svom svojom snagom i potvrdio.

Smit: Želite tvrditi da su oni tek ovlaš izricali sudove o Koperniku, a da to nisu mogli zaključiti iz njegove tvrdnje?

Teofil: Znajte da je ta izjava potekla od doktora Torquata koji je od cijelog Kopernika (mada ga je on, kako pretpostavljam, cijelog prelistao) zapamtio samo ime autora, knjige, izdavača, mjesto tiskanja, godinu, broj svezaka i stranica i, da ne bi ispao gramatička neznanica, proradio izvjesnu uvodnu poslanicu koju je dodao neki uobraženi magarac-neznanica. Taj ih je (hoteći se ispričati autoru, zaštititi ga ili dopustiti drugim magarcima da u samoj knjizi nađu svoju salatu i svoju krmu da ne bi ostali gladni) na ovaj način upozorio prije no što počnu čitati knjigu i razmatrati njen sadržaj: „Ne dvojim da se neki učeni (dobro kaže „neki”, među kojima može biti i on sam), nakon što se pronio glas o novim pretpostavkama ovog djela, po kojem se Zemlja okreće, a Sunce stoji čvrsto i nepomično usred svemira, osjećaju jako uvrijeđenima, cijeneći da je to načelo kojim se hoće unijeti zbrka u slobodna umijeća koja su tako dugo i tako dobro bila u redu. Ali ako žele bolje razmotriti stvar, pronaći će da taj autor ne zaslužuje takav prijekor jer je astronomima svojstveno da pažljivo i umješno bilježe sve u svezi s nebeskim kretanjima, a jer nisu u mogućnosti otkriti stvarne uzroke tih kretanja, dopušteno im je da ih zamišljaju i stvaraju (na njihovu mjestu) na načelima geometrije, pomoću kojih mogu izračunati koliko iz prošlosti toliko iz budućnosti. Zahvaljujući tome ne samo da nije nužno da pretpostavke budu istinite nego čak nije nužno ni da budu vjerodostojne. Na taj način treba procjenjivati hipoteze tog čovjeka, osim ako netko toliko ne poznaje optiku i geometriju pa vjeruje da je udaljenost od četrdeset i više stupnjeva koju Venera dobiva udaljavajući se od Sunca s jedne ili s druge strane prouzrokovana njenim kretanjem po epiciklu. A ako je to točno, tko je tako slijep i ne vidi da bi iz toga slijedilo nešto protivno svakom iskustvu, da bi naime promjer zvijezde izgledao četiri puta veći, a tijelo zvijezde više od šesnaest puta veće u perigeju kada je najbliža nego u apogeju kada je najudaljenija od nas. Ima i drugih pretpostavki ne manje neprihvatljivih od ove, ali ih nije potrebno navoditi.”

I zaključuje na kraju: „Uzmimo si dakle za pravo da posegnemo za blagom tih pretpostavki samo zbog začuđujuće lakoće i umješnosti računanja. Jer, ako netko ove prividne činjenice prihvati kao istinite, izaći će iz te tvrdnje luđi nego kad je u nju ušao.”

Pogledajte sad kakv lijepi vratar! Pomislite kako vam lijepo otvara vrata da bi vas uveo u jednu tako časnu spoznaju bez koje bi znanje računanja, mjerenja, geometrije i perspektive bilo samo gubljenje vremena oštroumnih luđaka.

Ocijenite sami kako on vjerno služi gospodararu kuće. Koperniku nije bilo dovoljno samo reći da se Zemlja kreće već je to potvrdio pismom Papi, u kojem kaže da su mišljenja filozofa dosta udaljena od rasprostranjenih mišljenja i nedostojna da bi ih itko slijedio, te zaslužuju da ih se izbjegava budući da nisu istinita i ispravna. S mnogo drugih jasnih znakova on podupire svoju presudbu bez obzira na to što se čini da on na neki način želi, po općem mišljenju koliko onih koji razumiju tu filozofiju toliko i onih koji su čisti matematičari, čak iako ne bude prihvaćena takva pretpostavka, da mu bude dana sloboda da pretpostavi kretanje Zemlje dajući još čvršće dokaze od onih iz antike koji su imali slobodu pronalaženja mnogo vrsta i modela krugova kako bi objasnili fenomene zvijezda. Iz tih se riječi ne bi moglo zaključiti da je Kopernik sumnjao u ono što je tako postojano propovijedao i što će i dokazati u svojoj prvoj knjizi na dovoljan način odgovarajući na neke tvrdnje onih koji su mislili drugačije. Na taj način je obavio posao ne samo kao matematičar koji pretpostavlja već kao fizičar koji dokazuje kretanje Zemlje.

Ali Nolanac je zasigurno imao malo pridodati onome što su Kopernik, Niceta Sirakuzanac pitagorejac, Filolaj, Heraklid iz Ponta, Ekfant pitagorejac, Plato u Timeju (mada stidljivo i nesigurno jer se uzdao više u vjeru nego u znanost), a božanski Kuzanski u svojoj drugoj knjizi *O učenom neznanju* i drugi kazali, poučavali i potvrđivali ranije, budući da je on smatrao da su to tuđa načela za koja ne misli da su autoritativna, već da su oštromna i razložna te ih je držao pouzdanim kao i svaki razlog koji može biti siguran.

Smit: To je dobro. Ali, molim vas, koji je to razlog naveo Kopernikovog uvodničara da mu se čini vjerodostojnijim (ako ne i istinitijim) da se veličina zvijezde Venere treba mijenjati ovisno o udaljenosti?

Teofil: Ne znam bi li taj luđak koji strahuje od Kopernikova učenja i marljivo radi da od njega neki polude mogao iz neke potrebe podastrijeti nešto neprimjerenije od onoga što je iznio tako svečano, držeći to dostatnim da bi dokazao da je to stvar jednog prevelikog neznanice u optici i geometriji.

Volio bih znati u kakvu se to geometriju i optiku razumije ta životinja koja i previše pokazuje svoje neznanje glede prave optike i geometrije, on i oni od kojih je učio.

Želio bih znati kako se iz veličine svjetlećih tijela može izračunati razlog njihove blizine i udaljenosti, i obrnuto, kako se razdaljina i blizina sličnih tijela može izračunati te koja je proporcionalna promjena veličina.

Želio bih znati po kojem načelu perspektive ili optike mi iz svake promjene promjera možemo definitivno zaključiti o pravoj razdaljini ili većoj ili manjoj razlici.

Želio bih spoznati griješimo li kad postavljamo ovaj zaključak: iz prividne veličine svjetlećeg tijela ne možemo izračunati njegovu pravu veličinu niti njegovu udaljenost jer kao što nije isti razlog za tamno i za sjajno tijelo, tako nije isti ni za manje svijetlo, svjetlije i jedno još svjetlije tijelo, iz čega možemo zaključiti o veličini i njihovoj pravoj udaljenosti.

Veličina ljudske glave ne vidi se na udaljenosti od dvije milje, ali svjetiljka mnogo manje veličine ili nešto slično plamičku vidjet će se bez mnogo razlike (ili čak i s njom) s udaljenosti od šezdeset milja, kao što se iz Otranta u Pugliji vide često svjetiljke u Valoni, iako ih razdvaja veliko područje Jonskog mora.

Svatko tko ima imalo razuma zna da bi se svjetlo svjetiljke s dvostruko jasnijim sjajem od one koje se sada vidi s udaljenosti od sedamdeset milja vidjelo, bez promjene veličine, na sto četrdeset milja udaljenosti, trostruko jače s dvjesto deset milja, četverostruko jače s dvjesto osamdeset milja. Isto tako, uvijek povećavajući veličinu proporcija i stupnjeva; jer se najčešće kako u svezi s kakvoćom i snagom svjetla tako i kolikoćom upaljenog tijela, običava održati omjer istog promjera i mase tijela.

Hoćete li dakle, mudri optičari i oštromni perspektivisti reći da, ako ja vidim jedno svjetlo udaljeno sto stadija, koje ima promjer od četiri prsta, da će to biti razlog da na udaljenosti od pedeset stadija mora imati promjer od osam prsta, na udaljenosti od dva deset i pet stadija šesnaest prsta, od dvanaest i pol stadija trideset i dva i tako dalje, dok se ne približi onoj veličini koju zamišljate?

Smit: Tako prema vašem kazivanju, mada je ono pogrešno, ipak se ne može geometrijskim razlozima opovrgnuti mišljenje Heraklita iz Efeza koji kaže da je Sunce onakve veličine kakvim se oku čini. Na to se nadovezuje Epikur, što proizlazi iz njegove *Poslanice Sofoklu* u jedanaestoj knjizi *O prirodi*, prema izvješću Diogena Laertija koji kaže da je po onom što on može prosuditi veličina Sunca, Mjeseca i ostalih zvijezda tolika kolika se ukazuje našim čulima. Zbog toga, kad bi oni zbog udaljenosti gubili veličinu, iz još više razloga gubili bi boju i sigurno, kaže on, isto trebamo suditi o tim svjetlima kao o onima koja su tu blizu nas.

Treća tvrdnja doktora Nundinija

Teofil: Nundinije onda reče da ne može biti vjerojatno da se Zemlja kreće, budući da je ona središnja točka svemira, koja mora biti nepokretna i nepromjenjiva osnova svakog kretanja. Nolanac je odgovorio da to isto može reći i onaj koji drži da je Sunce u središtu svemira i po tome i nepomično i fiksno, kako je mislio i Kopernik i mnogi drugi koji su svemiru pripisivali kružnu granicu tako da njihova tvrdnja (ako je tvrdnja) nije u opreci s tvrdnjama Nolanca koji drži da je svijet beskrajan i zbog toga u njemu nema ni jednog tijela kojem bi apsolutno odgovaralo biti u središtu ili na kraju ili negdje između tih dviju granica već zbog izvjesnih odnosa prema drugim tijelima i granicama.

Smit: Uzvišeno rečeno, zato jer kao što se ni jedno prirodno tijelo ne pokazuje apsolutno okruglo i zbog toga nema apsolutnog središta, tako je isto i s kretanjem koje mi opažamo čulima i fizički na prirodnim tijelima. Nema ni jednog od njih koje ne odstupa u velikoj mjeri od potpuno kružnog i pravilnog kretanja oko nekog središta. Morali bi se jako potruditi oni koji izmišljaju takve otpade i popune nejednakim putanjama, različite promjere i ostale meleme da bi izliječili prirodu do te mjere da je stave u službu majstora Aristotela ili nekog drugog i dok ne dokažu da je svako kretanje neprekidno i pravilno oko nekog središta.

Ali mi koji ne gledamo fantastične sjenke, već same stvari, mi koji vidimo jedno zračno tijelo, eterično, duhovno, tekuće, sposobno za kretanje i mirovanje, ogromno i beskrajno – što trebamo priznati jer (mu) ne vidimo nikakvog kraja ni osjetilima ni razumom, znamo sigurno da budući učinak i proizvod jednog beskraj-

nog uzroka i beskrajnog počela po svojoj tjelesnoj sposobnosti i načinu mora biti beskrajno beskonačan.

I siguran sam da ne samo Nundiniju već ni drugim učenim profesorima nije nikada bilo moguće pronaći neki vjerojatni razlog za postojanje granica tog tjelesnog svemira, a zbog toga ni utvrditi da je broj zvijezda konačan i, osim toga, utvrditi postojanje sredine i središnje točke istog.

Četvrta tvrdnja doktora Nundinija

Budući da je Nolanac usput kazao da postoje bezbrojne zemlje slične našoj, doktor Nundinije je kao vrsan polemičar, nemajući što dodati, počeo postavljati pitanja koja su bila izvan rasprave, a koja se odnose na pokretljivost ili nepokretljivost naše kugle zemaljske te počeo propitkivati o svojstvima drugih kugli, želeći znati od koje su materije ona tijela za koja se misli da su od pete esencije, jedne nepromjenjive materije čiji su najgušći dijelovi zvijezde.

Frula: Mada se ne razumijem u logiku, čini mi se da je ovo pitanje izvan rasprave.

Teofil: Nolanac mu iz uljudnosti ne htjede to predbacivati, ali nakon što mu je kazao da bi volio kad bi se Nundinije pridržavao glavnog predmeta ili pitao ono što je u svezi s tim, odgovori mu da druge kugle koje su zemlje nisu ni u čemu različite po svojoj prirodi, već samo po tome što su manje ili veće, kao što je slučaj kod ostalih vrsta životinja gdje zbog individualnih razlika dolazi do nejednakosti, ali on vjeruje da se ove kugle koje su kao Sunce plamene, razlikuju po svojoj prirodi kao toplo i hladno, svijetleći po sebi i svijetleći po drugome.

Smit: Zašto kaže da u to zasada vjeruje, a ne potvrđuje apsolutno.

Teofil: Bojao se da Nundinije ne odustane od tog pitanja koje je skoro postavio, zgrabio ga i na njega prionuo. Dopuštam da, budući da je Zemlja jedna životinja (un animale; živo biće) i prema tome jedno razjednačeno tijelo, ne smije biti smatrana hladnom po nekim najjisturenijim dijelovima koji su prozračeni, te da zbog drugih brojnijih i većih dijelova treba biti smatrana toplom i štoviše veoma toplom. Dopuštam također da bi, raspravljajući uz djelomično uvažavanje načela protivnika koji želi biti

cijenjen kao peripatetičar, a s druge strane polazeći od vlastitih načela koja nisu prihvaćena već dokazana, proizašlo da je Zemlja prema nekim usporedbama tako topla kao Sunce.

Smit: Kako to?

Teofil: Zato jer se, prema onom što smo kazali, (polazeći) od nestajanja tamnih i neprozirnih dijelova globusa i sjedinjavanja kristalinskih i sjajnih dijelova, dolazi uvijek do u sve udaljenije predjele gdje se svjetlost sve više i više širi. Ako je svjetlo uzrok topline (kao što uz Aristotela tvrde i mnogi drugi, smatrajući da su Mjesec i druge zvijezde po većem ili manjem sudjelovanju na svjetlu više ili manje tople; stoga kad se neke planete nazivaju hladnima, pod tim se misli na izvjesnu usporedbu i odnos), doći će se do toga da će Zemlja sa svojim zracima koje šalje u udaljene krajeve eterskog predjela prema snazi svoje svjetlosti prenijeti isto toliko toplotne snage.

Ali nama nije važno to što je neka stvar topla zato što je svijetla jer mi ovdje kraj sebe vidimo da mnoge stvari koje su svijetle nisu tople.

A sada da se vratimo Nundiniju, koji eto počinje pokazivati zube, širiti vilice, stiskati oči, nabirati obrve, širiti nozdrve, glasnati se poput kopuna da bi zbog smiješka prisutni ocijenili kako on to dobro shvaća, da je u pravu i da je onaj drugi kazivao smiješne stvari.

Frula: A da je istina, vidite po tome kako se on tome smijao?

Teofil: To se događa onom tko pred svinje baca slatkiše.

Upitan zašto se smije, on odgovori da je takav način govorenja i zamišljanja da postoje druge zemlje koje imaju ista svojstva i pripatke uzeto iz Lukijanove knjige *Istinita pričanja*.

Nolanac je odgovorio da ako je Lukijan, kad je govorio da je Mjesec jedna druga zemlja nastanjena i obrađena kao naša, rekao to zato da bi se narugao onim filozofima koji su tvrdili da postoje još mnoge zemlje (a posebice Mjesec čija je sličnost s ovom našom kuglom utoliko veća koliko je bliži nama), on nije bio u pravu, već je pokazao da je u općem neznanju i zaslijepljenosti. Jer ako bolje promotrimo, pronaći ćemo da su Zemlja i mnoga druga tijela koja zovemo zvijezdama glavni dijelovi svemira i da oni daju život i hranu bićima koja od njih uzimaju materiju i istima je vraćaju te na taj način imaju život u sebi, pomoću kojeg se s jednom urednom i prirodnom voljom iz unutaršnjeg načela pokreću prema stvarima po njima odgovarajućim prostorima. I nema drugih

vanjskih pokretača koji pokretanjem fantastičnih sfera prenose ta tijela kao da su ona u njih zakovana jer, kad bi to bilo istinito, kretanje bi bilo nametnuto i izvan prirode pokretnog tijela, pokretač bi bio nesavršen i kretanje i pokretač užurbani i teški, iz čega bi proizašle i mnoge druge dodatne smetnje.

Trebalo bi smatrati da kao što se muško kreće prema ženskom i žensko prema muškom, tako se svaka biljka i životinja više ili manje izraženo kreće prema svojem životnom početlu, kao k Suncu i drugim zvijezdama. Magnet se kreće prema željezu, slama prema hladu i konačno svaka stvar teži pronaći slično i bježi od oprečnog. Sve proizlazi iz dostatnog unutaršnjeg početla koje to potiče, a ne zbog vanjskog početla kako uvijek vidim da se događa onim stvarima koje su ili u pokretu ili izvan vlastite prirode. Kreću se, dakle, i Zemlja i druge zvijezde po vlastitim mjesnim razlikama unutaršnjeg početla, a to je njihova vlastita duša.

– Vjerujete li, reče Nundinije, da je ta duša osjetljiva?

– Ne samo osjetljiva, odgovori Nolanac, već i umna i ne samo umna kao naša već možda još i više. Na to je Nundinije zašutio i nije se nasmijao.

Prudencije: Čini mi se da Zemlja, budući da ima dušu, sigurno ne bi trebala biti zadovoljna kad joj se stvaraju te stijene i hridi na leđima, kao što i nama čini bol i neugodu kad nam se vadi zub ili se ranimo.

Teofil: Nundinije nije poput Prudencija da bi mogao procijeniti je li taj razlog vrijedan iznošenja, mada mu je to bilo potrebno. Budući da on nije tako nevješt filozof da ne bi znao da ako Zemlja ima osjećaje, to nije slično našima; ako ima meso, krv, kosti i vene, oni nisu slični našima, ako ima srce, ono nije slično našem, a tako i sa svim drugim dijelovima koji imaju sličnost s udovima drugih i drugih koje mi nazivamo životinjama, a koje se obično i smatraju samo životinjama. Nije Prudencije tako dobar obično i smatraju samo životinjama. Nije Prudencije tako dobar čovjek, a loš liječnik, a da ne bi znao kako u ogromnoj masi Zemlje one predstavljaju samo neosjetljive pojave koje su našoj slabosti tako primjetljive. A vjerujem sa shvaća da su isto onako kao i kod životinja, koje kao takve poznajemo, njihovi dijelovi u stalnoj mijeni i kretanju i imaju izvjesno dotjecanje i otjecanje, primajući neprekidno u sebe nešto izvana, a prema vani šaljući nešto unaturne, uslijed čega rastu nokti, pothranjuje se dlaka, vuna i kosa; zacjeljuje ljudska koža, a otvrdnjava životinjska. Tako Zem-

lja prima priljev i odljev dijelova zbog čega mnoge životinje koje mi takvima vidimo u tome očituju svoj život.

Kako svaka stvar sudjeluje u životu, više je nego vjerojatno da bezbrojna bića ne žive samo u nama već u svim složenim stvarima pa kad vidimo neku stvar za koju se kaže da umire, ona se u stvari mijenja i prekida onaj usputni sastav i složenost, ostavljajući za sobom nešto besmrtno, zatim ono što se naziva duhovno i ono što nazivamo tjelesno i materijalno, a što ćemo drugom prilikom pokazati.

[...]

Četvrti dijalog

Smit: Želite li da vam ja kažem uzrok?

Teofil: Recite samo.

Smit: To je zato što Sveto pismo (čiji se smisao treba veoma poštovati, kao nešto što potječe od viših i nepogrešivih inteligencija) na mnogim mjestima spominje i tvrdi suprotno.

Teofil: Sad, što se toga tiče, vjerujte mi, da su se Bogovi udostojili poučavati nas teoriji prirodnih stvari kao što su nam učinili uslugu predloživši nam primjenu moralnih stvari, ja bih radije pristao na vjerodostojnost njihovih otkrivanja nego da se i najmanje oslonim na sigurnost svojih rasuđivanja i vlastitih osjećaja.

Međutim, kao što svatko može veoma jasno uočiti, u božanskim knjigama u službi naše razboritosti ne razmatraju se dokazi i umovanja o prirodnim stvarima kao da se radi o filozofiji, već se iz milosti prema našoj pameti i osjećaju propisuje zakonima moralno djelovanje.

Božanski zakonodavac, imavši pred očima taj cilj, nije se više brinuo o tome da bi izrekao jednu istinu koja ne bi običnim ljudima bila ni od kakve koristi i koja ih ne bi mogla udaljiti od zla i privesti ih dobru, već potiče umne ljude na razmišljanje o tome, dok običnom puku govori primjereno njegovu načinu razumijevanja i govorenja da bi oni mogli shvatiti ono bitno.

Smit: Sigurno da je preporučljivo, kad netko želi stvarati povijest i donositi zakone, govoriti razumljivim jezikom, a ne biti potaknut nevažnim stvarima.

Bio bi lud povjesničar koji bi, izlažući svoje postavke, želio propisivati riječi koje se smatraju novima i želio preinačavati one

stare tako da bi čitalac bio više zaokupljen promatrajući ga i tumačeći ga kao gramatičara, umjesto da ga shvate kao povjesničara.

Još više bi to bio netko tko bi htio dati sveopćem puku zakon i način življenja rabeći nazive koje samo on i malobrojni razumiju i ako bi (to činio) želeći razmatrati i davati važnost stvarima koje nemaju veze s ciljem kojemu su usmjereni zakoni. Sigurno bi se činilo da on svoje učenje i ne usmjerava k općem i k mnoštvu, kojemu su oni i namijenjeni, već mudracima i plemenitim duhovima, a to su doista ljudi koji bi i bez zakona postupali pravilno.

Zbog toga je Al-Gazali, filozof, vrhovni prvosvećenik, muhamedanski teolog, kazao da svrha zakona nije u tome da traži istinu o stvarima i umovanjima, koliko u tome da otkriva vrijednost običaja, napredovanja civilizacije, sastanke i dogovore naroda, održavanje mira i razvoj država.

Mnogo puta, dakle, i u mnogim slučajevima glupo je i neuko prikazivati stvari prema istini umjesto prema prilici i primjerenosti. To je isto kao kada bi mudrac kazao: „Sunce se rađa i zalazi, i ide prema jugu i zaokreće prema sjeveru” ili da je rekao: „Zemlja se okreće k istoku i propušta Sunce koje zalazi i naginje se prema dvjema obratnicama, od Raka prema jugu i od jarca prema sjeveru”, zar bi se slušaoci zaustavili da razmotre: „Kako, ovaj reče da se Zemlja okreće? Kakve su to novosti?” Na kraju bi ga smatrali luđakom, a to bi ovaj doista i bio.

Međutim, da bi zadovoljio salijetanje nekog nestrpljivog i strogog rabina, želio bih znati može li se zahvaljujući Svetom pismu ono što govorim lako i potvrditi?

Teofil: Možda su ovi prečasni tako tumačili Mojsijeve riječi, da kad ovaj kaže da je Bog među ostalim zvijezdama stvorio i dvije zvijezde, Sunce i Mjesec, da to treba shvatiti u apsolutnom smislu i da sve ostale zvijezde treba smatrati manjima od Mjeseca ili prema općem osjećanju i uobičajenom načinu kazivanja.

Zar nisu tolike zvijezde veće od Mjeseca? Zar mogu biti veće od Sunca? Što nedostaje Zemlji da bi bila jedna od zvijezda ljepša i veća od Mjeseca, koja isto tako primajući u tijelo Oceana i u ostala mora Mediterana veličanstveni sjaj Sunca, može izgledati najsjajnije tijelo ostalim svjetovima koje zovemo zvijezde, baš kao što one izgledaju kao tolika trepteća lica?

Sigurno je da nećeš Zemlju nazivati velikom ili malom zvijezdom; kazivanja da su takvi Mjesec i Sunce u nekom smislu bila su dobra i istinita. On je morao biti razumljiv svojim govorom i općim osjećajima da ne bi bio luđak i glupan koji se koristi znanjem i znanošću.

Govoriti riječima istine tamo gdje to nije nužno i htjeti da običan puk i luckasto mnoštvo od kojih se očekuje djelovanje, ima posebno razumijevanje, bilo bi isto kao i željeti da ruka, koja nije prirodno stvorena da vidi i procjenjuje viđeno, nego da djeluje, bude oko. Tako on, mada razumije pravu prirodu duhovnih supstanci, zašto je o tome trebao govoriti ako ne zbog toga da neke od njih kad postanu glasnici budu naklonjene i na usluzi ljudima. Premda zna da Mjesec i ostale zvijezde, vidljive ili nevidljive, imaju sva svojstva našeg svijeta ili barem slična, čini li vam se da bi bila zadaća zakonodavca da se umiješa i da te brige udijeli narodima?

Što djelovanje naših zakona i vježbanje u vrlinama ima s tim? Gdje, dakle, božanski ljudi govore o prirodnim stvarima pretpostavljajući općeprihvaćeno shvaćanje, ne smiju (oni) služiti kao autoritet kad zборе o onom nevažnom i u čemu običan puk nema što rješavati. Tako i s oduševljenjem (zanosom) pjesnika koji nam s toliko uzvišene svjetlosti govore: neka se ne uzima kao metafora ono što kao takvo nije ni bilo rečeno i da se, nasuprot tome, ono što je bilo izrečeno po sličnosti uzme za istinito.

Ali nije svima dano da shvate razliku između metaforičkog i istinitog.

Ako, dakle, sada želimo svratiti pogled s razmatranja na jednu misaonu, prirodnu, moralnu i božansku knjigu, naći ćemo da je ta filozofija veoma cijenjena i krisna. Govorim o *Knjizi o Jobu*, koja je jedna od jedinstvenih knjiga što se može pročitati, puna svakog dobrog bogoštovlja, prirodnosti i moralnosti, puna neobično učenih razgovora, knjiga koju je Mojsije kao svetinju spojio s knjigama svojeg zakona. U njoj jedan od likova, želeći opisati zaštitničku moć Boga, kaže da on stvara mir među svojim odličnicima, tj. uzvišenim sinovima koji su zvijezde, bogovi među kojima su neki vatre, neki vode (kao što mi kažemo: druga sunca, druge zemlje). I oni se slažu, jer ma koliko bili suprotni, ipak jedan živi, hrani se i raste po drugome i ne miješaju se međusobno, već se kreću na izvjesnim udaljenostima jedni oko drugih.

Tako dolazi do podjele svemira na vatru i na vodu, koje su nosioci prva dva formalna i aktivna načela: hladnog i toplog. Ona tijela koja šire toplinu jesu sunca, koja su sama po sebi sjajna i topla. Ona tijela koja šire hladnoću zemlje su koje su, budući da su heterogena tijela, radije nazvana vodama i po njima se takva tijela mogu vidjeti te ih zbog toga opravdano nazivamo zamjetljivima; zamjetljivima, kažem, ne po sebi, već po svjetlosti Sunca koje se razlijeva po njihovoj površini. Mojsije se složio s tim učenjem, nazivajući nebeski svod zrakom u kojem se sva tijela održavaju i nalaze i čijim su prostorima (po)dijeljene donje vode, a to su one koje su na našoj kugli, od gornjih voda, onih s drugih kugli, gdje se također kaže da se dijele na jedne vode i druge vode.

Ako dobro promislite o mnogim redcima iz Svetog pisma, tamo su vode, ponori, zemlje i usijani plamenovi nazivani bogovima i pomoćnicima svevišnjega; tko ga je sprečavao da (tako) ne nazove i neutralna, nepromjenjiva tijela, pete esencije, najgušće dijelove sfere, dragulje, rubine i druge fantazije kojima bi se neuki puk mogao hraniti.

Smit: Mene veoma potiče autoritet te knjige o Jobu i Mojsiju i veoma lako se mogu zadržati na tim stvarnim osjećajima, više nego na onima apstraktnima i metaforičkima.

Međutim, neki papagajski ponavljači Aristotela, Platona i Averroesa, čija ih je filozofija potakla da budu teolozi, rekli su da su ta shvaćanja metaforička i tako, zahvaljujući njihovim metaforama, daju im značenje prema svojem nahodanju, radi revnosti prema filozofiji u kojoj su odgojeni.

Teofil: Koliko su dakle te metafore postojane, možete prosuditi po tome da je to isto Sveto pismo u rukama Židova, kršćana i muhamedanaca, tako različitih i oprečnih sekta kojima se potranjuju ostale mnogobrojne najprotivnije i najrazličitije sekte, a sve one znaju u njemu naći ono značenje koje im se sviđa i koje im više odgovara, ne samo različito već i sasvim oprečno. Tako iz jednog „da” čine „ne” i obrnuto, kao na primjer u nekim odlomcima gdje govore da Bog zbori s ironijom.

Smit: Ostavimo se toga da o tima sudimo. Siguran sam da njima nije važno je li to metafora ili nije; međutim, stoga mogu ostati lako u miru s našom filozofijom.

Teofil: Ne treba se bojati osude časnih duhova, istinski religioznih i prirodno časnih ljudi, prijatelja uljudnih razgovora i pravilnog učenja jer će oni nakon dobrog razmišljanja uvidjeti da ova

filozofija ne samo da je istinita već podupire religiju više no ijedna druga filozofija, kao što su one koje pretpostavljaju da je svijet ograničen, da su djelovanje i učinak božanske moći ograničeni, da inteligencijâ i umnih naravi ima samo osam ili deset, da je supstancija stvari propadljiva, da je duša smrtna i rastvorljivog prilagodavanja i sklada, da je izvršavanje Božje pravde nad ljudskim djelovanjem ništavno, da je spoznaja pojedinačnih stvari zanemarena zbog prvih i univerzalnih uzroka i još dosta drugih neprikladnosti koje kao lažne ne samo da gase svjetlo razuma već štoviše, kao nemarne i bezbožne, guše žar za plemenitim učincima.

Smit: Veoma sam zadovoljan što sam dobio taj podatak o Nolančevoj filozofiji.

[...]

Teofil: Ipak, da bi unijeli zaplet u raspravu, zamoliše Nolanca da objasni ono što je želio braniti da bi prije spomenuti doktor Torquato izložio svoje tvrdnje.

Nolanac je odgovorio da se on i previše izjasnio i to što su tvrdnje suparnika bile nedovoljne, to nije bilo zbog manjka materije, što može biti jasno i slijepcima.

Ipak mu je Nolanac ponovno potvrdio da je svemir beskonačan i da se sastoji od beskrajnog nebeskog predjela; to je uistinu jedno nebo koje se naziva prostorom ili okriljem u kojem su mnoge zvijezde smještene baš kao i Zemlja.

Tako su Mjesec i Sunce i ostala bezbrojna tijela u tom nebeskom predjelu u kojemu je, vidimo, i Zemlja i ne može se vjerovati u postojanje drugog nebeskog svoda, drugog temelja ni osnove na koje bi se oslanjale te velike životinje koje sudjeluju u izgradnji svijeta, stvarnog nosioca i beskrajne materije beskonačne moći koje nam pomažu shvatiti kako razum i dobro usmjereni razgovori tako i božanska otkrivenja koja govore da nema broja službenika Svevišnjega kojemu pomažu tisuće tisuća, a deseci stotina tisuća opslužuju ga. To su ta velika bića od kojih mnoga, sa svojim jasnim svjetlom koje se širi iz njihovih tijela, postaju vidljiva u cijeloj okolini.

Neka od tih tijela stvarno su topla kao Sunce i ostali bezbrojni ognjevi, druga su hladna kao Zemlja, Mjesec, Venera i druge bezbrojne zemlje. Ove, da bi bile u svezi jedne s drugima i dijelile

životno načelo na izvjesnom prostoru i odgovarajućim udaljenostima, kruže jedne oko drugih, kao što je vidljivo kod ovih sedam koje se okreću oko Sunca od kojih je Zemlja jedna koja, krećući se, kruži prostorom dvadeset i četiri sata od strane nazvane zapad prema istoku, izazivajući privid kretanja svemira oko nje, koje se naziva dnevno kretanje. Ta je zamisao lažna, protuprirodna i nemoguća, budući da je moguće, prikladno i istinito, pače nužno, da se Zemlja okreće oko vlastitog središta zbog raspodjele svjetlosti i tame, dana i noći, topline i hladnoće, oko Sunca zbog raspodjele proljeća, ljeta, jeseni i zime, prema rečenim polovima i suprotnim točkama polutke radi obnavljanja stoljeća i promjena svoga lica da bi tamo gdje je bilo žarko bilo hladno, gdje je bio tropski pojas bude ravnodnevnica i na kraju bi se tako ostvarile promjene svih stvari kako na Zemlji tako i na drugim zvijezdama, koje su ne bez razloga antički filozofi nazivali svjetovima.

[...]

Peti dijalog

Teofil: Zbog toga što ostale zvijezde pričvršćene na nebu nisu ni više ni drugačije od ove naše zvijezde koja je Zemlja, a nalazi se u istom nebeskom svodu koji je zrak, nije ga više podesno nazivati osmom sferom u kojoj je rep Medvjeda kao no onaj gdje je Zemlja na kojoj smo mi. Jer u istom nebeskom predjelu kao i u istom velikom prostoru i polju ta su različita tijela razasuta i s izvjesnim prikladnim razmacima udaljena jedna od drugih. Razmotrite uzrok zbog kojeg je bilo zamišljeno sedam neba za luta-lice, a samo jedno za sve ostale.

Zbog različitog kretanja koje se zamjećivalo kod sedam planeta i jednog pravilnog kod drugih zvijezda, koje stalno čuvaju istu razdaljinu i pravilan odnos među sobom, činilo se da svima njima priliči jedno kretanje, jedna putanja i da ima samo osam vidljivih sfera za zvijezde koje su kao zakucane za njih. Ako mi sada dođemo do puno svjetla i zdravim razumom uvidimo da taj privid svjetskog kretanja proizlazi iz okretanja Zemlje i ako iz sličnosti s čvrstoćom tog tijela u sredini zračnog prostora sudimo o čvrstoći svih ostalih tijela, najprije ćemo moći vjerovati, a zatim ćemo i dokazima zaključiti ono suprotno od toga sna i te fanta-

zije koja je prva uzrokovala teškoće i koja će ih proizvesti još bezbroj.

Do naše zablude dolazi kad mislimo da možemo prosuđivati o tome je li udaljenost bližih predmeta veća ili manja u odnosu na nas ili među njima samima kad ih promatramo iz središta horizonta, usmjeravajući pogled na sve strane. Mi to možemo, ali do izvjesne granice, a onda nam se čine isto udaljene. Tako gledajući zvijezde na nebeskom svodu mi možemo uočiti različita kretanja i udaljenosti nekih bližih zvijezda, ali one najudaljenije i jako udaljene čine se nepomičnima i na istoj međusobnoj udaljenosti i pojednakoj daljini. Ponekad isto tako izgleda da je neko stablo bliže nekom drugom jer se njihovi polupromjeri skoro podudaraju, a kad je razlika neznatna, izgledaju kao jedno stablo mada njihova međusobna udaljenost može biti veća nego među stablima za koje se misli da su razlike među njihovim polupromjerima veće.

Tako se može dogoditi da je neka zvijezda smatrana mnogo većom, a u stvari je manja jer je bliža od one veće koja je udaljenija.

[...]

Dakle, to što mi ne uočavamo mnoga kretanja tih zvijezda i ako ne vidimo da se one udaljuju i približavaju jedne drugima, to nije zato što jedne kao i druge ne čine svoje kruženje. Nema nikakvog razloga da jedne nemaju iste pripatke kao i druge, po kojima se na isti način jedno tijelo, da bi primilo snagu onog drugog, treba kretati oko njega.

A ipak te zvijezde ne treba smatrati nepomičnima zato što stvarno održavaju jednaku udaljenost od nas i između sebe nego zato što nam njihovo kretanje nije vidljivo.

To možemo primijetiti na primjeru jednog veoma udaljenog broda koji, kad izvodi kretanje od trideset do četrdeset koraka, izgledat će nam kao da stoji na mjestu. Tomu sukladno moramo držati i za veoma velika i svjetleća tijela na većim udaljenostima. Moguće je čak da postoje druga bezbrojna tijela koja su tako velika i sjajna kao Sunce i još veća. Putanje i kretanja onih jako velikih i ne vide se, iz čega proizlazi da ako u pojedinim zvijezdama dođe do promjene približavanja, ona se mogu prepoznati samo veoma dugotrajnim promatranjima koja nisu bila ni započeta ni

nastavljena jer u takva kretanja nije nitko vjerovao niti ih je postavljao, a znamo da je početak ispitivanja znanje i poznavanje toga da stvar postoji ili da je moguća i prikladna i onda se iz toga može polučiti korist.

Prudencije: Točno pogađaš.

Teofil: Dakle, to razlikovanje tijela u nebeskoj regiji poznavali su Heraklit, Demokrit, Epikur, Pitagora, Parmenid, Melisso, kako nam o tome svjedoče fragmenti kojima raspolažemo i iz kojih se vidi da su oni poznavali beskrajni prostor, beskrajni predio, beskrajnu šumu, beskrajnu sposobnost bezbrojnih svjetova sličnih ovom koji opisuju svoje putanje kao i Zemlja svoju. Zbog toga su ih u antici nazivali eteričkima (aethera), tj. trkačima ili glasnica, poslanicima, vjesnicima veličanstvenosti Jedinoga i Uzvišenoga koji s glazbenim skladom prilagođavaju red i sustav prirode, živog zrcala beskonačnosti božanstva.

Iz slijepog neznanja naziv *ethera* oduzet je svim zvijezdama i pridano izvjesnim petim esencijama u koje će kao mnogim zakovicama biti pribodene te krijesnice i svjetiljke.

Ovi trkači imaju unutarne počelo kretanja, vlastitu narav, vlastitu dušu, vlastiti razum jer nije dostatan tekući i čisti zrak da bi pokrenuo tako guste i velike strojeve. Da bi to mogli, trebala bi im jedna privlačna ili pokretna sila ili druge slične koje ne nastaju bez kontakta barem dva tijela od kojih jedno svojim krajem odbija, a drugo biva odbijeno. Sigurno je da sve stvari koje su pokretane na taj način poznaju počelo svog kretanja ili protiv ili van svoje prirode, tj. jedno nametnuto kretanje ili barem ne prirodno. Bolje, dakle, odgovara zbog sklada stvari koje postoje i zbog savršenog uzroka da to kretanje bude prirodno, da proizlazi iz unutarne počela, bez otpora.

To se događa tijelima koja se kreću bez dodira s drugim tijelima koja ih privlače ili ih odbijaju. Međutim, to shvaćaju krivo oni koji govore da magnet privlači željezo, jantar slamu, pokost perce, Sunce suncokret. Umjesto da kažu kako u željezu postoji neka vrsta sklonosti koja se budi pod utjecajem neke pokretačke sile koja se širi iz magnetu. Tako se željezo kreće prema magnetu, slama prema jantaru i općenito sve ono što ima želju, a oskudijeva, kreće se prema željenoj stvari i pretvara se u nju prema svojoj mogućnosti, počinjući željom da se kreće lokalno po vanjskom početku, bez nekog snažnijeg dodira s pokretnim tijelom koje pruža otpor, dovodi nas na razmišljanje kolika je ogromna glu-

post, nemoguća i neprihvatljiva za jedan uravnotežen duh, da Mjesec pokreće morske vode, uzrokujući u njima plimu i oseku, povećava im vlažnost, hrani ribe, puni kamenice i proizvodi ostale učinke, jer Mjesec nije uzrok svega toga, već njihov znak. Znak i naznaka, kažem, budući da se te pojave mogu vidjeti s izvjesnim položajima Mjeseca, a druge suprotne i različite, sa suprotnim i različitim položajima, što proizlazi iz reda i podudarnosti stvari i iz toga što su zakoni jedne promjene slični i podudaraju se sa zakonima druge.

Smit: Iz nepoznavanja te razlike proizlazi to da su sličnim pogreškama ispunjene mnoge bilježnice iz kojih nas poučavaju mnoge čudne filozofije u kojima se znakovi, okolnosti i pripadci nazivaju uzrocima. Među tolikim glupostima jedna je kraljica, a to je ona koja govori da su okomite i pravocrtne zrake uzrok najveće toplote, a one nagnute i kose – najveće hladnoće. Pravi je uzrok tome svojstvo Sunca kad se kreće ili duže vremena zadržava nad Zemljom.

A odbijena ili okomita zraka, tupi ili oštri kut, okomita, upadna, ravna crta, veliki ili manji luk, takav ili onakav aspekt – to su matematičke okolnosti, a ne prirodni uzroci. Jedno je igrati se geometrijom, a nešto drugo provjeravati točnost u odnosu na prirodnu.

Nisu crte i kutovi ono što čini vatru više ili manje toplom, već njezini bliži ili dalji položaji, duže ili kraće zadržavanje.

Teofil: Vi to veoma dobro razumijete; eto kako jedna istina rasvjetljava drugu. Da bismo ovo priveli kraju, da su ta velika tijela pokretana od vanjskog pokretača drugačija negoli kao od željenog cilja i dobra, bila bi pokretana silovito i slučajno: mada bi imala onu snagu nazvanu ne-oprečnom jer je ono istinski neoprečno – prirodno. A prirodno, željeli mi to ili ne, unutarnje je počelo koje samo po sebi vodi stvar tamo kamo želi. Inače, vanjski pokretač ili ne bi mogao bez muke pokrenuti, ili u svakom slučaju ne bi bio potreban, već suvišan. Ako želite da to vanjsko počelo bude potrebno, optužite djelotvorni učinak da je nedostatan u svom djelovanju i neka onda zaposli pokretne sile za tako nedostatna pokretna tijela, kao što to čine oni koji kažu da se djelovanja mrava i paukova ne vrše iz vlastitog razbora i umijeća, već da im nekakvi nepogrešivi umovi daju poticaje koji se imenuju prirodnim nagonima i ostalim stvarima naznačenim riječima bez smisla.

Jer ako pitate te mudrace što je to nagon, oni neće znati reći ništa drugo već nagon ili neku drugu neodređenu i glupu riječ kao taj nagon, a koji označava poticajno počelo, što je veoma uopćen naziv, tek toliko da ne bi rekli šesto čulo ili razum ili čisti um.

Prudencije: *Nimis arduae quaestiones!* (Preteška pitanja!)

Smit: Onima koji ne žele razumjeti, već tvrdoglavo žele vjerovati lažima. Dobro bih znao što takvima odgovoriti, kojima je teško shvatiti da se Zemlja kreće s izgovorom da je ona tako veliko, gusto i teško tijelo. Ipak bih želio čuti vaš odgovor jer vidim da ste tako odlučni u obrazlaganju.

Prudencije: Meni se ne činite takvim.

Smit: Zato što ste vi glupak slijep kao krtica.

Teofil: Odgovor se sastoji u ovom: isto biste mogli reći za Mjesec, Sunce i ostala ogromna tijela i mnogobrojna tijela za koja bi protivnici željeli da ubrzano kruže oko Zemlje s tako neizmjernim obrtajima. A ipak smatraju kako je nepojmljivo da se Zemlja za dvadeset i četiri sata obrne oko svoga središta a za godinu dana oko Sunca. Znajte da ni Zemlja ni bilo koje drugo tijelo nije apsolutno teško ili lako. Nijedno tijelo u svom prostoru nije ni teško ni lagano, ali te razlike i ta svojstva ne događaju se glavnim tijelima, posebnim i savršenim jedinkama u svemiru, već se događaju dijelovima koji su odvojeni od cjeline i koji se nalaze izvan svojeg vlastitog skupa i koji su lualice. Ti dijelovi na ne manje prirodan način idu prema mjestu svog održanja kao željezo prema magnetu, koje ga traži ne na nekom određenom mjestu, dolje ili gore, ili desno, već na raznim mjestima gdje je magnet. Dijelovi Zemlje dolaze iz zraka prema nama jer je ovdje njihovo okružje; međutim, kad bi ono bilo s druge strane, tada bi se oni udaljavali od nas, usmjeravajući prema njemu svoje kretanje. Tako voda, tako vatra. Voda na svom mjestu nije teška i ne otežava one koji su u dubini mora. Ruke, glava i drugi udovi nisu teški vlastitom tijelu i nijedna stvar prirodno ustrojena ne vrši čin nasilja kad se nalazi u svom prirodnom mjestu.

Težina i lakoće ne zamjećuju se u stvari koja ima svoje prirodno mjesto i položaj, već se nalaze u stvarima koje imaju izvjesnu žestinu kojom se žure na mjesto koje im je podesno.

Apsurdno je međutim nazivati bilo koje tijelo prirodno teškim ili lakim, jer ta svojstva ne odgovaraju stvari koja se nalazi u svom prirodnom ustrojstvu, već izvan njega, što se nikada ne do-

gađa sferi, već neki put njenim dijelovima, koji međutim nisu određeni nekom lokalnom razlikom u odnosu na nas, već se uvijek određuju u mjestu gdje je vlastita sfera i središte njenog održanja. Iz toga proizlazi da ako bi se ispod Zemlje našla jedna druga vrsta tijela, dijelovi Zemlje s tog mjesta prirodno bi se uzdigli, a ako bi se neka iskra našla (govoreći prema uobičajenom poimanju) nad udubljenjem Mjeseca, pala bi prema dolje onom brzinom kojom se s izbočene strane Zemlje diže u visinu. Tako bi voda silazila do sredine Zemlje samo kad bi postojao put koji bi od središta Zemlje vodio k njenoj površini.

Slično se i zrak kreće istom lakoćom svim lokalnim razlikama. Što dakle znači teško i lako? Zar mi ponekad ne vidimo plamen kako neki put ide dolje ili na neke druge strane da bi zapalio neko tijelo zbog ishrane i održavanja? Dakle, svaka je prirodna stvar bez napora, svako mjesto i svako prirodno kretanje savršeno joj pristaju.

S istom lakoćom s kojom stvari koje se kreću prirodno ostaju postojane u mjestu u kojem se nalaze, druge stvari koje se prirodno kreću putuju svojim prostorima. I isto onako kao što bi se prve kretale nametnuto i protuprirodno, tako bi za ove druge bilo protuprirodno mirovanje.

Stipe Kutleša

Francis Bacon

Doba u kojem Bacon živi jest doba sučeljavanja raznih političkih i kulturnih ideja. Što se znanosti i tehničkih znanja tiče, oni su bili toliko isprepleteni s razvitkom drugih područja života da se mora govoriti o njihovoj međusobnoj uvjetovanosti. Interes za mehaničke i tehničke metode postaje tipičan za to doba. Obrtnici, tehničari, inženjeri smatraju se jednako važnim kao i oni koji postižu važne intelektualne uspjehe. Hidromehanika npr. izravno utječe na poboljšanje plovidbe, gradnju plovnih kanala, konstruiranje crpki za vodovode i rudnike. Kemija je važna znanost u tekstilnoj industriji i tiskarstvu, balistika u ratnoj industriji, tehnik računanja u astronomiji i geoznanostima. Ali i potrebe u raznim područjima života potiču znanstveni i tehnički napredak. Sve se to radikalno odražava i na društveni i gospodarski život, ali i na proširenje znanja. Nova filozofija sve se više temelji na egzaktnijoj analizi tehničkih postupaka. Stoga je nužna veća jasnoća izraza. Izbjegava se tradicionalni jezik magije, alkemije koji sadrži mnoštvo metafora, alegorija, simbola. Tipični predstavnici takvih nastojanja bili su Cornelius Agricola (1494–1555) i Sir Humphrey Gilbert (1539?–1583).

Francis Bacon bio je mlađi sin iz drugog braka sira Nicole Bacona i lady Ann Cooke, kćerke sira Anthonyja Cookea i šurjakinje sira Williama Cecila kasnije lorda Burghleya, jednog od najvažnijih ministara kraljice Elizabete I. (vladala 1558–1603). Francisov otac bio je za to vrijeme kraljičin lord čuvar velikog državnog pečata i kancelar. Majka Ann bila je na glasu zbog svoje učenosti i protestantske revnosti. U to doba je, za dinastije Tudor, Engleska postala najmoćnija svjetska pomorska sila.

Francis se rodio 22. siječnja 1561. u York House u Londonu i kao dvanaestogodišnjak stupio je u Trinity College u Cambridgeu koji je od 1573. do 1575. pohađao zajedno sa starijim bratom Anthonyjem. Za to je vrijeme, kako sam priznaje, pokazivao nesklonost prema Aristotelovoj filozofiji koju je procjenjivao nekorisnom za ljudski život. Napustivši sveučilište otišao je 1576. u Pariz, u pratnji engleskog ambasadora, gdje je stjecao političku naobrazbu. Zbog očeve smrti (1579) vraća se u Englesku i upisuje studij prava na Gray's Innu te 1582. postaje odvjetnik. Kreće se u krugovima odvjetnika, pravnika, političara. U to doba piše svoj prvi politički spis. Od 1593. počelo je njegovo političko nazadovanje. Došlo je do nesporazuma između njega i vlade glede rata sa Španjolskom. Svako nastojanje da pridobije naklonost kraljice bilo je bezuspješno pa i uz pomoć lorda Burghleya koji mu je pomogao da uđe u parlament (1584).

Više sreće u politici imao je Bacon kada je kraljevsku dinastiju Tudor zamijenila dinastija Stuart i kada je kraljem postao Jakov I. (James I.) (vladao 1603–1625). Od tada počinje njegova brza i uspješna politička karijera. Kralj ga je 1603. učinio vitezom, 1606. postao je državni odvjetnik, 1613. državni tužitelj, 1617. lord čuvar državnog pečata, 1618. lord kancelar i barun od Verulama (barun verulamski) te 1621. viscount (viskont) od St. Albansa. God. 1621. došao je pod udar parlamenta: optužen je za mito. Suočivši se s popisom od dvadeset i osam optužbi smatrao je beskorisnim braniti se. Otpušten je iz javne službe, zatvoren, kažnjen kaznom od 40 000 funti sterlinga, otjeran iz doma lordova, ali ga je kralj zaštitio i nakon nekoliko dana pušten je iz zatvora, a kaznu je platila kraljevska kruna i Baconu je dopušten povratak na kraljev dvor i u parlament. On, međutim, nikad više nije obnašao neku javnu službu.

Zadnjih pet godina života Bacon je živio kao umirovljenik u blizini St. Albansa gdje se posvetio radu na svojoj *Velikoj obnovi* (*Instauratio magna*) znanosti. Iako je napisao prilično mnogo djela iz politike, prava, morala, povijesti, književnih djela, on je najvažniji po svojoj filozofiji prirode, novoj znanstvenoj metodi i po nastojanju da praktički organizira znanost. Najvažniji njegov doprinos nedovršenoj *Velikoj obnovi* jest *Novi organon* (*Novum organum*). Izvedeci pokus da bi doznao odgađa li snijeg proces truljenja hrane zadobio je jaku prehladu od koje je umro 9. travnja 1626. u Highgateu.

Bacon je bio suvremenik poznatih znanstvenika kao što su: G. Galilei (1564–1642), J. Kepler (1571–1630), W. Gilbert (1544–1603), W. Harvey (1578–1657), F. Viète (1540–1603), S. Stevin (1548–1620), G. Bruno (1548–1600), T. Brahe (1546–1601), S. Santorio (1561–1636), M. A. Dominis (1560–1624) i dr. te filozofa: Descartes (1596–1650), Th. Hobbes (1588–1679), M. Mersenne (1588–1648), F. Petrišević (F. Petrić) (1529–1597) i dr., ali sam nije pridonio onodobnoj znanosti. Ni njegovo prikupljanje iskustvene građe nije bilo ponajprije rezultat njegovih motrenja, nego je uglavnom sabrano iz raznih literarnih izvora. Ta mu je građa trebala poslužiti za studij nove znanosti. Ona je raspodijeljena u posebne povijesti kojih prema *Popisu posebnih povijesti* (*Catalogus historiarum particularium*)¹ ima 130, od kojih su samo neke objavljene za Baconova života, druge poslije smrti, a mnoge uopće nisu napisane. Najpoznatije povijesti su: *Povijest vjetrova* (*Historia ventorum*) (1622), *Povijest života i smrti* (*Historia vitae et mortis*) (1623), zatim *Povijest gustoga i rijetkoga* (*Historia densi et rari*), *Povijest o zvuku i sluhu* (*Historia de sono et auditu*), *Povijest teškoga i lakoga* (*Historia gravis et levis*), *Povijest privlačivosti i odbojnosti stvari* (*Historia sympathiae et antipathiae rerum*), *Povijest sumpora, žive i soli* (*Historia sulphuris, mercurii et salis*) i druge.

¹ *The Works of Francis Bacon*, collected and edited by James Spedding, Robert L. Ellis and Douglas D. Heath, 7 vols., London, 1857–1859. (u daljnjem tekstu *Works* s naznakom dotičnog sveska ili volumena), *Works* I, str. 405–411.

II.

U mnogim Baconovim djelima može se uočiti jasan utjecaj magijske i alkemijske tradicije. Tako npr. on smatra da se u tijelima nalaze duhovi.² Razlaganje tijela tumači težnjom duhova da napuste tijelo. Zbijenije, gušće supstancije otpornije su na razlaganje jer su manje porozne te duhovi iz njih teže izlaze. Isto tako je vjerovao u utjecaj Mjeseca i pretvorbu kovina. Kod kovina npr. ispuštanje duhova uzrokuje njihovu rđu, drveni predmeti postaju gnjili, a koža se nabora. Duh je dakle onaj koji je odgovoran i za pretvorbu kovina. Taj duh je zajednički kovinski (metalni) duh koji se javlja u različitim varijacijama za različite kovine. Duh zapravo i čini da su različite tvari ništa drugo nego različita očitovanja iste tvari. Inače ne bi bila moguća pretvorba jedne kovine u drugu. Vrlo jaki biljeg magijske i alkemijske tradicije kod Bacona očituje se i u njegovim pretpostavkama da se tvar može svesti na svega dva elementa: živu i sumpor, da je moguće beskonačno produljenje ljudskog života,³ da postoji okultna sila zamišljaja koju je Bacon veličao možda više nego ostali renesansni mislioci,⁴ da su supstancije obdarene moćima razlikovanja tako da se „prepoznaju”. One koje su ugodne privlače se, a one druge se odbijaju. Tako među svim bićima postoji univerzalna veza koja se očituje kao privlačenje (*atrakcija*) i odbijanje (*repulzija*).

Dosta jak utjecaj renesansne magijske i alkemijske tradicije pokazuje i Baconov rječnik, posebno kad je riječ o određenju supstancije. On govori o tome da se supstancija rađa, hrani, pretvara, da posjeduje sržbu i dr. I Baconov ideal o čovjekovoj nadmoći i prevlasti nad prirodom upućuje na renesansne magijske i alkemijske teorije. Razlika je u tome što se kod Bacona ta nadmoć ostvaruje pomoću znanosti, tj. pomoću znanstva kao moći.

² Usp. *Novum organum*, druga knjiga, broj 40 (u daljnjem tekstu N.O. II, 40), *Works* I, str. 309-315.

³ Usp. *Historia sulphuris, mercurii et salis*, *Works* II, str. 82; *Sylva sylvarum*, *Works* II, str. 459; *Cogitata et visa*, *Works* III, str. 505; *Advancement of learning*, *Works* III, 289; *De dignitate et augmentis scientiarum*, *Works* I, str. 544-560.

⁴ N.O. II, 48, *Works* I, str. 330-349.

Baconova povezanost sa znanstvom toga doba očitovala se u njegovu sudjelovanju u renesansnoj tradiciji prirodne magije s jedne strane i stavu prema atomizmu s druge strane. Njegov se stav prema atomizmu mijenjao od oduševljenog prihvaćanja u *O mudrosti starih* (*De sapientia veterum*) (1609) i u *O počelima i začetcima* (*De principiis atque originibus*) (napisano vjerojatno prije 1620, a objavljeno 1653) do otvorenog odbacivanja u *Novom organonu* (*Novum organum*). Dvojba koja se s tim u vezi pojavila kod Bacona bila je u pitanju je li atom obdaren nekim kvalitetama kao što su tvar, oblik, mjesto, izmjera (*dimenzija*) i dr. ili je on posve različit od tijela koja zamjećujemo osjetilima. U prvom slučaju pojavljuje se pitanje tzv. prvotnih kakvoća ili primarnih kvaliteta. U drugom slučaju susrećemo se s teškoćom spoznaje atoma. Kako su npr. spojivi postojanje praznine (na kojoj se insistira u atomizmu) i iskustvene pojave neprekidnosti ili kontinuiteta? Ideju kontinuiteta tvari Bacon je prihvatio iz uvjerenja u mogućnost pretvorbe supstancije, dok problem praznine (*vakuum*) nije nikad jasno formulirao niti na nj dao jasan odgovor. Kako nije bio ortodokсни atomist, Bacon je atomima, a kasnije i tijelima općenito, pripisao aktivne moći različite od neprobojnosti (nepрониčnosti), kao što su „želja”, „žudnja”, „sila”,⁵ tako da sva tijela imaju moć da se mijenjaju i da mijenjaju druga tijela (npr. privlačenje ili odbijanje željeza u blizini magnet). Tu se postavlja pitanje netjelesnih supstancija. Bacon naglašava da sve opipljivo što zamjećujemo sadrži nevidljivi i neopipljivi duh koji tijelima daje i održava oblik.⁶ U *Historia vitae et mortis* Bacon kaže da se pod tim duhom ne misli ni na djelovanje ni na energiju ni na svrhu (*entelehiju*) ni na tromu tvar, nego na tijelo koje je nježno i nedjeljivo i koje se realno nalazi u prostoru.⁷

Bez obzira na tragove renesansne alkemijske i znanstvene tradicije u Baconovim djelima on se, nema dvojbe, otrgnuo od te tradicije postavivši kao model za svoju novu znanost (*mehanička umijeća*), organizirani znanstveni rad, strogu metodu koja daje jasna i jednostavna pravila za provođenje pokusa i koja omogućuje

⁵ Usp. *De sapientia veterum*, *Works* VI, str. 655, 729.

⁶ Usp. N.O. II, 40, *Works* I, str. 310.

⁷ Usp. *Historia vitae et mortis*, *Works* II, str. 213.

siguran napredak. Ali nisu ni magija ni alkemija bile posve beskorisne. Alkemičari su „... dosta toga pronašli i korisnim pronalascima obdarili ljude”.⁸ Značajka alkemijskog i magijskog istraživanja jest upotreba malog broja pravila koja nisu integrirana u metodu. Bacon stoga pokušava preoblikovati alkemijska pravila za potrebe tehničkih znanosti. Zato često upotrebljava alkemijski rječnik, ali odbacuje subjektivne pristupe alkemičara. Ono pak u čemu su magija i alkemija pozitivne treba oponašati. Tako npr., po Baconu, magija nastoji ovladati prirodom i oplemeniti je te je u tome treba slijediti. Ipak, magija ima više nedostataka. Bacon je optužuje za tajanstvenost i prijevaru jer ona pokušava ljudski znoj zamijeniti s nekoliko kapi eliksira.⁹ Prezire je i odbacuje iz etičkih razloga.

III.

Znanost je za Bacona naprotiv opća, javna, demokratska i suradnička. Svaki pojedinačni uspjeh doprinosi svima. Važnim izumima i otkrivanjem novih stvari pridavala se božanska čast. Još je cjenjenije čovjekovo gospodstvo nad prirodom, a ono se osniva na znanostima i umijećima. „Prirodi naime možemo zapovijedati samo ako joj se pokoravamo” („Naturae enim non imperatur, nisi parendo”).¹⁰ Ili: „Priroda se naime pobjeđuje samo pokoravajući joj se” („Natura enim non nisi parendo vincitur”).¹¹ Pokoravati se prirodi znači spoznati njezine zakone. U znanstvu je ljudska nadmoć nad prirodom. Zato je Bacon nastojao provesti temeljitu preobrazbu znanstva, koja bi težište imala ne u nekontroliranom istraživanju pojedinaca, nego u organiziranoj zajednici istraživača. Takva bi zajednica bila opće svjetsko bratstvo znanstvenika organiziranih u znanstvenim ustanovama i društvima. Bacon se

⁸ N.O. I, 85, Works I, str. 193.

⁹ Usp. *De dignitate et augmentis scientiarum*, Works I, str. 574; *Historia sympathiae et antipathiae rerum*, Works II, str. 80; *Advancement of learning*, Works III, str. 362.

¹⁰ N.O. I, 129, Works I, str. 222.

¹¹ N.O. I, 3, Works I, str. 157.

s obzirom na takvu zamisao trudio da pridobije kralja pa ga je molio da potpomogne četiri važne stvari koje su nužne za ostvarenje njegove ideje. To su: osnivanje knjižnice koja bi sadržavala knjige iz cijeloga svijeta, izgradnja botaničkog i zoološkog vrta u kojima bi se nalazile sve vrste biljaka i životinja i konačno gradnja laboratorija za otkrivanje filozofskog kamena (kamena mudraca).

Iako Bacon nije za svoga života uspio ostvariti svoju ideju, ona je i dalje bila ideja vodilja preobrazbe znanstva. Opisujući u *Novoj Atlantidi (Nova Atlantis)* zajednicu znanstvenika na otoku Bensalemu, nazvanu Salomonova kuća, Bacon više ne iznosi svoj projekt, nego utopijski san koji se počeo ostvarivati tek nakon njegove smrti. Salomonova kuća sadrži sve vrste laboratorija opremljenih instrumentima za izvođenje pokusa. Ona je organizirana na načelima podjele rada između onih koji izvode pokuse i skupljaju podatke i onih koji daju tumačenja. Jedni bi trebali odlaziti u druge zemlje i prikupljati informacije i knjige o svemu što se događa, a drugi bi ih proučavali. Treći bi izvješćivali o stanju mehaničkih i slobodnih umijeća. Četvrti bi se bavili eksperimentiranjem, a peti opet klasifikacijom eksperimentalnih podataka u tabele. Posebna skupina proučavala bi te podatke i izvodila praktične zaključke korisne za znanost i za ljudski život općenito. Jedna bi skupina znanstvenika smišljala nove pokuse, a druga davala formulacije najopćenitijih tvrdnji, tj. provodila sintezu cjelokupnog ljudskog znanstva. Zanimljivo je navesti odnos broja onih koji su zaduženi za, nazovimo to tako, eksperimentalni dio posla i drugih, nazovimo ih teoretičarima. Za rješavanje nekog zadatka na trideset i tri znanstvenika koji su zaduženi za eksperiment (eksperimentalci u današnjoj terminologiji) dolaze samo tri znanstvenika koji tumače činjenice dobivene u eksperimentu (teoretičari), dakle 11 : 1. Svrha je zajednice spoznati uzroke, otkriti skrivena gibanja stvari, proširiti granice ljudske moći da može proizvesti sve vrste stvari.¹² Jer prava, istinita spoznaja jest spoznaja uzroka („Vere scire est per causas scire”).¹³ Zajednica znanstvenika živi kao prava religiozna zajednica vjernika sa svakodnevn-

¹² Usp. *New Atlantis*, Works III, str. 156.

¹³ N.O. I, 3, Works I, str. 228.

nim bogoslužjem, pjevanjem himni, molitvama, slavljenjem i zahvaljivanjem Bogu.¹⁴

Baconov veliki ugled u znanosti 17. st., što se vizije znanosti tiče, rezultirao je osnivanjem institucija i pokretanjem publikacija koje bi prikupljale podatke, kako je Bacon predvidio i opisao u svojim „historijama”. U Engleskoj je osnovano nekoliko znanstvenih udruga koje su se kasnije u Londonu stopile u Royal Society (1662), u Italiji je Leopold de Medici u Firenci omogućio i potaknuo uspostavu Academia del Cimento, u Francuskoj se u Parizu osniva Académie Royale des Sciences (1666), u Njemačkoj je utemeljena Academia Naturae Curiosorum (1652), koja je iz Schweinfurta preseljena u Halle i preimenovana (1677) u Academia Leopoldina. I u drugim se zemljama osnivaju nove znanstvene ustanove, kao npr. u Španjolskoj i Austriji. Niču i nova sveučilišta kao u Lavovu (1661), Kielu (1665), Lundu (1666), Innsbrucku (1669), Zagrebu (1669) i drugdje. Znanstvene institucije pokreću svoje znanstvene publikacije: *Philosophical Transactions* (London, 1665), *Journal des Sçavans* (Pariz, 1665), *Saggi* (Firenza, 1667) i dr.

IV.

Ne samo da se Bacon oslobodio magije i alkemije nego je, nasuprot njima, postavio moderni ideal znanstvenog istraživanja. Da bi se taj ideal mogao ostvariti, trebalo je izmijeniti tradicionalno učenje i ponovo promisliti odnos čovjeka i prirode. Na tom tragu treba tražiti Baconov prekid s tradicijom. Prema njemu svrha znanstvenog istraživanja nije ni ljudska slava ni senzacionalno stvaranje čuda, nego prije svega poboljšanje uvjeta ljudskog postojanja. Bacon je bio uvjeren da se to može postići stvaranjem odgovarajućih institucija, njihovom suradnjom i objavljivanjem rezultata znanstvenih istraživanja. Vjerovao je da je nastupilo novo doba u povijesti čovječanstva u kojem se istina traži isključivo „...od svjetla prirode, a ne od mraka starih vremena”.¹⁵ Taj se

¹⁴ Usp. *New Atlantis*, Works III, str. 166.

¹⁵ *N.O.* I, 122, Works I, str. 216; usp. također *N.O.* I, 56, Works I, str. 170.

mrak sastoji u nedostacima i promašajima tradicionalne ljudske kulture čija je povijest, prema Baconu, duga dvadeset i pet stoljeća, imala samo pet ili šest stoljeća povoljnih za napredak znanosti. Produktivni periodi ljudske povijesti bili su grčka, rimska i zapadnoeuropska civilizacija¹⁶ i svaki je trajao po prilici dva stoljeća. Prvi obuhvaća doba od Talesa do Platona, drugi od Cicerona do Marka Aurelija, a treći od izuma tiskarskog stroja (1456) do Baconova vremena. Sve ostalo vrijeme bilo je neplodno za napredak znanosti. Kratkoća vremena koje je bilo na raspolaganju za znanstveni razvitak i napredak prvi je uzrok lošeg stanja znanosti u 17. st.¹⁷ Još neki uzroci tako slabog napretka znanosti bili su, prema Baconu, vrlo mali broj ljudi koji se bavio filozofijom i znanostima, odijeljenost posebnih znanosti od njihova korijena – prirodne filozofije i njihovo cijepanje, nepravilno postavljanje svrhe znanosti, odabiranje pogrešna puta pri istraživanju, opčinjenost poštivanjem starine, taština, častohleplje i prijevare onih koji su poučavali znanosti, praznovjerje, nedostatak samostalnog i kritičkog mišljenja u postojećim znanstvenim i odgojno-obrazovnim ustanovama, nedovoljno poticanje znanstvenog rada, sumnja i nedostatak nade u čovjekove sposobnosti, slabo prikupljena i sredena iskustvena građa nužna za znanstveni napredak, indukcija jednostavnim nabranjem¹⁸ i dr.

Ni grčka filozofija nije nešto izvanvremensko, kako se vjerovalo, nego je uvjetovana, kao i svaka druga, svojim povijesnim kontekstom. Stoga Bacon povezuje nedostatke i propuste grčke filozofije s grčkom civilizacijom i njezinim negativnim stranama. Postoje tri skupine grčkih filozofa: 1) sofisti, 2) Platon, Aristotel i Epikur, 3) Heraklit, Anaksagora, Demokrit. Za Bacona se prve dvije skupine stapaju u jednu – u sofiste, tj. i Platon i Aristotel su za njega sofisti. Njima nasuprot Demokrit je od svih grčkih filozofa otišao najdalje u proučavanju prirode.¹⁹ On je krenuo pu-

¹⁶ Usp. *N.O.* I, 78, Works I, str. 186; usp. *Cogitata et visa*, Works III, str. 613–614.

¹⁷ Usp. *N.O.* I, 78, Works I, str. 186.

¹⁸ Usp. *N.O.* I, 79–106, Works I, str. 186–206.

¹⁹ Usp. *N.O.* I, 51, Works I, str. 168–169; *Cogitata et visa*, Works III, str. 598.

tem metode analize prirode) svodeći je na njezine sastavne elemente – atome. Platona optužuje zbog odvratanja ljudskog uma od motrenja prema kontemplaciji i zbog miješanja znanosti i teologije. On je za Bacona „pjesnik” i „otac filologa”. Najviše ipak kritizira Aristotela koji „...je prirodnu filozofiju pokvario svojom dijalektikom”²⁰ te koji svrhu filozofije vidi u tome što ona čovjeku nudi odgovor na sva pitanja, a ne u tome da doprinese dobrobiti čovječanstva. Spoznaja je, za Aristotela, sama sebi svrha i ne služi praktičnoj koristi. Aristotel je dakle zanemario iskustvo i to mu Bacon ponajviše zamjera.²¹ On je za Bacona dogmatik²² i sofistički racionalist koji sve probleme rješava verbalnom vještinom²³ i koji svoju filozofiju smatra nadvremenskom. On je tajnovit²⁴ i krotvori eksperiment.²⁵

Baconov sukob s grčkom filozofijom izrastao je iz njegova poimanja čovjeka, prirode i njihova međusobnog odnosa. Nedostatak pak rimske i kršćanske civilizacije vidi u još većem zanemarivanju filozofije prirode. Rimljani su se najviše bavili političkim pitanjima, a nakon prevlasti kršćanstva težište se stavlja na teologiju tako da se u oba slučaja čovjek udaljava od prirode. No priroda još ni približno nije bila istražena te su oni koji su bili uvjereni u suprotno načinili filozofiji veliku štetu, stoji u predgovoru *Novog organona*.

Zato je Baconov plan bio provesti obnovu koju je nazvao *Velika obnova (Instauratio magna)* (ujedno naslov glavnog nedovršenog djela), koja je trebala imati šest dijelova od kojih je samo drugi, *Novi organon (Novum organum)*, dovršen.

Prvi dio *Velike obnove* trebao je nositi naslov *Razdioba znanosti (Partitiones scientiarum)*. U njemu se „izlaže sažet pregled ili opći opis znanosti ili učenja, koje ljudski rod do sada posje-

²⁰ N.O. I, 63, *Works I*, str. 173.

²¹ Usp. N.O. I, 63, *Works I*, str. 173–174.

²² Usp. N.O. I, 67, *Works I*, str. 178–179.

²³ Usp. N.O. I, 63, *Works I*, str. 173–174; *Cogitationes de natura rerum*, *Works III*, str. 29.

²⁴ Usp. *Cogitationes de scientia humana*, *Works III*, str. 188.

²⁵ Usp. N.O. I, 63, *Works I*, str. 163–164; *Redargutio philosophiarum*, *Works III*, str. 582.

duje.”²⁶ Bacon se ne ograničava samo na ono što je do njegova doba pronadeno nego iznosi i ono što je bilo propušteno, a bilo je potrebno da se pronade. Prvi dio nije dovršen u zamišljenom obliku, nego su sačuvani samo fragmenti pod naslovom *Opis misaonog svijeta (Descriptio globi intellectualis)* (1653, pisan 1612). Još prije je Bacon napisao jedini filozofski spis na engleskom jeziku *Advancement of Learning (Napredak znanosti)* (1605) koji je kasnije proširio u latiniziranom obliku pod naslovom *De dignitate et augmentis scientiarum (O dostojanstvu i umnožbi znanosti)* (1623).

Nacrt za drugi dio *Velike obnove* izišao je pod naslovom *Misli i pogledi (Cogitata et visa)* (1612), a u dovršenom obliku pod naslovom *Novi organon ili upute za razjašnjavanje prirode (Novum organum, sive indicia de interpretatione naturae)* (1623). On raspravlja o učinkovitoj upotrebi uma u istraživanju prirode, što se svodi na uviđanje zapreka koje se postavljaju ljudskom umu, a koje je Bacon nazvao idolima, na nastojanje da se one iskorijene, te konačno da se poboljša metoda u znanosti za koju se on zalaže. U tom smislu Bacon prevladava prijašnje učenje o induktivnoj metodi.

Treći dio je isto tako ostao nepotpun premda je Bacon za nje ga priredio nekoliko radova. On je trebao obuhvatiti mnogovrsnost pojava kao građu za utemeljenje filozofije što je vidljivo iz samog naslova tog dijela, *Pojave svemira ili prirodna i eksperimentalna povijest radi utemeljenja filozofije (Phenomena universi sive historia naturalis et experimentalis ad condensam philosophiam)*. Razumu naime trebaju ne samo pouzdana pomoćna sredstva nego i prikladna građa. Ona se pak uzima iz povijesti prirode, a sadržajno se odnosi ne samo na slobodnu prirodu (povijest nebeskih tijela, zemlje, biljnog i životinjskog svijeta na njoj) nego i na neslobodnu prirodu (npr. pokusi mehaničkog umijeća) kao i na povijest samih vrednota. To se uostalom jasno vidi iz naslova radova koji su trebali činiti treći dio *Velike obnove*, kao npr. *Povijest ujetrova (Historia ventorum)* (1622), *Povijest života i smrti (Historia vitae et mortis)* (1623), *Šuma šumâ (Silva sylvarum)* (1627), *Povijest gustoga i rijetkoga (Historia densi et rari)* (1658).

²⁶ *Distributio operis*, *Works I*, str. 134.

Četvrti dio, *Ljestvica razuma (Scala intellectus)*, „...nije ništa drugo nego razrađena i objašnjena primjena drugog dijela.”²⁷ Bacon je htio izložiti primjere koji pokazuju njegovu metodu.

Peti dio, *Preteče ili anticipacije druge filozofije (Prodromi sive anticipationes philosophiae secundae)*, imao je biti privremenog karaktera. U njemu bi bilo sadržano ono što je Bacon sam pronašao, ispitao ili dodao. Njegova filozofija, kako sam misli, pružila je osjetilima i razumu pomoćna sredstva koja su učvrstila pouzdanost pri prosuđivanju.

Šesti dio, *Druga filozofija ili djelatna znanost (Philosophia secunda sive scientia activa)*, jest vrhunac znanstvenog istraživanja na kojemu se temelji filozofija. Svi ostali dijelovi *Velike obnove* u funkciji su šestog dijela. Dok su se za četvrti i peti dio *Velike obnove* sačuvali samo predgovori, šesti dio Bacon nije ni započeo. „A dovršenje tog posljednjeg dijela i dovođenje njegovo do konca – stvar je koja prelazi naše snage i nadilazi naše nade.”²⁸ Bacon je obnovu znanosti samo započeo, „...a završetak će dati sudbina ljudskog roda, završetak kakav pri sadašnjem stanju stvari i duhova ljudi možda ne bi mogli lako shvatiti ni umom odmjeriti.”²⁹ Plan obnove znanosti zadatak je ne jednog čovjeka, nego svjetske zajednice znanstvenika o kojoj je Bacon sanjao.

— Da bi se taj plan mogao ostvariti, potrebno je ispravno postaviti cilj znanosti. On se po Baconovu mišljenju nalazi u praktičnoj koristi znanosti. Ali ta korist nije pojedinačna, nego korist za čitav ljudski rod. Ona se pak sastoji u vlasti čovjeka nad prirodom.³⁰ Ta Baconova ideja vuče svoj korijen iz renesansne tradicije ili iz još ranijeg doba. Na prvim stranicama Biblije stoji zahtjev podvrgavanja prirode čovjeku.³¹ Baconovi suvremenici tražili su način ovladavanja prirodom u magiji, mistici, alkemiji, astrologiji. Bacon je najizričitije postavio zahtjev da se prirodom ovlada pomoću otkrivanja uzroka. „Ljudsko znanje i moć poklapaju

²⁷ Isto.

²⁸ Isto.

²⁹ Isto.

³⁰ Usp. *N.O.* I, 129, *Works* I, str. 222.

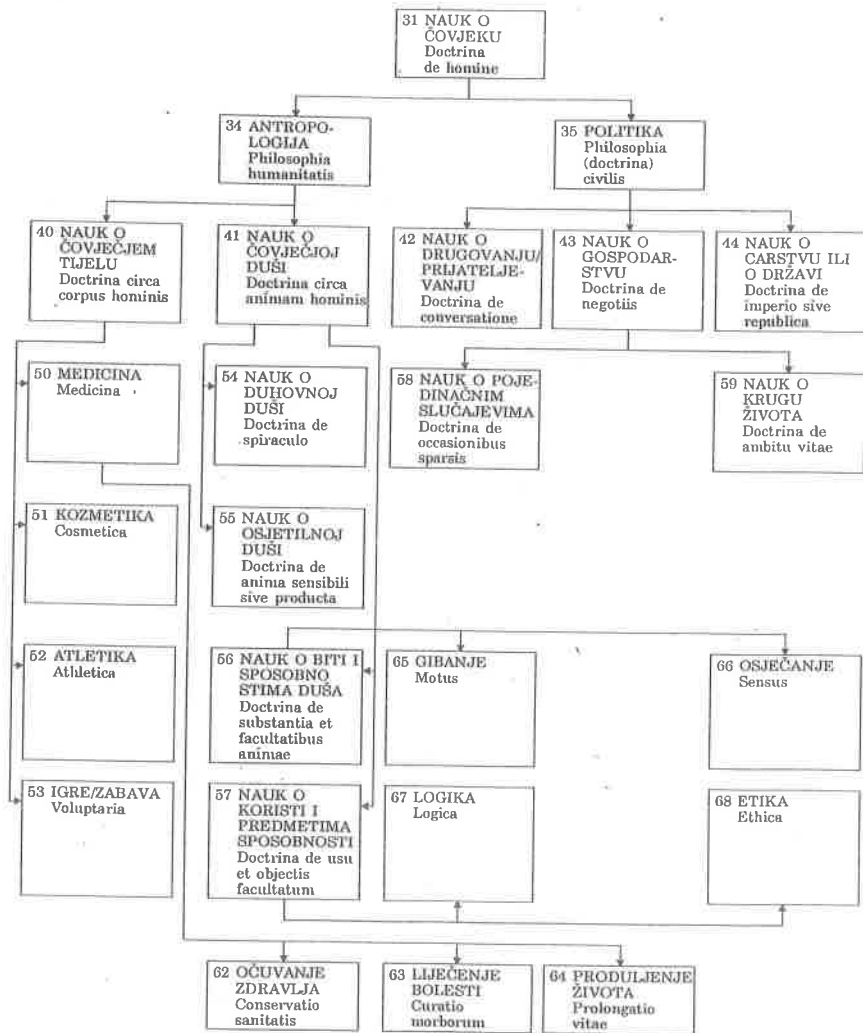
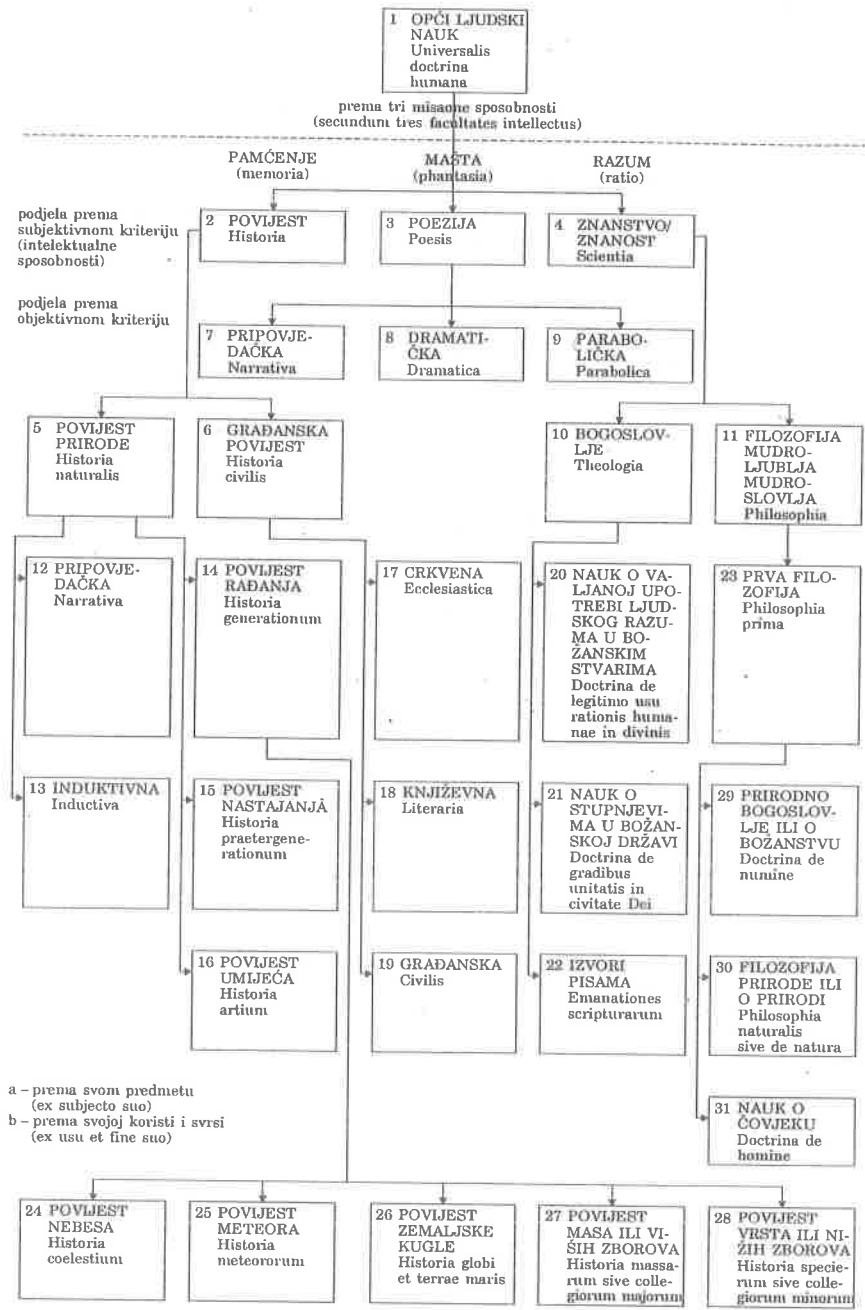
³¹ Usp. Post 1,28.

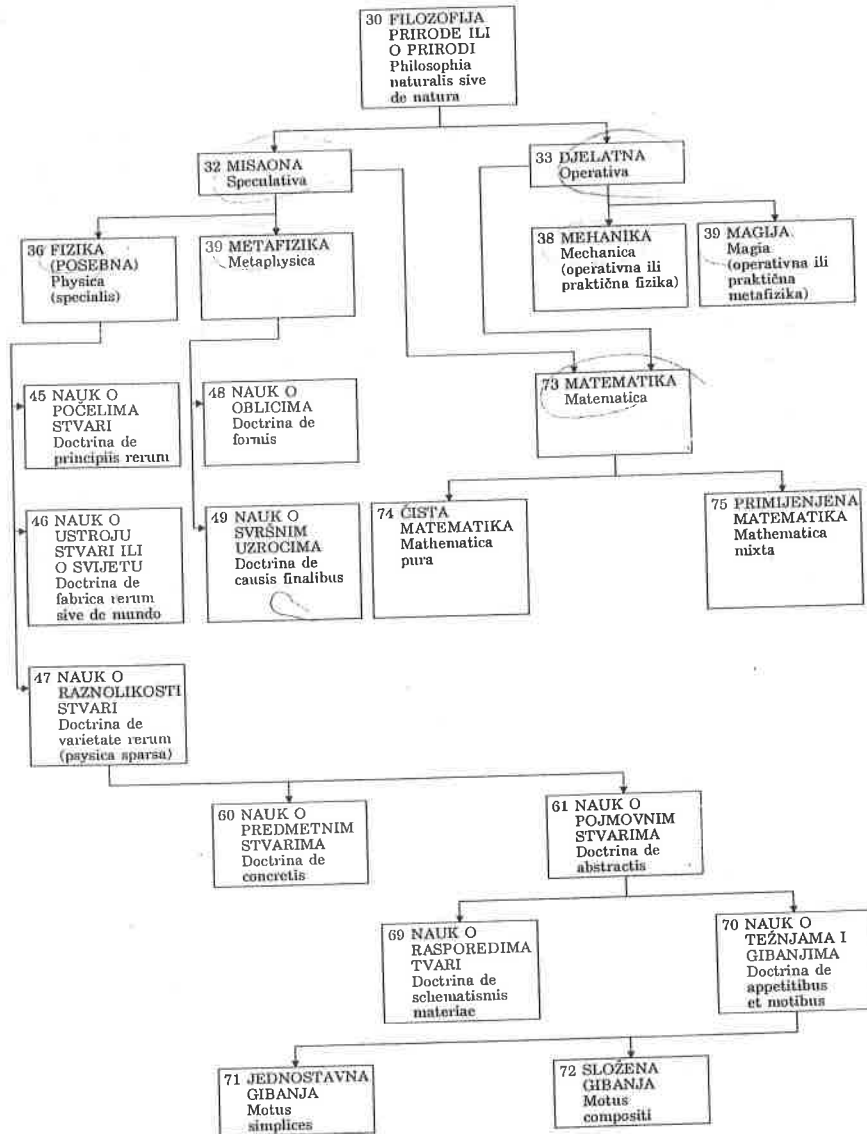
se u tome što nepoznavanje uzroka onemogućuje uspjeh.”³² U ovim Baconovim tvrdnjama ne treba vidjeti pragmatizam. On na protiv pretpostavlja istinu koristi te ga se ne smije jednostavno ubrojiti među utilitariste.³³

Što se znanstva tiče, Bacon je razlikovao dvije vrste znanstva: znanstvo božanske objave i znanstvo pomoću osjetila. U *O dostojanstvu i umnožbi znanosti (De dignitate et augmentis scientiarum)* Bacon je proveo klasifikaciju svega ljudskog znanstva. Pri tome se oslanjao na subjektivni i objektivni kriterij, slično Aristotelu. Subjektivni kriterij bio je Aristotelu svrha, a Baconu intelektualne sposobnosti: pamćenje (*memoria*), mašta (*phantasia*) i razum (*ratio*). Objektivni kriterij jest prema objektu spoznaje. Bacon vrši klasifikaciju uzimajući u obzir oba kriterija. Pri tome razlikuje nauku (*doctrina*) od znanosti (*scientia*). Prema intelektualnim sposobnostima dijeli opći ljudski nauku na historiju (povijest) koja počiva na pamćenju, na poeziju koja počiva na mašti i na filozofiju (ili znanost) koja počiva na razumu. Daljnju podjelu Bacon je izvršio na osnovi objektivnog kriterija, i to vrlo detaljno. Sljedeća skica prikazuje nešto pojednostavljenu Baconovu klasifikaciju.

³² Isto.

³³ Usp. *N.O.* I, 124, 129, *Works* I, str. 218, 222.





Nakon postavljanja svrhe znanosti trebalo je naći način kako da se ta svrha ostvari. Uz izvanjske čimbenike (organizacija znanstvenog rada) moralo se potpuno iznova provesti unutarnje temeljenje znanosti. Baconova namjera nije bila ni ponavljati put antičke filozofije, tj. polaziti od nedokazanih općih načela, ni put empirista, tj. nagomilavati nepovezane činjenice. U tom smislu on uspoređuje racionaliste s paukom koji plete mrežu iz vlastite supstancije, empiriste s mravima koji jedino marljivo skupljaju podatke i koriste ih, a pravog znanstvenika s pčelom koja skuplja, probavlja i prerađuje skupljenu građu vlastitim sposobnostima.³⁴ Baconove povijesti („historiae”) trebale su biti zbirke podataka sustavno uređenih. Upravo zbog mnoštva prividno nabacanih podataka kojima obiluju Baconova djela mnogi su, nakon Baconova doba, smatrali da je njegova metoda isključivo empirijska. Naprotiv, ona uspostavlja jaku vezu između iskustvenih i misaonih moći. Ali je točno da njegova metoda ističe vrlo važnu ulogu empirijskog istraživanja. Preuzetno bi bilo tražiti istinu samo u ljudskom mozgu. Treba dopustiti prirodi da govori sama o sebi. Razum prepušten samom sebi sličan je ruci bez alata. Kao ruci tako je i njemu potrebno pomagalo.³⁵ Ljudsko kraljevstvo zasnovano je na znanosti i u njega se može ući slično kao u kraljevstvo nebesko, tj. kao dijete biti ponizan pred prirodom i biti otvoren za ono što nam priroda govori.³⁶ Osjetila sama preslaba su i nesposobna da obuhvate sve empirijsko istraživanje. Njih treba dopuniti, proširiti i izoštriti instrumentima. Osjetila naime imaju svoje granice tako da npr. osjetilo vida ne zapaža nevidljive stvari, tj. ono što je ispod razine njegove osjetljivosti. To isto vrijedi i za druga osjetila.

Prvi zahtjev koji Bacon postavlja svojoj znanstvenoj metodi sličan je religijskoj inicijaciji. Filozof prirode ili znanstvenik treba svoj duh očistiti od predrasuda, zabluda i obmana koje zamračuju čovjekovo razumijevanje prirode. Bacon ih naziva „idolima” i di-

³⁴ Usp. *Redargutio philosophiarum*, Works III, str. 583.

³⁵ Usp. *N.O. I, 2*, Works I, str. 157.

³⁶ Usp. *Instauratio magna. Praefatio* i *N.O. I, 68*, Works I, str. 133, 179.

jeli ih u četiri vrste. Idoli su rezultat pada ljudske naravi, istočnoga grijeha. Idoli plemena (*idola tribus*) imaju svoj korijen u samoj ljudskoj prirodi, tj. oni su urođeni ljudskoj vrsti. Razum je sklon prebrzo poopćiti, precjenjivati one argumente koji podupiru neko mišljenje i prekoračiti granice.³⁷ Idoli spilje (*idola specus*) idoli su pojedinog čovjeka, a uzrokovani su na različite načine (osebujnost pojedine naravi čovjeka, odgoj, navike, različitost dojmova, slučajnosti i dr.).³⁸ Oni čovjeka pojedinca zatvaraju kao u spilji. Idoli trga (*idola fori*) vezani su uz ljudski govor. Čovjek je biće zajednice koje komunicira s drugim ljudima. Riječi se usvajaju prema shvaćanju puka i poprimaju ili doslovno ili prenesno značenje. Otuda nesporazumi u raspravama koje često završavaju sporovima oko riječi i imena jer se ne zna točno značenje riječi. Ili drukčije: pod jednim pojmom razni ljudi mogu misliti različite stvari, pa je teško da ne dođe do nesporazuma. Zato Bacon traži uvođenje reda u značenja riječi po uzoru na matematiku.³⁹ U vezi s filozofijom jezika važno je spomenuti Baconovo nerado poistovjećivanje „jezika” i „komunikacije riječima ili pisanjem”. Jezik je za njega instrument prijenosa te se ne sastoji samo od riječi i slova nego općenitije od znakova koji se od riječi razlikuju.⁴⁰ Idoli kazališta (*idola theatri*) potječu iz raznih filozofskih sustava, a ima ih toliko koliko i dramskih djela koja su stvorila izmišljene svjetove. Lažnih filozofija ima tri vrste: sofisticka ili racionalna koja postavlja načela ne obazirući se na iskustvo. Primjer takve filozofije kao idola kazališta je Aristotelova filozofija. Empirijska vrsta lažne filozofije osniva se na malobrojnim pokusima, a praznovjerna na praznovjerju i religiji.⁴¹

Čišćenjem od idola ljudski duh postaje ostrugana ploča (*tabula abrasa*) u koju sama priroda upisuje pojmove. Budući da su čišćenjem posljedice pada ljudske naravi izbrisane, čovjek se po-

³⁷ Usp. *N.O.* I, 41, 52, *Works* I, str. 163–164, 169.

³⁸ Usp. *N.O.* I, 42, 53, 58, *Works* I, str. 164, 169, 170.

³⁹ Usp. *N.O.* I, 43, 59, *Works* I, str. 164, 167–168.

⁴⁰ Opširnije o jeziku kod Bacona u: Paolo Rossi, *Francesco Bacone: dalla magia alla scienza*, Bari, 1957 (eng. prijevod: *Francis Bacon: from Magic to Science*, London, 1968, str. 152–185).

⁴¹ Usp. *N.O.* I, 44, 61–65, *Works* I, str. 164–165, 172–176.

novno može vratiti u prvobitno stanje prevlasti nad prirodom. Ali je Bacon bio potpuno svjestan teškoće uklanjanja idola. Stečene idole (idole kazališta) teško je iskorijeniti, a urođene (ostale vrste idola) nemoguće. Put ili način čišćenja duha od idola jest Baconova nova logika koja pomaže pri sve većem prisvajanju prirode. Dok tradicionalna logika, pod kojom Bacon misli Aristotelovu logiku koju naziva dijalektičkom, potječe od Grka i razvijala se stoljećima, dotle je nova logika samo projekt koji se treba ostvariti kroz novi odnos čovjeka i stvarnosti. U taj novi odnos uključeno je i posve novo shvaćanje filozofije i znanosti. Nova logika treba postati organ ili instrument nove filozofije i znanosti. Zato Bacon drugi dio svoje *Velike obnove* (*Instauratio magna*) i naslovljuje *Novi organon* kao popravku i dopunu starog Aristotelova *Organona*. Nova je logika potrebna zato jer tradicionalna filozofija, i u tome je Bacon nedvosmislen, nije uspjela izvršiti ono što je pokušala. Ona nije pogodna za istraživanje prirode. Glavni objekt tradicionalne logike jest silogizam. Kada se on upotrijebi za istraživanje prirode, onda je neprimjeren jer su pojmovi na kojima se zasniva nejasni. Silogistička logika nije pogodna za iznalaženje novih istina. Nova logika, naprotiv, pruža bolje i savršenije korištenje razuma u istraživanju prirode. Bacon je tako dokončao onaj proces koji je započeo Petrus Ramus (Pierre de la Rammée (1515–1572)) svojom kritikom Aristotelove logike.

Ipak je Bacon od Aristotela prihvatio srž njegove induktivno-deduktivne teorije znanstvenog napretka. Znanost napreduje tako da se od motrenja dolazi do općih načela (induktivna grana) i natrag od općih načela do motrenja (deduktivna grana). Ali Bacon je oštro kritizirao induktivni stupanj Aristotelove metode, i to u tri smisla.

Kao prvi nedostatak Aristotelove metode Bacon navodi slučajno, nekritičko i neorganizirano prikupljanje podataka. Još su u 13. st., afirmirajući Aristotelovu metodu, Robert Grosseteste (oko 1168–1253) i njegov učenik Roger Bacon (oko 1214–1292) predložili treći korak u znanstvenom istraživanju. To nije ništa drugo nego podvrgavanje testiranju u daljnjem iskustvu onih načela koja su dobivena razlaganjem pojave. Taj postupak testiranja R. Bacon nazvao je *prva prednost eksperimentalne znanosti*. On je isticao da uspješna primjena induktivnog postupka ovisi o točnosti i širini činjeničnog spoznanja. Stoga je predlagao da se činjenična osnova znanosti proširi. To se postiže djelotvornim ek-

sperimentiranjem. Novi eksperimenti donose nove činjenice čime se znanje povećava. Činjenica da se eksperiment koristi u svrhu proširenja i povećanja spoznanja naziva se *druga Baconova prednost eksperimentalne znanosti*. Ovu ideju posve je usvojio i F. Bacon ističući povrhu toga da su znanstveni instrumenti vrlo važni pri eksperimentiranju, tj. pri prikupljanju činjeničnih podataka.

Druga Baconova kritika Aristotela (i njegovih sljedbenika) jest u tome što oni prebrzo donose zaključke. Ne može se naime na temelju nekoliko motrenja izvoditi zaključak, tj. od motrenja skočiti do općeg načela; treba ići postupno od činjenice prema sve općenitijim tvrdnjama do najopćenitijih aksioma. U znanostima se „...valja nadati boljem tek onda kad se po istinskoj ljestvici i povezano stupanj po stupanj bez prekida ili skoka bude išlo od posebnog do nižih sudova, a potom do srednjih, od kojih jedan nadilazi drugi, i tek naposljetku do najopćenitijih. Najniži sudovi ne razlikuju se naime mnogo od golog iskustva.”⁴²

Treći prigovor na induktivni stupanj Aristotelove metode jest indukcija jednostavnim nabranjem (*per enumerationem simplicem*). Iz svojstava koja vrijede za neke pojedine slučajeve zaključuje se da vrijede za sve slučajeve toga tipa, što dovodi do krivih zaključaka.

Što se deduktivnog stupnja znanstvenog istraživanja tiče, Bacon ima dva prigovora. Jedan se odnosi na Aristotelovu neprikladnost određenja pojmova koji se pojavljuju u silogizmu, a drugi na prenaplašavanje deduktivnog postupka. Ako su pojmovi kao npr. supstancija, kvaliteta, djelovanje, bitak, teško, lako, gusto, rijetko, privlačenje, odbijanje, element, tvar, oblik i dr. neodređeni, kao što je to slučaj u Aristotela, onda su beskorisni silogizmi u kojima se pojavljuju ovi pojmovi.⁴³ Bacon ne odbacuje deduktivnu argumentaciju u znanosti, nego mu je, naprotiv, ona vrlo važna, ali samo ako su njezine premise opravdane indukcijom.

Mnogi su, pa i sam Bacon, pripisivali Aristotelu redukciju znanosti na deduktivnu logiku, što je pretjerivanje jer je sam Aristotel smatrao da se prva načela izvode iz motrenja. Aristote-

⁴² N.O. I, 104, Works I, str. 205.

⁴³ Usp. N.O. I, 15, Works I, str. 159.

lovci su zanemarivali induktivni stupanj Aristotelove metode te su tako odvojili znanost od njezine empirijske osnove. Bacon, naime, utvrđuje loše stanje znanosti i nužnost iznalaženja novog pristupa prirodi. Taj je novi put Baconova „nova metoda” koja zapravo prevladava nedostatke Aristotelove metode. Bacon kaže da se razaralački dio njegove obnove znanosti sastoji od triju pobijanja: pobijanja ljudskog uma u njegovu prirodnom stanju, pobijanja dokaza i pobijanja postojećih teorija, filozofija i znanosti.⁴⁴ Osnovna su obilježja Baconove metode postupna i progresivna indukcija i postupak isključivanja.

Osnova svakog istraživanja, a znanstvenog posebno, sastoji se u sustavnom skupljanju podataka o pojavama koje se istražuju. Znanost nije ništa drugo nego postupno uspinjanje od osnovice do vrha piramide. Da bi cijela zgrada znanosti (piramida) bila čvrsta, mora njezina osnovica biti sigurna. Osnovicu piramide čine povijesti prirode i povijesti pokusa (*historiae naturales et experimentales*). One bi trebale biti tako sastavljene da se dobije što šira osnovica. Ali tadašnje stanje istraživanja i poznavanja prirode još nije služilo za ispravno tumačenje.

Bacon je skupio mnoštvo građe i razvrstao je u „opću povijest” (*historia generalis*) i u „posebne povijesti” (*historiae particulares*). Svaka od posebnih povijesti ima dvije svrhe: 1) da odstrani tradicionalne teorije, nauke uz pomoć sigurnih slučajeva i 2) da stvori sustavni popisnik/katalog slučajeva (primjera) kao osnovu za novu filozofiju. Dok je prije opća povijest bila cijenjena, dotle su posebne, kaže Bacon, bile zanemarivane. U nekoliko posebnih povijesti on je dao dosta građe, ali još je više, od onoga što je bilo planirano, ostalo nedovršeno. Objavljen je međutim popis koji sadrži 130 posebnih povijesti: četrdeset (40) ih je u vezi s prirodom, osamnaest (18) u vezi s istraživanjem čovjeka i sedamdeset dvije (72) govore o odnosu čovjeka i prirode.⁴⁵ U katalogu posebnih povijesti izuzetno mjesto zauzimaju mehanička umijeća. Ovaj aspekt Baconova plana posebno su cijenili Descartes, Leibniz, Boyle, a svoje barem djelomično ostvarenje našao je u uspjesima Royal Society i prosvjetiteljske Enciklopedije. Pred kraj

⁴⁴ Usp. N.O. I, 15, Works I, str. 210-211.

⁴⁵ Usp. Parasceve ad historiam naturalem et experimentalem, Catalogus historiarum particularium, Works I, str. 405-410.

života Bacon je dosta nesustavno prikupljao građu, a kako je bio uvjeren da je za napredak znanosti nužna ogromna količina podataka, to su njegove „povijesti” sve više postajale „literarne” i manje kritične. Mnogo podataka Bacon je preuzeo od starijih autora kao npr. od Bernardina Telesija (1509–1588), filozofa koji se protivio srednjovjekovnom aristotelizmu i koji je zagovarao empirijsku metodu, od španjolskog filozofa i liječnika Juana Huarte (16. st.), ali i iz nepoznatih izvora srednjovjekovne i renesansne tradicije. On je bio toga posve svjestan kad je kazao: „Koliko nam nedostaje historija, to će svatko lako opaziti, jer osim što /.../ mjesto prokušanih izvješća i sigurnih slučajeva katkad stavljamo predaje i priče (ali ipak uvijek s dodanom napomenom o sumnji-voj vjerodostojnosti i izvoru) /.../”.⁴⁶ Bacon je djelomično i sam pridonio proširenju te građe svojim radovima o vjetrovima, plimi i oseci mora te proučavanju duljine i načina života raznih živih bića. U svakom slučaju, on je pridavao toliko veliku ulogu skupljanju građe za znanstveno istraživanje da je to smatrao mnogo važnijim nego nastojanje da se usavrši teorijsko oruđe znanosti. Odatle i njegovo nedovoljno uvažavanje i prepoznavanje matematike kao važnog instrumenta u istraživanju prirode. On nije uočio važnost logaritama koje su u njegovo doba otkrili J. Napier (1550–1617) i H. Briggs (1556–1631). Isto tako je bio nedovoljno informiran o snazi poluge, akceleraciji tijela, cirkulaciji krvi i drugim spoznajama svoga doba.

Drugo obilježje Baconove metode jest postupak isključivanja (*ekskluzije*). Nakon što se prikupe podaci za „posebne povijesti”, tj. za posebne znanosti, treba naći međusobne odnose činjenica. Neki od tih odnosa su, a Bacon je toga bio svjestan, akcidentalni, slučajni, sporedni. Da bi ih se odstranilo, služi nam metoda odbacivanja ili isključivanja.⁴⁷ U tu se svrhu sastavljaju tri tabele. Prva se zove tabela bitnosti i prisutnosti (*tabula essentiae et praesentiae*). To je popis svih pozitivnih slučajeva koji se slažu u nekom svojstvu, tj. u kojima je tražena priroda prisutna. Kao primjer Bacon navodi dvadeset sedam (27) slučajeva koji se slažu u svojstvu toploga, npr. toplina sunčanih zraka, munje koje pale,

⁴⁶ N.O. II, 14, *Works* I, str. 256.

⁴⁷ Usp. N.O. II, 16, *Works* I, str. 257.

plamen, kad se dva tijela jedno o drugo taru, živo vapno poskropljeno vodom i dr.⁴⁸ Druga tabela je tabela odstupanja ili odsutnosti u najbližemu (*tabula declinationis, sive absentiae in proximo*). Ona sadrži negativne slučajeve, tj. one u kojima traženoga svojstva ili prirode nema. U slučaju svojstva topline Bacon navodi isto dvadeset sedam (27) najbližih slučajeva u kojima svojstvo topline nedostaje, kao što se npr. zrake Mjeseca, zvijezda, kometa ne osjećaju kao tople za razliku od sunčevih (usp. tabelu bitnosti i prisutnosti).⁴⁹ Treća tabela zove se tabela stupnjeva ili usporedbe (*tabula graduum sive comparativae*). Tu se navode slučajevi u kojima se neko svojstvo (npr. toplina) nalazi stupnjevito raspoređeno, tj. u većoj ili manjoj mjeri. Bacon navodi četrdeset jedan (41) primjer za tablicu stupnjeva za toplinu.

Pomoću tabela mogu se pozornim ispitivanjem iz Baconove piramide isključiti neki međusobni odnosi činjenica (*korelacije*). Isključuju se one korelacije koje proturječe bilo kojoj tabeli. „Svaki međusobni odnos, za koji postoji primjer/slučaj u kojem je jedan atribut odsutan kad je drugi prisutan ili primjer/slučaj u kojem se jedan atribut smanjuje kad se drugi povećava treba isključiti iz piramide.”⁵⁰ Za slučaj određenja prirode topline Bacon je došao do zaključka da se radi o specifičnoj vrsti gibanja. (On navodi devetnaest vrsta gibanja.)⁵¹ Odbacivanjem, dakle, nebitnih, akcidentalnih korelacija ostaju samo bitne korelacije koje su polazište za daljnje induktivno poopćavanje.

Upravo je metoda odbacivanja ili isključivanja ona koja Baconovoj indukciji daje prednost pred Aristotelovim jednostavnim nabranjem koje, kaže Bacon, nije pogodno za razlikovanje bitnih (*esencijalnih*) i nebitnih (*akcidentalnih*) međuodnosa među činjenicama ili podacima prikupljenim u „povijestima”. To je samo prvi korak u pravoj ili potpunoj indukciji. Bacon govori o prvoj berbi (*vindematio prima*) ili početnom razjašnjavanju. Iza toga slijedi istraživanje koje ima devet (9) faza od kojih je Bacon op-

⁴⁸ Usp. N.O. II, 11, *Works* I, str. 236–238.

⁴⁹ Usp. N.O. II, 12, *Works* I, str. 238–247.

⁵⁰ John Loose, *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*, Oxford-New York, 1988, str. 65.

⁵¹ Usp. N.O. II, 48, *Works* I, str. 330–349.

širno obradio samo prvu, a koja se odnosi na najodličnije slučajeve. Ostale su samo naznačene.⁵²

Bacon je dopuštao mogućnost, koja se ipak pojavljuje u mnogim slučajevima, da postupak s trima tabelama ne mora dovesti do rezultata. Drugim riječima, postoji teškoća da se dođe do bitnih međuodnosa podataka. U takvim slučajevima od velike je pomoći proučavanje različitih tipova najodličnijih, povlaštenih primjera ili *prerogativnih instancija (instantiae praerogativae)*. To su slučajevi koji pružaju više nego činjenice iz prve tabele. Ima ih dvadeset sedam (27) vrsta i njima je posvećeno preko polovice drugog dijela *Novog organona*.⁵³ Od tih 27 najodličnijih slučajeva navodim samo neke: osamljeni slučajevi, jasni slučajevi, skriveni slučajevi, slučajevi podudaranja, slučajevi pojedinačnosti i dr. Osamljeni slučajevi npr. pokazuju na predmetima ono svojstvo po kojem se oni razlikuju od svih drugih predmeta, što znači da osim toga svojstva predmet nema ništa zajedničko s drugim predmetima.⁵⁴ Tako redom Bacon navodi i na primjerima pokazuje sve ostale najodličnije slučajeve. Čini se da su među njima najvažniji *križni slučajevi (instantiae crucis)* koji se nazivaju i slučajevi odluke, suda, proročanstva ili zapovijedi.⁵⁵ Oni rješavaju koja je od dviju podjednako vjerojatnih pretpostavki (*hipoteza*) pouzdanija. U tu je svrhu Bacon predlagao da „križni pokus” odlučuje o hipotezama ili teorijama. Ako se jedna od hipoteza može eliminirati, onda se govori o falsifikaciji ili opovrgavanju. Jedna se hipoteza uspostavlja na račun druge konkurentne hipoteze. Metoda falsifikacije nije nikakav Baconov izum. Nju su preporučivali R. Grosseteste i R. Bacon u 12–13. st.⁵⁶ Baconove tabele prethode kasnijim induktivnim metodama J. S. Milla (1806–1873). (To su četiri Millove metode: metoda slaganja, metoda razlike, metoda usporednih promjena i metoda ostataka. Mill također raspravlja i o petoj metodi koja je kombinacija prvih dvaju.)

⁵² Usp. *N.O.* II, 21, *Works* I, str. 268.

⁵³ Usp. *N.O.* II, 21–52, *Works* I, str. 268–365.

⁵⁴ Usp. *N.O.* II, 22, *Works* I, str. 268–269.

⁵⁵ Usp. *N.O.* II, 36, *Works* I, str. 294–304.

⁵⁶ Usp. John Loose, nav. dj., str. 66.

VI.

Glavni cilj ljudskog znanstva jest otkrivanje najopćenitijih načela koja se, slikovito rečeno, nalaze na vrhu piramide ili Baconove „ljestvice aksioma”. Njih Bacon naziva formama. Dok je skupljanje podataka bio posao povijesti prirode, istraživanjem tijeka prirode bavi se fizika, dotle je istraživanje vječnih i nepromjenljivih formâ predmet metafizike.⁵⁷

Druga „ljestvica” Baconove piramide (fizika) odnosi se dakle na istraživanje preobrazbe tijela jednih u druge, otkrivanje skrivenog procesa (*processus latens*) za tijela koja su u gibanju i unutrašnjeg skrivenog rasporeda ili shematizma (*shematismus latens*) za tijela koja miruju te konačno istraživanje tvarnog i djelatnog uzroka. Od četiriju Aristotelovih uzroka Bacon je odbacio svršni uzrok kao beskoristan u znanostima.⁵⁸ Njime se, uz formalni uzrok, bavi metafizika.

Baconovo određenje forme nije uvijek jednoznačno i precizno. Ali se svakako osjeća namjera da Bacon forme odredi drukčije od skolastičke tradicije. On im daje posve nova značenja. Forme su izrazi veza među „jednostavnim prirodama” ili „jednostavnim svojstvima” („*natura simplex*”).⁵⁹ Svakoj formi odgovara jednostavna priroda i obrnuto. Slično vrijedi i za negativnu povezanost forme i svojstva: gdje nema forme, nema ni svojstva ili gdje nema svojstva, nema ni forme. Drugim riječima, forma je stvari upravo sama stvar (*forma rei est ipsissima res*) i one se razlikuju samo kao pojava i opstojeće (*apparens et existens*) ili kao vanjsko i unutrašnje (*exterius et interius*) ili kao odnos prema čovjeku i odnos prema svemiru (*in ordine ad hominem et in ordine ad universum*).⁶⁰ Te su „jednostavne prirode” kvalitete prisutne u stvarima na koje se složena tijela mogu rastaviti i obrnuto, od kojih se mogu sastaviti. Različite kombinacije „jednostavnih priroda” sačinjavaju predmete iskustva.

⁵⁷ Usp. *N.O.* II, 9, *Works* I, str. 235.

⁵⁸ Usp. *N.O.* II, 1–9, *Works* I, str. 227–235.

⁵⁹ Usp. *N.O.* II, 17, *Works* I, str. 257–258.

⁶⁰ Usp. *N.O.* II, 13, *Works* I, str. 247–256.

Forme su kod Bacona i drugačije određene. One su zamisli ljudske duše,⁶¹ istinska razlika (*vera differentia*), djelatna priroda (*natura naturans*), izvor postanja (*fons emanationis*).⁶² S druge strane, one su povezane s primarnim kvalitetama tijela. Naime, kod Bacona je odnos supstancije (bivstva, sutnosti, sopstva) i atributa (pridjevaka, priroka) isti kao odnos uzroka i učinka. Ako postoji razlika između svojstava supstancija, onda mora postojati i razlika između samih supstancija. Svojstva tijela mogu biti različita. Jedna su stvarna i apsolutna svojstva tijela i pripadaju tijelima bez obzira na našu spoznaju, a druga su samo relativna (odnosna), tj. pojavljuju se samo u određenim odnosima tijela i pokazuju nam stvari kakve su u odnosu na nas. U prvom slučaju se govori o prvotnim kakvoćama ili primarnim kvalitetama, a u drugom o drugotnim ili sekundarnim. Može se reći da su primarne kvalitete kao uzroci sekundarnih kvaliteta. Prema tome, moglo bi se Baconove „jednostavne prirode”, koje neposredno zapažamo osjetilima i koje nam stvari prikazuju onakvima kakve su za nas, poistovjetiti sa sekundarnim kvalitetama, a njihove forme, koje nam daju sliku o stvarima kakve one jesu po sebi, s primarnim kvalitetama. Tako je npr. forma topline ništa drugo nego vrsta lokalnog gibanja čestica od kojih se tijelo sastoji. Ovako važan rezultat o pravoj prirodi topline izrečen je egzaktnije tek u 19. stoljeću. Postojale su međutim i u 17. st. kinetičke koncepcije o toplini tako da „ne treba biti neopravdano dojmljiv ovim izvanrednim rezultatom” jer „je jasno da se do njega nije došlo istraživanjem tabela.”⁶³ Time bi se uloga Bacona u određenju topline kao gibanja čestica omalovažila ili barem umanjila.

Sam Bacon je ipak, uz istraživanje forme topline, doprinio i istraživanju drugih formi kao: bjeline, težine, čvrstoće, privlačnja i spajanja tijela, okusa i dr.⁶⁴ Forma bjeline ne ovisi o unutrašnjim svojstvima tijela, nego o razmještanju dijelova unutar ti-

⁶¹ Usp. *N.O.* I, 51, *Works* I, str. 168–169.

⁶² Usp. *N.O.* II, 1, *Works* I, str. 227.

⁶³ E. J. Dijksterhuis, *The Mechanization of the World Picture*, Princeton, 1986, str. 400 (prijevod s nizozemskog izvornika: *De Mechanisering van het Wereldbeeld*, Amsterdam, 1959).

⁶⁴ Usp. *N.O.* II, 23–26, *Works* II, str. 268–277.

jela. Forma težine očituje se kao količina tvari, forma spajanja (privlačenja) u nečemu što je jako i živo (kao npr. u magnetu). Ovdje se jasno vidi da se Bacon nije potpuno oslobodio magijske i alkemijske tradicije.

Bacon vrlo često govori o formama kao zakonima. Najvažnije mjesto u tom smislu ima drugi aforizam druge knjige *Novog organona*. Ovdje valja istaknuti Baconovo suprotstavljanje skolastičkom realizmu po kojemu opći pojmovi (*universalia*) zbiljski postoje. On naprotiv tvrdi postojanje samo pojedinačnih tijela i čistog čina (*actus purus*). Isto tako zahtijeva da se više istražuje tvar, čisti čin, zakon djelovanja (*lex actus*) ili gibanje. Ti zakoni djelovanja za Bacona su forme.⁶⁵ Bacon je međutim pokazao malo zanimanja da zakone izrazi u matematičkom obliku, što se može smatrati nedostatkom. On je čitav svemir gledao više kao skup supstancija s njihovim svojstvima i međusobnim odnosima (dakle statički), a manje kao tijek događaja koji se mogu iskazati zakonomjerno (dakle dinamički). U tom je smislu vrlo blizak Aristotelu iako se njegove forme ne mogu poistovjetiti ni s Aristotelovim formalnim uzrokom ni s Platonovim oblicima (*formama*), ali ni sa zakonima u smislu moderne znanosti. Rasprava o tome s čime se Baconove forme mogu uspoređivati promašena je jer one nisu u kasnijem razvitku znanosti bile primijenjene.⁶⁶

Otkrivanje formâ nije krajnja svrha ljudskog znanstva; to je samo najneposredniji cilj znanosti. Krajnji je cilj ponovni povratak u iskonsko rajsko stanje ljudskog roda u kojemu je čovjek vladao nad prirodom. Taj povratak omogućila bi nova znanost koja bi bila u stanju kontrolirati i iskoristavati prirodu za boljitak čovječanstva. U krajnjoj crti plan Baconove obnove znanosti imao je moralni imperativ.⁶⁷ Ona se ne svodi samo na obnovu znanosti nego i na političku, pravnu, državnu, moralnu, religijsku, tj. na općedruštvenu obnovu koju je Bacon prikazao u svojim ne-filozofskim i ne-znanstvenim djelima.

Neosporno je da je F. Bacon jedna od vrlo prijepornih ličnosti u povijesti filozofije i znanosti. Iako svoj plan nije ostvario za ži-

⁶⁵ Usp. *N.O.* I, 52, *N.O.* II, 17, *Works* I, str. 168–169, 257–258.

⁶⁶ Usp. E. J. Dijksterhuis, nav. dj., str. 400.

⁶⁷ Usp. J. Loose, nav. dj., str. 68.

vota, on je poslije smrti postao prorokom nove znanstvene metode, poglavito u Engleskoj. Kao rezultat njegova nedvojbena utjecaja osnovane su diljem svijeta mnoge znanstvene ustanove, pokrenuti mnogi znanstveni časopisi, on je smatran rušiteljem stare metode filozofiranja i utemeljiteljem nove. Engleski znanstvenik John Frederick William Herschel (1792–1871) pridavao mu je važniju ulogu u preoblikovanju općih načela nego znanstvenim otkrićima Kopernika, Keplera i Galileia. Takva procjena izvornosti Baconove teorije znanstvenog postupka ipak je preuveličavanje.⁶⁸ Bertrand Russell (1872–1970) ističe njegovu važnost u logičkoj sistematizaciji znanstvenog postupka. Bacon je i tvorac „optimističke epistemologije” (K. Popper (1902–1994)). Materijalistički i marksistički orijentirani autori pridaju Baconu značajnu ulogu kao utemeljitelju engleskog materijalizma i eksperimentalne znanosti.

S druge strane, Baconovo su djelo omalovažavali, njegov suvremenik William Harvey (1578–1657) tvrdeći da je on pisao o znanosti kao lord kancelar, a ne kao znanstvenik, zatim engleski logičar Minto, koji Bacona smješta među srednjovjekovne prirodoslovce, povjesničari znanosti našeg stoljeća Alexandre Koyré i E. J. Dijksterhuis, koji smatraju da Bacon nikakvim novim rezultatom nije doprinio znanostima. Baconovu ulogu u znanosti Dijksterhuis⁶⁹ pokazuje na primjeru usporedbe iz povijesti. Kada su Atenjani bili prisiljeni poslati pomoć Sparti u ratu, onda su umjesto vojske poslali pjesnika Tyrtaeusa koji je ratnim pjesmama poticao Spartance na borbu. Slično je i Bacon, ne pridonijevši sam nekom konkretnom znanstvenom otkriću, bio poticajan za mnoge sljedbenike. Ali njih treba tražiti ponajprije među induktivnim logičarima, a manje među znanstvenicima.

Što se tiče istraživanja Bacona kod nas, ono je vrlo oskudno. Malo je hrvatskih autora uopće koji su pisali o F. Baconu, a i prevođenje njegovih djela isto je tako oskudno. Ipak je još za vrijeme Baconova života jedan Hrvat preveo jedno Baconovo djelo. Bio je to Marko Antonije Dominis (1560–1624) koji se, za svoga boravka u Engleskoj, upoznao s Baconom. Preveo je, najvjeroja-

⁶⁸ Isto, str. 67.

⁶⁹ Usp. E. J. Dijksterhuis, nav. dj., str. 402.

tnije 1617, s latinskog na talijanski Baconov spis *De sapientia veterum* (1609). Krajem 19. i u 20. st. nailazimo na tekstove hrvatskih autora o Baconu. To su članci pretežno općekulturnog i popularnog značaja, a objavljavani su u tadašnjim časopisima kao što su *Jutarnji list* (1922), *Kršćanska škola* (1903), *Napredak* (1885), *Narodne novine* (1903), *Naša stvarnost* (1938), *Novi list* (1906), *Obzor* (1894, 1916, 1921, 1922), *Školski vjesnik* (1900), *Vienac* (1883, 1897). Ima i tekstova o Baconu u okviru općih prikaza povijesti filozofije (A. Bazala, B. Bošnjak).

Bez obzira na proturječna mišljenja o ulozi i važnosti F. Bacona u povijesti europske (i svjetske) filozofije i znanosti može se zaključiti da se ipak većina tumača njegova djela slaže u nekoliko momenata. Bacon zacijelo nije pridonio znanosti nekim vrhunskim znanstvenim rezultatom ili otkrićem. Ipak je njegova uloga u razvitku znanosti bila velika, posebno u 17. stoljeću zahvaljujući ponajviše njegovoj književnoj nadarenosti, koja mu je omogućila da svoje ideje izrazi vrlo prihvatljivo, te zahvaljujući njegovoj viziji nove znanosti i novog društva. Njegova izvornost, koju su mnogi dovodili u pitanje, bila je, a on je toga bio svjestan, u novoj znanstvenoj metodi.

Bibliografski dodatak

Popis glavnih djela

- Essayes* (1597, 2. prošireno izdanje 1612, 3. prošireno izdanje 1625).
The Advancement of Learning (1605).
De sapientia veterum (1609).
Cogitata et visa (1612).
De fluxu et refluxu maris (1614).
Parasceve ad historiam naturalem et experimentalem (1620).
Novum organum (1620, prerađeno izdanje djela *Cogitata et visa*).
Hrvatsko izdanje: *Novi organon*, Zagreb, 1964. i 1986.
Historia ventorum (1622).
Historia vitae et mortis (1623).
De augmentis scientiarum (1623, prerađeno izdanje djela *The Advancement of Learning*).
Sylva sylvarum (1627).
Nova Atlantis (1627).

Popis izdanja sabranih djela

- Opere morali*, Venetia, 1639.
Opera omnia, Francofurti ad Moenum, 1665.
Opuscula historico-politica, Amsteladami, 1695.
Opera omnia, vol. I-VII, Amsteladami, 1683–1730.
Opera omnia, London, 1740 i 1765.
Oeuvres philosophiques, Paris, 1836.
Oeuvres de Bacon, Paris, 1843.
Moral and Historical Works (ed. J. Devey), London, 1877.
Philosophical Works (ed. J. M. Robertson), London, 1905 (latinska djela u engleskom prijevodu).

Kritička izdanja sabranih djela

- The Works of Francis Bacon* (eds. J. Spedding, R. L. Ellis, D. D. Heath), 7 vols., London, 1857–1859.
The Letters and Life of Francis Bacon, Including All His Occasional Works (ed. J. Spedding), 7 vols., London, 1861–1874.

Sekundarna literatura (strana)

- Fischer, K.: *Francis Bacon von Verulam. Die Realphilosophie und ihr Zeitalter*, Leipzig, 1856 (engl. prijevod: *Francis Bacon of Verulam, Realistic Philosophy and Its Age*, London, 1857).
Liebig, J. von: *Über F. Bacon von Verulam und die Methode der Naturforschung*, München, 1863.
Spedding, J.: *An Account of the Life and Times of Francis Bacon*, 2 vol., London, 1878 (skraćeno izdanje njegova izdanja: *The Letters and Life*).
Nichol, J.: *Francis Bacon: His Life and Philosophy*, 2 vol., London, 1888–1889.
Wolff, E.: *Francis Bacon und seine Quellen*, Berlin, 1910–1913.
Sortais, G.: *La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, Paris, 1920.
Levi, A.: *Il pensiero di F. Bacone considerato in relazione con le filosofie della natura del Rinascimento e col razionalismo cartesiano*, Torino, 1925.
Broad, C. D.: *The Philosophy of Francis Bacon*, Cambridge, 1926.
Frost, W.: *Bacon und die Naturphilosophie*, München, 1927.
Rossi, M. M.: *Saggio su F. Bacone*, Napoli, 1935.
Bock, H.: *Staat und Gesellschaft bei Francis Bacon*, Berlin, 1937.
Anderson, F.: *The Philosophy of Francis Bacon*, Chicago, 1948.
Pellegrini, G.: *La prima versione dei saggi morali di Bacone*, Firenze, 1948.
Farrington, B.: *Francis Bacon, Philosopher of Industrial Science*, New York, 1949.
Gibson, R. W.: *Francis Bacon, A Bibliography of His Works and of Baconiana to the Year 1750*, Oxford, 1950.
Rossi, P.: *Francesco Bacone: dalla magia alla scienza*, Bari, 1957 (engl. prijevod: *Francis Bacon, From Magic to Science*, London, 1968).
Crowther, J. G.: *Francis Bacon. The first statesman of science*, London, 1960.
McRae, R.: *The Problem of the Unity of Sciences: Bacon to Kant*, Toronto, 1961.
Anderson, F. H.: *Francis Bacon: His Career and His Thought*, Los Angeles, 1962.
Brown, C. D.: *Francis Bacon*, Boston, 1963.

- Farrington, B.: *The Philosophy of Francis Bacon: An Essay of its Development from 1603 to 1609*, Liverpool, 1964.
- Hesse, M. B.: Francis Bacon, u: *A Critical History of Western Philosophy* (D. J. O'Connor, ed.), New York, 1964.
- Wallace, K. R.: *Francis Bacon on the Nature of Man*, Urbana, Ill., 1967.
- Vickers, B.: *Francis Bacon and Renaissance Prose*, London, New York, Cambridge, 1968.
- White, H. B.: *Peace among the willows. The Political Philosophy of Francis Bacon*, Den Haag, 1968.
- Ades, D.: *Francis Bacon*, London, 1985.
- Krohn, W.: *Francis Bacon*, München, 1987.
- Schfldknecht, Ch.: Opiti s metaforama. O vezi između znanstvene metode i književne forme u Francis Baconu, *Filozofska istraživanja*, 41 (1991).
- Luppi, A.: The role of music in Francis Bacon's thought, *International Review of the Aesthetics and Sociology*, 24 (1993), 2.

Sekundarna literatura (domaća)

- Bazala, A.: *Povijest filozofije*, Zagreb, 1906–1912, III. svezak, 1909 (pretisak 1988), str. 216–219.
- Krišković, V.: *Anglia docet*, Zagreb, 1922.
- Petrović, G.: *Engleska empiristička filozofija*, Zagreb, 1979, 1982².
- Petrović, G.: *Francis Bacon i Novi organon*, u: Francis Bacon, *Novi organon*, Zagreb, 1986, str. VII-XXIV.
- Petrović, G.: *U potrazi za slobodom*, Zagreb, 1990.
- Bošnjak, B.: *Povijest filozofije*, knjiga druga, Zagreb, 1993, str. 238–240.
- Gamulin, V.: Marko Antonije de Dominis kao prevodilac Baconovih eseja, *Zbornik Odsjeka za povijesne znanosti Zavoda za povijesne i društvene znanosti HAZU*, br. 16, Zagreb (u tisku).

Francis Bacon

Izbor iz djela



Iz djela *Novi organon*

Prijevod preuzet iz: Francis Bacon, *Novi organon*. Preveo Viktor D. Sonnenfeld. Prijevod redigirao Vladimir Vratović. Zagreb, 1986. (Latinski original u: *The Works of Francis Bacon*, vol. I, collected and edited by J. Spedding – R. L. Ellis – D. D. Heath, London, 1879.)

Izbor teksta: Stipe Kutleša

Napomena: Prijevod V. Sonnenfelda preuzet je bez izmjena, osim što je tekst za ovo izdanje lektoriran. Bilješke pod tekстом potječu od prevoditelja.

Velika obnova Francisa Verulamskoga

*Predgovor*¹

Stanje znanosti nije sretno i nije mnogo uznapredovalo; ljudskom se razumu mora otvoriti put posve drukčiji negoli je bio poznat dosada i moraju se pribaviti druga pomoćna sredstva, kako bi um mogao najbolje iskoristiti svoje pravo na prirodu.

Nama se čini da ljudi ne poznaju dobro ni svoja sredstva ni svoje snage; do prvih drže više, a do drugih manje nego što je pravo. Tako biva da besmisleno precjenjujući opstojeća umijeća ne žele ništa više ili da prezirući same sebe više nego što je opravdano troše svoje snage na beznačajne stvari, a ne iskušavaju ih u najvažnijima. Zato njihovim znanostima i jesu postavljeni kao neki sudbonosni stupovi, jer ljudi niti žele niti se nadaju prodrijeti dalje.² No budući da je umišljeno bogatstvo jedan od najvećih uzroka siromaštva, a pouzdanjem u sadašnje zanemaruje se prava

¹ Ovo je predgovor za cijelo Baconovo djelo *Instauratio magna* (Velika obnova), od kojega je *Novum organum* samo drugi dio.

² Ovdje Bacon aludira na Heraklove stupove na kraju Sredozemnog mora (danas Gibraltarska vrata), koji su za stare značili granicu pomorstva. Prvo originalno izdanje *Novog organona* od god. 1620. ima na naslovnoj stranici sliku broda, koji punim jedrima prelazi tu granicu označenu Heraklovim stupovima.

pomoć za buduće, korisno je, i izričito nužno, da se ovdje na samom početku našeg djela (bez okolišanja i otvoreno) prestane sa svakim pretjerivanjem strahopočitanja i divljenja dosadašnjim otkrićima i da se dade korisna opomena da ljudi njihovu količinu ili korist ne pretjeraju i ne slave prekomjerno. Ako čovjek naime pomnije pogleda u svu onu raznolikost knjiga kojom se umjetnosti i znanosti razmeću, svagdje će naći beskonačna ponavljanja jedne iste stvari, različita po načinu obrađivanja, a u pogledu otkrića već otprije poznata, tako da se od svega na prvi pogled dobiva mnogo, a nakon izvršena ispitivanja malo. I u pogledu koristi valja otvoreno reći da se čini kako je ta mudrost, koju smo uglavnom poprimili od Grka, djetinjska znanost i kako ima ono što je svojstveno djeci, da čovjeka čini okretnim za brbljanjem, ali je nesposobna i nezrela za stvaranje. Ona je naime obilna po prepirkama, ali neplodna na djelima, tako da upravo na sadašnje stanje znanosti pristaje ona bajka o Scili, koja je pokazivala usta i lice djevice, ali su joj nemani, koje laju, opasavale maternicu i pripijale se uz nju. Tako i znanosti na koje smo navikli imaju neke laskave i blještave općenitosti, ali kad se dođe do posebno-ga kao do dijelova stvaranja koji iz sebe treba da dadu plod i djelo, onda nastaju prepirke i brbljave raspre, u kojima se svršavaju i koje dobivaju mjesto rođenja. Osim toga, da te znanosti nisu bile potpuno mrtva stvar, onda nikako, čini se, ne bi bilo došlo do toga što se događa već stoljećima, da se gotovo ne miču s mjesta i da ne dobivaju nikakav prirast dostojan ljudskog roda. To ide tako daleko da ne samo tvrdnja često ostaje tvrdnja nego i pitanje ostaje samo pitanje i da ih nikakva raspravljanja ne rješavaju, nego ih učvršćuju i potpomažu, a cijela predaja i slijed znanosti predstavlja i pokazuje samo učitelje i učenike, ali nikakvog izumitelja i nikoga tko bi izumima dodao nešto osobito.

Ali kod mehaničkih umijeća vidimo kako se događa protivno; ona svakim danom rastu i usavršavaju se, kao da u njima ima nekog životnog daha. Kod prvih začetnika pričinjaju se većinom sirova, gotovo rogobatna i nezgrapna, ali kasnije postižu neprestano nove prednosti i postaju zgodnija do te mjere da nastojanja i sklonosti ljudi prestaju i mijenjaju se brže negoli su ona došla do vrhunca svoje savršenosti. Filozofija naprotiv i druge umske znanosti štiju se i slave poput idola, ali se ne unapređuju. Katkada se dapače kod svog prvog osnivača i pokažu jake, a kasnije se izrode. Jer, pošto su se ljudi podvrgli tuđoj vlasti i složili se s

mišljenjem (poput senatora pristalica³) jednog drugog čovjeka, oni znanosti ne daju više proširenja, nego se samo trude da hvale začetnike i da vrše ropsku službu. Neka mi nitko ne prigovori da su znanosti, koje pomalo rastu, naposljetku došle do nekog položaja i da su se tek onda (kao da su ispunile neke zakonske rokove) u djelima malobrojnih ljudi postavila čvrsta sijela, pa da zato što se ne može pronaći nešto bolje preostaje samo to da se iskiti i njeguje ono što je već pronađeno.

[...]

Čak oni autori koji su sebi prisvojili neku vrstu diktature u znanostima i koji s toliko pouzdanja govore o stvarima, ipak se ovda-onda uvlače u sebe tužeći se na istančanost prirode, na skrovišta istine, na nerazumljivost, na zapletenost uzrokâ i na slabost ljudskog duha. No zato oni ipak ne postaju čedniji, jer radije optužuju opće stanje ljudi i stvari nego da bi priznali kako su sami krivi. Naprotiv kod njih važi gotovo kao obično to da je za neku umjetnost i nemoguće ono što ona nije postigla. No umjetnost se ne može osuditi, gdje se ona sama prepire i izriče sud. Tako neznanje hoće da se oslobodi i od sramote.

S onim što se dosada učilo i prihvaćalo stoji otprilike ovako: djela su neplodna, a puno je spornih pitanja; prirast se zbiva polako i slabo; cjelini se daje privid savršenosti, ali u pojedinostima loše izvedeno; u izboru je jednostavno, ali samim začetnicima ostaje sumnjivo, pa se zato brane i hvalisavo ističu svakojakim vještinama. Čak ni oni koji su samostalno pokušali da se predaju znanostima i odlučili da prošire njihove granice, nisu se odvažili da se posve odvoje od prihvaćenog i da potraže izvore stvari. Naprotiv su mislili da su učinili nešto veliko već time ako su samo nešto sami od sebe umetnuli i dodali. Oprezno su razmišljali da mogu u odobravanju očuvati čednost, a u dodavanju slobodu.

No dok se tako vodi računa o mnijenjima i navikama, takva se hvaljena osrednjost izvrće na veliku štetu znanosti. Jedva je naime moguće da se tko začetnicima divi i da ih ujedno i nadmašuje. Naprotiv, događa se kao vodi koja se diže na višu razinu od one s

³ Senator pedarius, koji nije bio nosilac kurulske časti, a zato nije mogao samostalno predati svoj votum, nego je pristajao uz tuđi.

koje se spustila. Prema tome, takvi ljudi neke stvari poboljšavaju, ali malo idu naprijed, pa napreduju k boljem, ali ne k većemu.

Nije međutim nedostajalo ni takvih koji su s velikom smjelošću sve započeli iznova i silnim zaletom duha obarali i rušili ono pređašnje i pribavili pristup sebi i svojim mišljenjima, ali se njihovom galamom nije mnogo postiglo. Oni nisu težili za tim da filozofiju i umjetnosti prošire u stvari i na djelu, nego samo da promijene mnijenja i da za sebe same osvoje gospodstvo nad mišljenjima. To je međutim imalo neznatan uspjeh, jer su među suprotnim zabrudama uzroci griješenja gotovo isti. No ako pojedinci i nisu bili podvrgnuti ni tuđim ni vlastitim mišljenjima, nego su, dajući prednost slobodi, bili tako oduševljeni te su željeli da drugi zajedno s njima istražuju, onda je njihova namjera doduše bila poštena, ali njihov pokušaj odviše nemoćan. Čini se da su se oni zadovoljavali s vjerojatnim razlozima, pa su ih tako oprečni dokazi vodili naokolo u krugu, a svojom običnom slobodom traženja oslabili su strogost istraživanja.

Nema međutim nikoga koji bi se, kako valja, zadržao bio kod samih stvari i iskustva. Neki su se naprotiv prepuštali valovima iskustva, pa su to činili gotovo mehanički, ali su čak i kod iskustva vršili neko lutajuće istraživanje, pa se nisu služili nekim čvrstim zakonom. Većina je sebi također postavljala samo sićušne zadatke, smatrajući već nečim velikim ako su mogli izvući samo nešto novo; njihov postupak bio je isto tako slabašan kao i nespretan. Nitko naime ne može prirodu neke stvari ispravno i uspješno ispitati s pomoću nje same; čak nakon raznolikosti mučnih pokusa čovjek se ne smiruje, nego nalazi da dalje mora tražiti.⁴ Također ne treba smetnuti s uma da je svaka revnost u pokusima odmah od početka u prenatrpanu i nepravodobnu nastojanju mislila na određene ciljeve. Tražili su se (rekao bih) plodonosni, a ne svjetlonosni pokusi;⁵ nije se slijedio primjer Božji, koji je prvi

⁴ Time Bacon hoće reći da je u znanosti pravi postupak njegova induktivna metoda, koja ne ostaje kod pojedinog slučaja, nego koja na osnovi mnogo sličnih slučajeva izvodi pravilo. Ono pojedino može se samo rastaviti na njegove sastavne dijelove i obilježja, ali se iz njega nikada ne može izvesti neki prirodni zakon.

⁵ Ovu konstataciju nalazimo kod Bacona češće, pa bi se na prvi pogled moglo učiniti, da je ona u proturječju s njegovom tvrdnjom da je kod sveg našeg djelovanja glavna stvar ono praktično. Dok naime *svjetlosni* pokusi daju samo teoriju, dotle *plodonosni* pokusi daju primjenu

dan stvorio samo svjetlo poklonivši mu cijeli jedan dan; tog dana nije proizveo ništa stvarno, nego je tek idućih dana prešao na to. No tko najveću vrijednost pridaje dijalektici, nadajući se da će otuda dobiti najpouzdaniju pomoć za znanost, taj će također najsigurnije i najbolje spoznati da se ljudskom razumu s pravom ne može vjerovati, ako je prepušten samome sebi. Medicina je na svaki način slabija nego zlo; ni ona sama nije slobodna od zla. Ako se dijalektika, koja je prihvaćena, i najpravičnije upotrebljava za građanske poslove i za umjetnosti koje se osnivaju na govoru i mišljenju, ipak ona zbog velikog jaza ne dostiže istančanost prirode, a posežući za onim što ne razumije, ona je podesnija za ustaljivanje i učvršćivanje zabluda nego za otvaranje puta k istini.⁶

[...]

To ne treba shvatiti tako kao da se kroz tolika stoljeća, s toliko rada, ništa nije postiglo. Za ono što je pronađeno mi se ne kajemo. A stari su se zacijelo o onome što se osniva na duhu i apstraktnom mišljenju pokazali kao ljudi dostojni divljenja. No kao što su u pređašnja stoljeća, kad su ljudi samo po promatranju zvijezda određivali pravac u brodarenju, pa su se mogli držati samo obala starog kontinenta ili presijecati samo manja i zatvorena mora, a prije nego što se presijecao Ocean i otkrili predjeli Novog svijeta, trebalo je upoznati upotrebu magnetske igle kao pouzdana i sigurna vodiča na putu, tako je na sličan način u umjetnostima i znanostima ono što je dosada pronađeno takve vrste da se moglo otkriti vježbom, razmišljanjem, razmatranjem i dokazivanjem jer je osjetilima bliže i gotovo potpada pod opće pojmove; ali prije nego se uzmogne doći do skrivenoga i daljega⁷ u prirodi, po-

i na taj način korist. Bacon ovdje prekorava samo postupak, koji neposredno od pokusa zahtijeva praktičnu korist, kao što su npr. alkemisti na osnovi nesistematskih pokusa htjeli praviti zlato, a da nisu najprije upoznali bitnost zlata.

⁶ Pod dijalektikom razumijeva Bacon Aristotelovu logiku, kako su je primjenjivali skolastičari.

⁷ „Skrivenim i daljim” naziva Bacon formu jednostavnih svojstava, od čije veze nastaju pojedine konkretne stvari prirode. Tumačenje tih forma, koje se ne opažaju neposredno, nego se moraju tek potražiti,

trebno je uvođenje bolje i potpunije upotrebe i primjene ljudskog uma i razuma.

[...]

Naposljetku bismo uopće svakoga htjeli podsjetiti da uvijek misli na prave ciljeve znanosti. Za njima ne treba težiti zbog duha, ne poradi prepirke, ne poradi toga da se drugi preziru, ne poradi prednosti ili slave i moći ili sličnih niskih stvari, nego za službu i korist života; u ljubavi treba da ga usavršavaju i upravljaju njime. Iz požude za moći naime posrnuli su anđeli, a iz požude za znanjem posrnuli su ljudi; ali u ljubavi nema prekomjernosti, pa zbog nje ni anđeo ni čovjek nikada nije došao u opasnost.

Naši zahtjevi, što ih iznosimo, ovakvi su: O sebi samima šunitimo. No u stvari o kojoj se radi molimo da je ljudi ne smatraju mnijenjem, nego djelom i da budu uvjereni da mi ne postavljamo temelje kakve sekte ili doktrine, nego ljudske koristi i dostojanstva. Neka se potom jednako kao za svoju korist, odbacivši ljubomoru, zavist i predrasude prema mnijenjima, brinu i za opće dobro; našom zaštitom i pomoći oslobođeni i čuvani od zabluda i zapreka na putu, neka i sami uzmu udjela u naporima koji preostaju. Nadalje neka budu u dobroj nadi i neka sebi ne uobražavaju i ne zamišljaju da je naša *Obnova* nešto beskrajno i nadčovječno, jer je ona uistinu konac i zakonska granica beskonačne zablude.⁸ Neka se čovjek sjeti i smrtnosti i ljudske slabosti, pa neka ne vjeruje da se u toku jednog ljudskog vijeka uopće može dovršiti djelo, nego neka prepusti i potomcima da rade oko njega; neka naposljetku znanosti ne traži preuzetno u stanicama ljudskog duha, nego čedno u jednom većem svijetu. Kao što je ono što je isprazno, većinom obično beskrajno, tako je ono čvrsto naprotiv najvećma sažeto i sadržano u malome. Naposljetku se čini da treba zahtijevati da ljudi (kako tko ne bi možda nepovoljno sudio o nama na štetu same stvari) razmisle koliko prema onome što smo

sačinjava pretežni dio druge knjige *Novog organona*. Bacon misli da će čovjek njihovim otkrićem, do kojega se može doći samo indukcijom i analogijom, postati gospodarom prirode.

⁸ Ovo je mjesto Kant u 2. izdanju svoje *Kritike čistog uma*, koja je izašla 1781, uzeo za moto.

mi prinuđeni tražiti (ako hoćemo da sebi samima ostanemo vjerni), drže da imaju pravo o ovom našem mišljenju misliti ili suditi. Mi taj prijevremeni ljudski način mišljenja, koji anticipira i koji se udaljuje od predmeta brže i prije nego što treba, odbacujemo kao promjenljivu, naopaku i loše uređenu stvar (ukoliko se radi o istraživanju prirode). Ne valja zahtijevati da se prihvati presuda onog načina koji sam treba da bude pozvan pred sud.

Predgovor [Novom organonu]

Oni koji su se odvažili da govore o prirodi kao već ispitanoj stvari, bilo da su to učinili iz uvjerenja ili iz taštine i profesionalne navike, nanijeli su filozofiji i znanosti najveću štetu. Kao što su naime bili dosta jaki da stvore uvjerenje, tako su također bili sposobni da unište i prekinu istraživanje. Svojom vlastitom snagom nisu koristili toliko koliko su naškodili time što su pokvarili i upropastili snagu drugih.

Oni pak koji su udarili oprečnim putem i tvrdili da se uopće ništa ne može znati, bilo zbog mržnje prema starim sofistima, ili zbog kolebljivosti duha, ili koji su zbog nekog preobilja učenosti zapali u to mnijenje, naveli su za to svoje razloge koje zacijelo ne valja prezreti; ali oni svoj nazor ipak nisu izveli iz istinitih osnova, pa su u svom nastojanju i pretjeranoj revnosti upravo preokračili mjeru.

[...]

Naš je pak postupak isto tako teško provesti, kao što ga je lako opisati. On se naime sastoji u tome da ustanovljujemo stupnjeve izvjesnosti, da s pomoću nekog popravljanja čuvamo osjetilo, ali da djelo razuma, koje slijedi odmah poslije osjetila, većinom odbacujemo, pa da razumu, polazeći upravo od osjetilnih opažanja, otvaramo i utiremo nov i siguran put.

To su bez sumnje opazili i oni koji su dijalektici pridavali tako veliku ulogu. Iz toga proizlazi da su tražili pomoć za razum i da nisu vjerovali prirodnom i spontanom razvoju uma. Ali za izgubljenju stvar dolazi taj lijek prekasno, pošto je duh iz svagdašnje životne navike već ispunjen pokvarenim zahtjevima i naukama i opsjednut najispraznijim idolima. I tako to dijalektičko umijeće,

kao što smo rekli, dolazi kasno sa svojom brigom i ni na koji način ne može više uspostaviti stvar, pa je više pridonijelo učvršćivanju zabluda nego otkrivanju istine.

Preostaje jedini spas i dobro da se cijelo djelo uma započne iznova, i da um odmah u početku nipošto ne ostane prepušten sam sebi, nego da se njime uvijek upravlja i da se tako posao obavlja kao s pomoću stroja.

Zaista, da su se ljudi dali na mehanička djela golim rukama bez snage i pomoći duha, kao što se nisu predomišljali da djela razuma obrađuju gotovo golim snagama uma, onda bi bile veoma male stvari koje bi bili mogli pokrenuti i vladati, makar i sjedinenim snagama izvršili naporne poslove.

Međutim je veoma očigledno da se ni kod jednog velikog djela što ga izrađuje ljudska ruka, bez alata i strojeva ne može napeti snaga pojedinaca, niti se snage svih mogu sjediniti.

Tako mi iz tih premisa što smo ih spomenuli zaključujemo da opstojе dvije stvari, na koje hoćemo da upozorimo ljude da im ne bi slučajno izbjegle ili izmakle.

Prva je od njih ova: ako treba protjerati i istrijebiti protivu-riječja i nadutost duhova, onda starima, kao po nekom dobrom udesu – kako mislimo – mora ostati nepovrijeđena i neumanjena njihova čast i štovanje, jer mi unatoč tome možemo ispunjavati svoju zadaću i uživati plod svoje čednosti. Ako bismo mi naime izjavljivali da donosimo nešto bolje nego stari, udarivši istim putem kao i oni, onda nikakvom umjetnošću riječi ne bismo mogli postići da se uvede neko uspoređivanje ili natjecanje u pogledu duha, ili odlike, ili sposobnosti. To doduše ne bi bilo ništa nedopušteno ili novo, jer zašto mi ne bismo mogli u ime svoga prava (i zašto ne bismo svi imali isto pravo), ako kod starih nešto nije pravilno otkriveno ili postavljeno, da to onda ne odobravamo ili da to prekoravamo? To bi naprotiv na svaki način bilo opravdano ili dopušteno. No unatoč tome bilo bi možda to natjecanje neumjesno zbog mjere naših snaga.

Kad mi pak radimo oko toga da se razumu otvori potpuno nov put, koji stari nisu iskušali niti su ga poznavali, onda je odnos već izmijenjen; strančarska gorljivost i natjecanje prestaju, pa se držimo samo kao neki vodiči na putu, što je zacijelo od osrednjeg značenja, a više stvar neke sreće nego odlične sposobnosti.

Ova napomena ticala se osobâ, a druga se tiče samih stvari.

Mi ni najmanje ne radimo oko potiskivanja filozofije koja sada cvate, ili kakve druge koja je sada ili će kasnije biti odličnija i potpunija nego ova. Mi nećemo sprečavati da ta primljena filozofija i druge slične podržavaju raspre, da kite govore, pa da se upotrijebe i da vrijede za profesorske časti i koristi građanskog života. Dapače, mi otvoreno nagovještujemo i izjavljujemo da će filozofija koju mi donosimo samo malo koristiti za to. Ona nije odmah pri ruci, ona se ne može uhvatiti u prolazu, ne laska razumu unaprijed utvrđenim pojmovima, a do shvaćanja mnoštva spušta se samo svojom korišću i rezultatima.

Prema tome, neka opstojе – bilo to na sreću i korist oba dijela – dva izvora i dvije razdiobe nauka i isto tako dva stabla ili roda promatrača ili filozofa, pa nipošto ne treba da budu međusobno neprijateljski i tuđi, nego obvezani na savezničku i uzajamnu pomoć. Neka naposljetku opstojі jedna metoda da se znanost njeguje, a jedna druga da se ona pronalazi.

Kome je prva milija i ugodnija, bilo zbog žurbe ili zbog obzira na građanski život, ili što onu drugu metodu zbog svojeg slabog duha ne može shvatiti i obuhvatiti (a to se nužno događa kod većine ljudi), tome mi želimo da mu sretno i po želji uspije ono oko čega radi, kao i da čvrsto drži što je postigao.

No ako je kome od smrtnika na srcu da ne ostane samo kod onoga što je već otkriveno, i da samo to iskorišćuje, nego da prođe dalje; ako neće da se prepire s protivnicima, nego da prirodu pobijedi djelom; i ako naposljetku neće da ima samo lijepa i vjerojatna mnijenja, nego sigurno i očito znanje: neka se onda takav čovjek, ako mu bude s voljom, kao pravi sin znanosti priključi nama da iz predvorjâ prirode, u koja je stupilo bezbroj njih, otvori pristup u unutrašnjost.

Da bismo se bolje razumjeli i da bi se ono što hoćemo posebnim imenima točnije označilo, običavamo jednu metodu ili put nazivati *anticipiranjem duha*, a drugu *razjašnjavanjem prirode*.⁹

⁹ Pod „anticipiranjem duha” Bacon misli preuranjeno skakanje s razmatranja malobrojnih slučajeva na najviše pojmove i zakone. „Razjašnjavanje prirode” ide naprotiv induktivnim putem postupno i oprezno, kao što to zahtijeva Bacon razmatrajući uvijek samu stvar. Samo se tako može doći do ispravnih općih pojmova i zakona.

Čini se da još nečem treba težiti. Mi smo zacijelo razmišljali i brinuli se da ono što naučavamo bude ne samo istinito nego da se duhu ljudi ne čini ni odviše nezgodno i teško pristupačno, premda je on na čudan način pun predrasuda i zatvoren. Međutim je ipak opravdano da od ljudi (u tako osobnoj obnovi naukâ i znanosti) zahtijevamo: tko hoće da po svojoj pameti ili po mnoštvu autoriteta ili po formama obrazloženjâ (koje sada imaju, tako reći, snagu obaveznih zakona) stvori sud ili mišljenje o ovom našem radu, neka se ne nada da to može učiniti uz put i pokraj drugih poslova, nego on sam mora, da bi upoznao stvar, ponešto okušati put koji opisujemo i utiremo. On se mora upoznati s istančanošću prirode koja se pokazuje kod pokusâ; loše i duboko ukorijenjene navike mišljenja mora ispraviti pravovremenim i primjerenim otezanjem. Tek onda kad sve to bude u njegovoj moći neka stvori svoj sud, ako ga je volja.

Aforizmi o razjašnjavanju prirode i kraljevstvu ljudskom

Prva knjiga

1.

Čovjek, sluga i tumač prirode, čini i razumije toliko koliko stvarju ili duhom opazi¹⁰ o prirodnom poretku, a više od toga ne zna i ne može.

2.

Ni obična ruka ni razum, koji je prepušten samome sebi, mnogo ne vrijedi; oruđem i drugim pomagalicama usavršava se stvar, a razumu su isto tako potrebna kao i ruci.

I kao što oruđa ruke ili pobuđuju ili upravljaju kretanjem, tako i oruđa duha ili podržavaju ili čuvaju razum.

¹⁰ Baconovi interpreti tvrde da je 1. aforizam nejasan zbog riječi „stvarju ili duhom” (re vel mente observaverit), jer se prema vlastitom Baconovu učenju samo vezom obojega može spoznati istina.

3.

Ljudsko znanje i moć poklapaju se u tome što nepoznavanje uzroka onemogućuje uspjeh. Priroda se naime pobjeđuje samo pokoravajući joj se, a što je kod razmišljanja uzrok, ono je kod djelovanja pravilo.

4.

Za svoja djela čovjek ne može ništa drugo nego da prirodna tjelesa zbližava ili ih udaljuje; ostalo priroda posvršava u sebi.

5.

U prirodu pri njezinu djelovanju običavaju se upletati mehanik, matematičar, liječnik, alkemik i čarobnjak; ali svi oni, kako sada stvari stoje, s malo vrijednim trudom i neznatnim uspjehom.

[...]

8.

I za djela koja su dosada pronađena više se zahvaljuje slučaju i iskustvu nego znanostima; naime znanosti što ih sada imamo nisu ništa drugo nego sastavljanja stvari, koje su prije pronađene, a ne način za pronalaženje ili nacrt za nova djela.

9.

Uzrok i korijen gotovo svih zala u znanostima jest taj što mi, dok se neopravdano divimo i uzvisujemo snage ljudskog uma, ne tražimo njegovu istinsku pomoć.

10.

Istančanost prirode u mnogome nadmašuje istančanost osjetila i razuma, tako da su ona lijepa razmišljanja, ljudske spekulacije i obrazlaganja nezdrava stvar, ali nema nikoga tko bi to vidio.

11.

Kao što su znanosti, kakve su sada, nekorisne za pronalazačke djelatnosti, tako je logika, kakva je sada, nekorisna za pronalazačke znanosti.¹¹

12.

Logika koja se upotrebljava služi više za učvršćivanje i utvrđivanje zabluda, koje se temelje na običnim pojmovima, nego za istraživanje istine; stoga je više štetna nego korisna.

13.

Silogizam se ne upotrebljava za principe znanosti, a za srednje sudove upotrebljava se uzalud, jer ni izdaleka nije ravan istančanosti prirode, on dakle sebi potčinjava odobravanje, a ne stvari.

14.

Silogizam se sastoji od sudova, sudovi od riječi, a riječi su znači pojmova.

Ako su dakle sami pojmovi (ono što je osnova stvari) pobrkani i naprečac izvedeni iz stvari, onda nema nikakve čvrstoće ni u onome što je na tome sazdan.

I tako je jedina nada u pravoj *indukciji*.

[...]

18.

Što je dosada pronađeno u znanostima, to je takve prirode da već leži u običnim pojmovima.

Da bi se pak dublje i dalje prodrlo u prirodu, nužno je da se kako pojmovi, tako i aksiomi određenijim i sigurnijim putem izve-

¹¹ Posebne znanosti s primjenom svojih pravila omogućuju stvaranje djela, dok logika kao opća znanost o mišljenju omogućuje same te posebne znanosti. Logika je dakle organon za posebne znanosti, a one su opet organon za djela.

du iz stvari, pa da se prijeđe na pouzdanije sudjelovanje razuma, koje je općenito bolje i sigurnije.

19.

Dva puta jesu i mogu biti za istraživanja i pronalazačke istine. Prvi leti od osjeta i pojedinosti k najopćenitijim sudovima, pa na osnovi tih principa i njihove nepokolebljive istine sudi i pronalazi srednje sudove; taj je put uobičajen. Drugi izvlači sudove iz osjeta i pojedinosti, dižući se stalno i postupno, tako da se na koncu dolazi do onoga najopćenitijega; taj je put ispravan, ali neokušan.

[...]

22.

I jedan i drugi put počinje od osjeta i pojedinosti, a završava se u onome najopćenitijemu, ali oni se ipak neizmjerljivo razlikuju, jer se jedan samo letimično dotiče iskustva i pojedinosti, dok se drugi valjano i pravilno zadržava na njima; jedan već u početku postavlja neke apstraktne i nekorisne općenitosti, dok se drugi postupno uzdiže do onih općenitosti koje su uistinu značajnije za prirodu.

[...]

26.

Ljudsko prosuđivanje kojim se služimo u pogledu prirode običavamo poradi jasnoće naučavanja nazivati *anticipacijama prirode*, jer su nepromišljena i preuranjena stvar, a ono rasuđivanje koje se na ispravan način izvodi iz stvari, *razjašnjavanjem prirode*.

[...]

30.

Kad bi se duhoviti ljudi svih vremena i složili, zajedno radili i pridonosili, ipak se pomoću *anticipacija* ne bi mogao postići velik napredak u znanostima, jer se korjenite zablude, čak kod prvoga zbrajanja čestica mišljenja, naknadno ne mogu izliječiti odličnošću djelovanja i sredstava.

31.

Uzalud se u znanostima očekuje velik napredak od dodavanja i precjepljivanja novoga na staro, nego obnovu valja izvršiti od najdubljih temelja, ako nećemo da se vječno vrtimo u krugu, s mršavim i neznatnim napretkom.

[...]

36.

Nama uistinu preostaje samo jedan jedini i jednostavni način naučavanja, da ljude dovedemo do samih pojedinosti i njihovih nizova i redova, pa da oni opet sebe primoraju na privremeno odricanje od pojmova i da se počnu baviti samim stvarima.

[...]

38.

*Idoli*¹² i lažni pojmovi, koji su već zaokupili ljudski razum, pa se u njemu čvrsto ukorjenjuju, ne samo da tako obuzimaju ljudski duh da se istini teško otvara pristup, nego se oni, ako je pristup i bio dan i dopušten, vraćaju i smetaju kod samog obnavljanja znanosti, ako se ljudi unaprijed ne opomenu da se protiv njih, koliko je moguće, zaštite.

39.

Četiri su vrste *idola* koje zaokupljaju duh ljudski. Njima smo poradi jasnoće nadjenuli imena, nazivajući prvu vrstu *idolima plemena*, drugu *idolima spilje*, treću *idolima trga* i četvrtu *idolima teatra*.

40.

Izgrađivanje pojmova i aksioma s pomoću prave *indukcije* zajelo je pravi lijek za odbijanje i odstranjivanje *idola*, ali određi-

¹² *Idolima* označuje Bacon lažne pojave, koje čovjeka sprečavaju u spoznavanju istine. Razdiobu tih *idola* načinio je Bacon prema izvorima iz kojih potječu. U paragrafima 41-44. razjasnit će se potanko što Bacon misli pod *idolima*.

vanje *idola* ipak je od velike koristi. Nauka o idolima naime slično se odnosi prema razjašnjavanju *prirode* kao nauka o sofističkim smicalicama prema običnoj dijalektici.

41.

Idoli plemena imaju svoj temelj u samoj ljudskoj prirodi i samom plemenu ili rodu ljudskome. Pogrešno se naime tvrdi da je čovječje osjetilo mjerilo stvari; nego naprotiv, sve percepcije kako osjetila, tako i uma zbivaju se primjereno čovjeku, a ne univerzumu. Ljudski je razum poput neravna zrcala za zrake stvari, koje svoju prirodu miješa s prirodom stvari, pa ih iskrivljuje i prlja.

42.

Idoli spilje jesu idoli pojedinog čovjeka. Svatko naime (pored zabluda ljudske prirode uopće) ima posebnu spilju ili rupu, koja lomi i kvari svjetlo prirode; bilo zbog svačije osebujne i pojedinačne naravi, ili zbog odgoja ili općenja s drugima, bilo zbog čitanja knjiga ili autoriteta onih koje tko cijeni i kojima se divi, ili zbog različitosti dojmova kako se javljaju u pristranoj duši s predrasudama ili u mirnoj i ravnodušnoj duši ili tome slično, tako da je zaista ljudski duh, kako je on disponiran kod pojedinih ljudi, nešto različito, potpuno smučeno, i, tako reći, slučajno. Stoga dobro veli Heraklit: ljudi traže znanje u manjim svjetovima, a ne u višem ili zajedničkom.

43.

Ima također *idola*, kao što su oni iz međusobnog komuniciranja i zajednice ljudskoga roda, koje zbog trgovine i udruživanja ljudi nazivamo *idolima trga*. Ljudi se naime družu s pomoću govora, ali se riječi određuju prema pučkom shvaćanju. I tako to loše i nezgodno određivanje riječi na čudan način stješnjava razum. Ni definicije i tumačenja, kojima se učeni ljudi katkada običavaju zaštititi i obraniti od toga, nikako ne ispravljaju stvar. Naprotiv, riječi očito vrše nasilje nad razumom i sve brkaju, pa dovode ljude do praznih i bezbrojnih proturječja i izmišljotina.

Ima konačno *idola* koji su ušli u duše ljudske iz različitih filozofijskih dogma, a također i iz naopakih zakona dokazivanja. Njih nazivamo *idolima teatra*, jer držimo da ima isto toliko proizvedenih i prikazanih drama koje su stvorile izmišljene i scenske svjetove, koliko i prihvaćenih ili izmišljenih filozofija. Ali mi ne govorimo o onima koje već opstojе, ili pak o starim filozofijama i sektama, jer bi se moglo složiti i sastaviti još više takvih priča; ta, premda su zablude različite, uzroci su ništa manje gotovo zajednički. U te opet ne ubrajamo samo univerzalne filozofije nego i većinu principa i aksioma pojedinih znanosti, koji su se učvrstili na osnovi tradicije, vjere i nemarnosti.

O svakoj ovoj pojedinoj vrsti *idola* valja govoriti opširnije i određenije, kako bi ljudskom razumu poslužili poradi opreza.

[...]

51.

Ljudski razum po svojoj prirodi leti prema apstraktnome, pa ono što je prolazno zamišlja kao stalno.

No bolje je prirodu sjeći nego apstrahirati od nje, bolje ono prvo, što je učinila Demokritova škola, koja je više prodrła u prirodu nego ostale. Materija se mora više ispitati te njezini oblici i preoblikovanja, uz to i čisti čin i zakon djelovanja ili gibanja. Forme su naime zamisli ljudske duše, ukoliko se ne bi htjelo, da se oni zakoni djelovanja nazivaju formama.

[...]

55.

Najveća, i tako reći korjenita razlika duhova u pogledu filozofije i znanosti jest u tome što su jedni duhovi jači i podesniji za opažanje razlika među stvarima, a drugi za opažanje sličnosti među stvarima. Postojani i oštri duhovi mogu naime upravljati razmatranjima, pa zadržati se i ustrajati na svakoj finoći razlikâ. Uzvišeni i diskurzivni duhovi pak spoznaju i svrstavaju čak najfinije i opće sličnosti stvari. No svaki od ovih duhova lako može zapasti u pretjeravanje, hvatajući ili stupanj ili sjenu stvari.

Ima duhova od kojih su jedni prekomjerni u divljenju starome, a drugi u ljubavi i prigrljavanju novoga; malobrojni su uistinu takvoga temperamenta, da mogu držati mjeru, da ili ne pobijaju ono što su stari ispravno postavili, ili da ne preziru ono što su novi ispravno pridonijeli.

To pak znanostima i filozofiji nanosi veliku štetu, jer je to više strast za staro i novo nego rasuđivanje.

No istinu ne valja tražiti od sreće nekoga vremena, koja je promjenljiva, nego od svjetla prirode i iskustva, koje je vječno.

Stoga treba odbiti onu strast i nastojati da ona razum ne navede na odobravanje.

[...]

63.

Primjer prve vrste veoma je očigledan kod Aristotela. On je prirodnu filozofiju pokvario svojom dijalektikom, jer je svijet izveo iz kategorija; jer je pojam ljudske duše, najplemenitije supstancije, pribrojio pojmovima drugog reda¹³; jer je djelovanje *gustoga* i *rijetkoga*, po kojima tjelesa zauzimaju veće i manje dimenzije ili prostore, riješio hladnim razlikovanjem zbilje i mogućnosti; jer je pojedinačnim tjelesima pridavao samo jedino i osobujno kretanje, a ako sudjeluju u jednom drugom kretanju, izvodi on to iz tuđih gibanja i jer je najzad toga drugoga po svojoj volji nametnuo prirodni stvari. On je svagdje u svom odgovaranju više pazio da se izvuče i da prema riječima dade nešto pozitivno, nego na unutrašnju istinu stvari. To se također najbolje pokazuje u poređenju njegove filozofije s ostalima, koje su se slavile kod Grka. Anaksagorine homeomerije, Leukipovi i Demokritovi atomi, Parmenidovo Nebo i Zemlja, Empedoklova svađa i prijateljstvo, Heraklitovo razrješavanje tjelesa u nerazličnu prirodu vatre i njihovo vraćanje gustome imaju naime nešto od prirodno-filozofijskoga, pa podsje-

¹³ Odnosi se na Aristotelovu definiciju u njegovu spisu o duši, II, 1, gdje on dušu definira kao prvu snagu organskog prirodnog tijela, koja djeluje prema svrhama. Skolastički komentatori shvatili su *entelékheia* kao pojam roda, pod koji su stavili dušu.

čaju na prirodu stvari, na iskustvo i tjelesa, dok Aristotelova fizika većinom zvuči samo dijalektičkim tonom, što se pod svečanim imenom ponavlja i u njegovoj metafizici, kao da je ona više realna, a ne nominalna.

Nikoga neće uzdrmati ono što je u njegovim knjigama o *životinjama* i u *problemima* i u ostalim njegovim raspravama često govor o pokusima. On je naime najprije postavio načela, a da nije ispravno pitao iskustvo za njihovo stvaranje, nego poslije, pošto ih je po svojoj volji bio postavio, on je iskustvo po svom nahodanju vodio naokolo kao kakvog mučenika i zarobljenika. Zbog toga i valja osuđivati više nego njegove suvremne sljedbenike, vrstu skolastičkih filozofa, koji su potpuno napustili iskustvo.

64.

No *empirijska* vrsta filozofije izvodi nagrđenija i nakaznija mnijenja nego *sofistička* ili racionalna vrsta, jer se ne osniva na svjetlu običnih pojmova (koje je doduše oskudno i površno, ali je ipak na neki način općenito, šireći se na mnogo toga), nego na malobrojnim ograničenim pokusima i tami. Stoga se takva filozofija čini vjerojatnom i tobože sigurnom onima koji se svakodnevno bave pokusima te vrste i time kvare fantaziju, dok se ostalima čini nevjerojatnom i ispraznom. Osobit su primjer za to kemičari i njihove dogme, kakve se u sadašnje vrijeme jedva gdje mogu naći osim možda u Gilbertovoj filozofiji. No unatoč tome nipošto nije trebalo propustiti opreznost prema takvim filozofijama, jer duhom već predviđamo i naslućujemo da će se ljudi, ako ikada zaista budu pribjegli iskustvu, potaknuti našim opomenama, želeći „zbogom” sofističkim naukama, zbog nezrelosti i prekomjerne brzine hitnjom i skokom uma uzdići do općenitosti i principa stvari, tako da će od te vrste filozofije prijetiti velika opasnost. To zlo također sada moramo predusresti.

65.

No kvarenje filozofije *praznoujerjem* i primiješanom teologijom daleko seže i nanosi veoma mnogo zla ili cjelokupnoj filozofiji ili njezinim dijelovima. Ljudski je razum naime isto tako podvrgnut utiscima mašte kao i utiscima običnih pojmova. Jer borbeni i *sofistička* filozofija zapleće razum, ali ova druga fantastična i naduta i, tako reći, pjesnička vrsta više laska razumu. U

čovjeku jest naime isto tako neko častoljublje razuma i volje, osobito u velikih i uzvišenih duhova.

Sjajan primjer ove vrste pak među Grcima imamo naročito u Pitagori, jer je povezan s veoma oštrim i teškim *praznoujerjem*, ali opasnije i finije u Platonu i njegovoj školi. Ta se vrsta nalazi i u dijelovima ostalih filozofija, kad uvode apstraktne forme i krajnje svrhe i prve uzroke, skačući ponajčešće preko srednjih i sl. Toj stvari treba međutim pridavati najveću opreznost. Najgora je naime stvar *obožavanje* pogrešaka i valja smatrati za kugu razuma, ako se ispraznostima pridruži štovanje. Toj su se ispraznosti s najvećom lakoumnosću tako prepustili neki od suvremenih da su na prvom poglavlju Geneze i na Jobovoj knjizi i drugim svetim spisima pokušali osnovati prirodnu filozofiju, tražeći među *živim* ono *mrtvo*. Te ispraznosti valja spriječiti i suprotstaviti im se to više što se iz boležljive pomiješanosti božanskoga i čovječanskoga izvodi ne samo fantastična filozofija, nego i heretična religija.

Stoga u punoj mjeri treba pozdraviti, ako se trijeznim duhom vjeri daje toliko koliko vjeri pripada.

[...]

69.

Kriva su dokazivanja, tako reći, neki bedemi i zaštita *idolâ*; ono što imamo u dijalektikama čini upravo to da se svijet preda i dovede pod vlast ljudskim mislima, a misli riječima.

Dokazi su uistinu moć same filozofije i znanosti. Kakvi su naime oni – ili ispravno ili slabo udešeni – takve filozofije i razmatranje slijede. Varaju pak i neumjesni su oni dokazi kojima se služimo u onom općem postupku, koji vodi od osjetila i stvari do aksioma i zaključaka.

Taj je postupak četverostruk, a tolike su i njegove greške.

Prvo, utisci samog osjetila pogrešni su; osjetilo naime i zavodi i zavarava. No zavaravanja moraju se zamijeniti, a greške ispraviti.

Drugo, pojmovi se slabo apstrahiraju od utisaka osjetilâ; oni su neodređeni i pobrkani, a treba da su određeni i dobro omeđeni.

Treće, slaba je indikacija, koja s pomoću običnog nabranjanja izvodi principe znanosti, a da ne primjenjuje isključivanja i rješenja ili odvajanja dužna prirodi.

Četvrto, onaj način pronalaženja i dokazivanja, da se najprije postave najopćenitiji principi, a da se potom srednji aksiomi pro-

mijene i dokažu prema njima, majka je zabludâ i nevolja svih znanosti.

[...]

74.

Valja uzeti i znakove iz prirasta i napretka filozofije i znanosti. Koje su naime osnovane na prirodi, rastu i povećavaju se; koje su pak osnovane na mnijenju, mijenjaju se i ne povećavaju se.

Stoga, da te nauke nisu potpuno kao bilješka iščupane iz svog korijenja, nego se drže trbuha prirode i hrane se od njega, nikako se ne bi bilo dogodilo to što vidimo da biva već kroz dvije tisuće godina, naime da znanosti ostaju na svojim vlastitim tragovima i gotovo u istom stanju, a da nisu postigle kakav spomena vrijedan napredak, nego su čak kod prvog začetnika veoma cvale, a potom opadale.

No u mehaničkim umijećima, koja su osnovana na prirodi i na svjetlu iskustva, vidimo kako se događa protivno. Ona, dok se svidaju, kao da ih ispunja neki duh, neprekidno cvatu i rastu; isprva sirova, a potom povoljna, poslije toga profinjena i neprestano povećavana.

[...]

100.

I ne samo veći broj pokusa treba pronaći i osigurati, pa i druge vrste negoli su dosada napravljeni, nego treba uvesti i potpuno drukčiju metodu, red i postupak, da bi se iskustvo povezalalo i napredovalo. Naime neodređeno iskustvo, koje je prepušteno samome sebi, kao što je gore rečeno, puko je tapkanje i ljude više otupljuje nego što ih poučava. No ako iskustvo prema sigurnom zakonu napreduje serijski i postojano, možemo se u znanostima nadati nečemu boljemu.

[...]

103.

Poslije valjano i uredno sakupljenog obilja pojedinačnosti postavljenih, tako reći, pred oči ne valja odmah prijeći na istraživanje

i otkrivanje novih pojedinačnosti ili djela, ili se bar, ako bi se to dogodilo, ne treba zadovoljiti time.

Mi naime ne niječemo da će se, pošto u svim znanostima budu sakupljeni i sređeni svi pokusi, tako da će sve njih jedan čovjek moći znati i prosuditi, s pomoću samog prenošenja pokusa iz jednog umijeća u drugo moći otkriti mnogo toga novoga, što je od koristi za život ljudski i državu, a što mi nazivamo učenim iskustvom.¹⁴ No od toga ipak valja manje očekivati, a više od novog svjetla poučaka, koji su sigurnim putem i pravilom izvedeni iz onih pojedinačnosti i koji otkrivaju i označuju opet nove pojedinačnosti. Jer put ne leži u ravnini, nego se uzdiže i spušta; najprije se uzdiže do aksioma, a potom se spušta do djelâ.

104.

No ne smije se opet dopustiti da razum skače i leti od posebnih do daljih i gotovo najopćenitijih aksioma (kao što su takozvani principi umijeća i stvari) i da na osnovi njihove nepokolebljive istine ispituje i izvodi srednje sudove; to se dosada činilo po prirodnoj žestini razuma upravljenoj na to, a to isto još i zbog toga što je razum već odavna bio tako naučen i naviknut na to dokazivanjima, koja se zbivaju u obliku silogizma. Naprotiv se u znanostima valja nadati boljemu tek onda kad se po istinskoj ljestvici i povezano stupanj po stupanj bez prekida ili skokova bude išlo od posebnoga do nižih sudova, a potom do srednjih, od kojih jedan nadilazi drugi, i tek naposljetku do najopćenitijih.¹⁵ Najniži sudovi ne razlikuju se naime mnogo od golog iskustva. Najviši pak, oni najopćenitiji, koji opstoje, pojmovni su i apstraktni, pa ne sadržavaju ništa čvrsto. A srednji su sudovi oni pravi, čvrsti i živi, u kojima leži dobrobit i sreća ljudska, a na njih se također konačno nadograđuju sami najopćenitiji sudovi, naime takvi koji

¹⁴ Latinski izraz „*experientia literata*” upotrebljava Bacon u dvojakom smislu. U paragrafu 101. označuje taj izraz „napisano iskustvo”, dok ovdje označuje iskustvo „kod kojega se pri pokusima održava izvjestan pravac i red, kao da se ono vodi za ruku”. Tako naime sam Bacon u I. dijelu svog djela *De augmentis* definira taj izraz. Por. paragraf 108.

¹⁵ Stoga je Bacon IV. dio svoje *Obnove* nazvao *Scala intellectus* (*Ljestvica razuma*).

nisu apstraktni, nego su pravilno ograničeni s pomoću onih srednjih sudova.

Stoga ljudskom razumu ne treba dodati krila, nego radije olovne utege, da spriječe svaki skok i let. To se pak dosada nije činilo, a ako se bude činilo, moći ćemo se nadati boljemu od znanosti.

105.

U stvaranju sudova pak valja izmisliti drukčiji oblik *indukcije* nego što je dosada bio uobičajen, i taj oblik ne smije služiti samo za provjeravanje i pronalaženje takozvanih principa, nego i za niže i srednje sudove, dakle za sve.

Naime *indukcija*, koja teče po običnom nabranjanju, djetinja je stvar i daje sudove kako je koga volja, pa se izlaže opasnosti proturječnog slučaja i većinom odlučuje na osnovi manjeg broja slučajeva nego što je dopušteno, i to samo na osnovi onih koji su upravo pri ruci.

Indukcija, koja će biti korisna za iznalazjenje i dokazivanje znanosti i umijeća, mora rastavljati prirodu s pomoću odbacivanja i isključivanja, a pošto je isključila onoliko negativa koliko je dovoljno, zaključuje na osnovi afirmativa. To dosada nisu radili niti zapravo pokušavali osim jedino Platona, koji se, da bi došao do definicija i ideja, donekle služi ovim oblikom indukcije.

Ali za dobro i pravo izgrađivanje ove indukcije ili dokazivanja potrebno je više nego što je ijedan smrtnik mislio, tako da se na nju mora utrošiti veći rad nego što je dosada bio utrošen na silogizam. Tu pomoć indukcije treba upotrijebiti ne samo za pronalaženje sudova nego i određivanje pojmova.

U takvu *indukciju* zacijelo polazemo najveću nadu.

[...]

108.

Da ne treba klonuti duhom i da treba sačuvati nadu, da za bludama prošlih vremena treba reći ili „zbogom”, ili ih ispraviti, to je već rečeno. Međutim treba vidjeti ima li što drugo što daje nade.

Tu će se naći ovo: ako su ljudi koji nisu tražili i radili su nešto drugo otkrili kao nekim slučajem ili prigodice mnogo toga korisnoga, onda nitko neće moći posumnjati da će isti ljudi, ako traže i ako to rade pravim putem, a ne naglo i sa zastranjivanjem, otkriti kudikamo više. Ako bi se naime koji puta i moglo dogoditi da tko sretnim slučajem nađe nešto što je prije toga onome koji je s velikim naporom i marljivošću tražio, izmaklo, ipak se uglavnom bez sumnje ono protivno pokazuje kao pravilo.

I tako treba očekivati kudikamo više i bolje i za kraće vrijeme od razuma i marljivosti te od ljudskog upravljanja i napora, nego od slučaja i životinjskog nagona i sličnog načina, kojim su se dosada otkrivala načela.

Druga knjiga

1.¹⁶

Djelo je i namjera ljudske moći da u danom tijelu stvori i uvede novo svojstvo ili nova svojstva.

No djelo je i namjera ljudskog znanja da otkrije formu, ili istinsko određenje, ili djelatnu prirodu, ili izvor postanja (te mi riječi naime imamo, koje se najviše približavaju određenju stvari) danog svojstva.

Ovim dvjema najvišim djelima podređuju se druga dva djela, sekundarnog i nižeg značaja; prvome: preobrazba konkretnih tjelesa jednoga u drugo, unutar mogućih granica; drugome: u svem stvaranju i gibanju pronalaženje *skrivenog procesa*, koji se neprestano razvija od očiglednog uzroka i očigledne materije sve do unutrašnje forme, i pronalaženje isto tako *skrivenog unutrašnjeg oblika* tjelesa koja miruju i nisu u gibanju.¹⁷

¹⁶ Prvi dio svog *Novog organona* sam Bacon naziva razaralačkim, jer se u njemu obara na znanosti i metode koje su dotle bile uobičajene. Na mjesto starih metoda postavlja on svoju novu induktivnu metodu. U ovoj II. knjizi svog djela daje nam Bacon primjere kako se ima primijeniti ta njegova induktivna metoda.

¹⁷ Prema Baconu stvari organske i neorganske prirode samo su veze elementarnih svojstava. Pored tih svojstava (*naturae*) Bacon ne prihvaća nikakvu supstanciju, nego smatra da su samo ta svojstva ono zbiljsko. Cilj je dakle svake znanosti da spozna ta svojstva. Bitnost elementarnih svojstava naziva Bacon *formom*. No prema Baconu elementarna svojstva, kako ih spoznajemo s pomoću osjetila, još nisu posljednja zabiljnost ili bitak, jer im je osnovom još nešto drugo, što se zbog svoje finoće ne može opaziti osjetilima, ali se ipak može otkriti s pomoću indukcije. Tu pravu bitnost elementarnih svojstava Bacon zamišlja kao gibanje ili oblikovanje, pa je tako za njega npr. forma topline – gibanje najmanjih dijelova tvari. Kod Bacona javlja se dakle već nazor, koji su kasnije usvojile i moderne prirodne znanosti. No kako se on ipak nije mogao otresti nekih skolastičkih pojmova, pripisujući tjelesima žudnju, prijateljstvo, mržnju, itd., zato svoju misao o formi nije mogao dosljedno do kraja razviti. – Budući da je svaka stvar samo suma izvjesnih elementarnih svojstava, zato treba samo poznavati forme tih svojstava, pa se onda mogu povezati s nekim tijelom,

2.

U kako je lošem stanju ljudsko znanje koje je u upotrebi, očigledno je također iz onoga što se općenito usvaja.

Ispravno se postavlja: *Istinski znati znači znati na osnovi uzroka*.¹⁸ Također nije loše što se postavljaju četiri uzroka: materija, forma, ono djelatno i svrha.¹⁹ Između njih svršni uzrok ne samo što ne koristi znanostima nego ih čak kvari izuzevši ljudska djelovanja. Otkrivanje forma smatra se beznadnim. Ono djelatno i materija, kako se ispituju i prihvaćaju, bez obzira na *skriveni* prijelaz na formu, vanjske su i površne stvari, pa ništa ne pridonose istinskoj i djelatnoj znanosti.

Mi također nismo zaboravili da smo gore označili i ispravili zabludu ljudskog uma, kad on u formu prenosi bitnost bitka. Premda u prirodi ništa ne opstoji zbiljski osim pojedinačnih tjelesa sa svojim čistim djelatnostima na osnovi zakona, ipak je u znanostima sam taj zakon, njegovo ispitivanje, otkrivanje i razjašnjenje temelj kako za znanje, tako i za djelovanje.

Taj zakon pak i njegova *određenja* razumijevamo pod imenom formâ, pogotovu što je ta riječ zadobila vrijednost i postala uobičajena.

odnosno preobraziti jedno tijelo u drugo. Kao što smo vidjeli već u I. knjizi, Bacon je vjerovao u preobrazbu tjelesa, ali ta se misao potvrdila tek u najnovije vrijeme. Time bi bio postignut ujedno najviši cilj znanosti, tj. spoznaje o proizvođenju stvari i zakona, koji pri tome vladaju. – Pod „unutrašnjim skrivenim oblikom” (*schematismus latens*) tjelesa razumijeva Bacon oblikovanost najmanjih dijelova predmeta, koja proizlazi iz veze tih forma svojstava. No pod najmanjim dijelovima tijela ne smiju se razumjeti molekule u njihovim praznim međuprostorima, jer takvi za Bacona ne postoje. Skrivenom unutrašnjem obliku stoji nasuprot „skriveni proces” (*processus latens*) koji označuje gibanje i prijelaz tih forma. Skriveni shematizam predstavlja tjelesa u njihovu mirovanju, a skriveni proces u njihovu mijenjanju i preobražavanju.

¹⁸ Aristotelova izreka.

¹⁹ Ova razdioba uzrokâ potječe također od Aristotela, od kojega su je prihvatili skolastici pa i neki noviji filozofi. Bacon odbacuje svršni uzrok (cilj), pa time odbacuje teleologijsko shvaćanje stvari i zbivanja. Ali Bacon se nije posve oslobodio teleologijskog shvaćanja, jer inače ne bi tjelesima mogao pripisivati težnju i žudnju, koje predstavljaju djelovanje prema nekoj svrsi ili cilju.

3.

Tko poznaje uzrok nekog svojstva (kao npr. bjeline ili topline) samo kod pojedinih predmeta, njegovo je znanje nepotpuno; a tko učinak može proizvesti samo kod pojedinih predmeta (kod onih koji su prijemljivi), njegova je moć također nepotpuna. Tko pak poznaje samo djelatni i materijalni uzrok (koji su uzroci tekući i ništa drugo nego prenosioci i uzroci, koji donose formu u nekim slučajevima), taj doduše može doći do novih otkrića kod donekle slične i priređene materije, ali više čvrste granice stvari on ne probija.

Tko naprotiv poznaje forme, taj shvaća jedinstvo prirode u najrazličitijim materijama; stoga on može otkriti i proizvesti ono što se dosada nije postiglo i što nikada ne bi bila ostvarila ni promjena u prirodi, ni revni pokusi, ni sam slučaj i što ljudima nikada ne bi bilo palo na pamet.

Stoga iz otkrića formâ slijedi pravo razmatranje i slobodno djelovanje.

4.

Premda su putovi do moći i do znanja ljudskog najuže povezani i gotovo isti, ipak je zbog pogubne i zastarjele navike da se zaplećemo u apstrakcije na svaki način sigurnije da se u podizanju znanja pođe od onih osnova koje se odnose na djelatnost, i da ova sama označi i odredi promatranje.

Treba dakle razmotriti, kad se ide za tim da se na danom tijelu sazda i doda neko drugo svojstvo, za kojim se pravilom ili za kojim se pravcem ili izvođenjem najviše teži, i to govorom običnim i najmanje zakučastim.

Na primjer: ako se srebru želi pridodati žuta boja zlata ili povećati težina uz održanje zakona materije ili nekom drugom dragulju nedijafanu svojstva dijafana ili staklu tvrdoća ili nekom nevegetativnom tijelu vegetativnost – treba, kako rekoh, razmotriti koje bi se pravilo ili izvođenje najviše željelo za to.

Priželjkivat će se bez sumnje da se pokaže nešto takvo što neće obmanjivati na djelu, niti će zatajiti kod pokusa.

Drugo, netko će možda htjeti da se drži nekog puta, koji sam po sebi ne obavezuje i koji se ne ograničava na neka sredstva i neke posebne načine djelovanja. Možda će se prevariti i neće biti u mogućnosti i prednosti da ta sredstva pribavi i osigura. Jer ako

ima i drugih sredstava i drugih načina (osim onoga propisanog) za proizvođenje takvog svojstva, onda je to možda jedan od onih koji su djelotvorni, ali se uskoćom propisa ipak isključuje i ne donosi ploda.

Treće, željet će se da se pokaže ono što nije tako teško, kao što je sam postupak, nego što dovodi bliže praksi.

Dakle za istinski propis i savršen rad vrijedi načelo *da on bude siguran, slobodan i valjano postavljen, ili da bude u redu za djelovanje.*

A isto je tako s pronalaženjem istinite forme.

Naime forma je nekog svojstva takva da će, pošto je ona postavljena, nepogrešivo slijediti dano svojstvo. Stoga ona uvijek opstoji kad opstoji ono svojstvo, pa ga općenito potvrđuje i svagda se nalazi u njemu.

Ista je forma takva da će, ako je ona odstranjena, dano svojstvo nepogrešivo nestati. Neće je dakle biti nigdje gdje nema tog svojstva, pa ga uvijek poriče i nalazi se samo u njemu.

Konačno, istinita je forma takva da dano svojstvo izvodi iz nekog izvora bitnosti, koja je svojstvena većini i koja je, kako se kaže, prirodi poznatija nego sama forma.

Dakle načelo je i propis istinitog aksioma i savršenog znanja *da treba otkriti drugo svojstvo, koje se može preobraziti u dano svojstvo, a koje je ipak ograničenije poznatijeg svojstva unutar pravog roda.*

Ta dva načela pak, djelatno i promatralačko, jedna su te ista stvar, i što je u djelovanju najkorisnije, to je u znanju najistinitije.²⁰

²⁰ Uz ovaj paragraf dodao je Kirchmann u svom prijevodu bilješku, koja glasi ovako: „Ovo je mjesto zadavalo mnogo teškoća Baconovim interpretima. Pod 'Ta dva načela' imaju se razumjeti dvije kurzivom tiskane rečenice; prvo se odnosi na praksu, na proizvođenje djela; drugo na cilj i najviši zadatak znanosti. Prvo je mjesto razumljivo; drugo postaje tamno samo zbog toga što Bacon ovdje svoju 'Formu svojstava' svodi na nešto još više, tako da je forma samo neko ograničenje (limitatio) toga višega, dok je ovo potonje pravi rod (verum genus). Što Bacon pod tim misli, teško je reći; on o tome daje samo jedno određenje, da je 'prirodi poznatije' (naturae notior). I sam taj izraz veoma je taman i sačinjava inače opreku prema 'homini notior' (čovjeku poznatije) u pratećem i podsjeća na Aristotelovo razlikovanje 'prvoga prema prirodi' i 'prvoga prema spoznaji ili za čovjeka'.

Pravilo ili aksiom o pretvorbi tjelesa dvojake je vrste. Prvo, tijelo se može smatrati kao gomila ili veza jednostavnih svojstava. Tako se kod zlata sastaju svojstva, da je žuto, da ima određenu težinu, da se daje kovati i rastegnuti u određene oblike, da ne postaje tekuće i da u vatri ništa ne gubi od svoje količine, da ima poseban tok i da se na poseban način može razlučiti i rastaviti. Slično vrijedi i za ostala svojstva koja se sastoje u zlatu.

Prema tome taj aksiom izvodi stvar iz formâ jednostavnih svojstava. Ako naime poznajemo forme i načine uvođenja žutoga, teškoga, rastezljivoga, čvrstoga, takućega, razlučivanja, a tako i ostalo, kao i njihove stupnjeve i načine, mi ćemo znati i nastojati da ih povežemo u nekom tijelu, iz čega slijedi pretvorba u zlato.

[...]

Druga vrsta aksioma, koja zavisi od otkrića *skrivenog procesa*, ne napreduje s pomoću jednostavnih svojstava, nego s pomoću sastavljenih tjelesa, kako ih nalazimo u običnom toku prirode.

Npr.: može se raditi o istraživanju od kojih se početaka ili na koji se način i kakvim postupkom proizvodi zlato ili kakva druga kovina ili kamen, od prvog svog postanja i početaka do potpunog minerala; ili o istraživanju kakvom procedurom nastaju biljke, počevši od prvog povezivanja sokova u zemlji ili od sjemena do razvijene biljke, s cjelokupnim nizom njenih promjena te različnim i postojanim naporima prirode; ili se radi o valjanom razjašnjenju proizvođenja životinja od začetka do rođenja, i o sličnome kod drugih tjelesa.

Prema tome se Bacon nije zadovoljio otkrićem forma, kojih ima previše. Stoga on u težnji za pojednostavljenjem znanosti postavlja još više realitete, od kojih su te forme već vrste ili ograničenja. Ti realiteti ili zazbiljnosti čovjeku doduše nisu poznati, ali su zato utoliko poznatiji i istinitiji prirodi, jer sačinjavaju njenu najunutrašnjiju i opću bitnost. Bit će da u ovom smislu treba shvatiti ovo mjesto."

Skriveni proces pak, o kojemu govorimo, posve je druga stvar, nego što bi ljudskom duhu, kakav je sada, lako moglo pasti na pamet.

Mi pod tim naime ne razumijevamo neke mjere, ili znakove, ili vidljive stupnjeve napretka u tjelesima, nego stalni proces, koji najvećim dijelom nije osjetilno zamjetljiv.

Npr.: kod svakog proizvođenja i pretvorbe tjelesa valja istražiti što se gubi i nestaje, što ostaje, što pridolazi, što se rasteže, što se steže, što se sjedinjuje, što se odjeljuje, što se nastavlja i što prekida, nagoni i što sprečava, što vlada, što podliježe i više toga.

Isto tako ne treba ispitati samo kod proizvođenja i pretvorbe tjelesa, nego se i kod svake druge promjene i gibanja mora na sličan način ispitati što prethodi, što slijedi, što potiče i što popušta, što prouzrokuje gibanje, što vlada i slično. Sve je to u znatnostima, kako ih sada prede pretusta i posve nesposobna Minerva, nepoznato i netaknuto.

No kako se sva djelatnost u prirodi provlači kroz najmanje dijelove ili bar kroz one koji su tako maleni da izmiču osjetilima, nitko se ne smije nadati da bi mogao zavladata i preobraziti prirodu, dok nije, koliko je potrebno, shvatio i razumio onu djelatnost.

Ispitivanje i otkrivanje *skrivenog oblika* kod tjelesa isto je tako nešto novo kao i otkriće *skrivenog procesa* i forme. Zasad se mi naime na svaki način krećemo još u predvorjima prirode i ne pripremamo sebi nikakav prilaz k unutrašnjosti.

Nitko nekom tijelu ne može dati novo svojstvo ili sretno i prikladno pretvoriti ga u novo tijelo, dok ne postigne valjano poznavanje tijela, koje treba preinačiti ili promijeniti. Zapast će naime u jalove ili bar teške i naopake načine, koji ne odgovaraju prirodi tijela o kojemu se radi. Prema tome dakako i za to valja otvoriti i utrti put.

[...]

Međutim je i to samo neznatan dio posla za pronalaženje pravog *oblika* u sastavljenim tjelesima; taj je *oblik* odviše fin i točan, a da se djelovanjima vatre ne bi više poremetio nego istražio i razjasnio.

Prema tome se rastavljanje i razrješavanje ne smije napraviti s pomoću vatre, nego s pomoću razuma i prave *indukcije* uz pomoć pokusa i s pomoću poređivanja s drugim tjelesima izlučivanjem jednostavnih svojstava i njihovih forma, koje se u složenom tijelu sastaju i isprepleću. S Vulkana izravno valja prijeći na Minervu ako se hoće iznijeti na svjetlo istinito tkivo i *unutrašnji oblik* tjelesa (od kojih zavise sve skrivene i takozvane posebne osobine i sile u stvarima iz kojih se također izvodi pravilo za svako uspješno mijenjanje i preoblikovanje).²¹

Npr.: treba ispitati što je u svakom tijelu duh, a što njegovo opipljivo biće i je li onaj duh obilan i da li se nadimlje, ili je samo mršav i neznatan; ili tanak ili deblji, je li više zračan ili vatren; oštar ili lijen; slab ili jak, je li u napredovanju ili nazadovanju; rastavljen ili povezan; je li u skladu s vanjskom okolinom ili u neskladu itd. Na sličan način treba postupati i s opipljivim bićem, koje poprima isto toliko razlika kao i duh, i istražiti njegovo ruđe, vlakna i cijelo tkivo.

Onda opet smještaj duha u tjelesnoj masi, njegove pore, hodnici, žile i stanice i sirovi počeci ili pokušaji za organsko tijelo potpadaju pod isto istraživanje.

No i kod toga kao kod svakog otkrića *skrivenog oblika* jasno svjetlo, koje rastjeruje svaku nejasnoću i istančanost, dolazi od najviših aksioma.

[...]

9.

Iz one dvije vrste aksioma, koje su gore bile postavljene, proizlazi prava razdioba filozofije i znanosti, jer poznate riječi, koje

²¹ Iz ovog mjesta proizlazi da se u Baconovu smislu unutrašnja oblikovanost tjelesa prilično poklapa s formama elementarnih svojstava. Unutrašnja oblikovanost obuhvaća u najboljem slučaju samo još vezu više takvih forma, jer se sva tjelesa sastoje od više svojstava.

najtočnije označuju stvar, uzimamo u svom smislu. Očigledno je da istraživanje *formâ*, koje su (bar u načelu i po svom zakonu) vječne i nepromjenljive, sačinjava *metafiziku*. Istraživanje *djelatnih uzroka, materije, skrivenog procesa i skrivenog unutrašnjeg oblika*, što se sve odnosi na obični i jednostavni tok prirode, a ne na temeljne i vječne zakone, sačinjava *fiziku*. Njima se priključuju dvije praktičke znanosti: *mehanika fizici* i *magija* u svom pročišćenom značenju *metafizici*, jer su putovi *magije* širi i jer je njena vlast nad prirodom veća.

10.

Pošto je tako postavljen cilj nauka, valja prijeći na pravila, i to po najmanje naopakom ili poremećenom redu.

Sredstva za *razjašnjavanje prirode* obuhvaćaju u općenitosti dva dijela: prvi, o izvođenjima ili razvijanjima aksioma iz iskustva; drugi, o izvođenjima ili izvlačenjima novih pokusa iz aksioma.

Prvi se dio dijeli trojako, naime na tri službe:

službu osjetilima,

službu pamćenju i

službu duši i razumu.

No najprije treba pripremiti dovoljnu i dobru *povijest prirode i pokusâ*, što je temelj stvari.

Ne treba naime smišljati ili izmišljati nego pronalaziti što priroda čini i pridonosi.

Povijest prirode i pokusâ tako je raznolika i ispremiješana da zbunjuje i rastresa razum, ako se ne postavi i ne pripravi zgodnim redom.

Prema tome valja napraviti *tablice i usklađivanja slučajeva*, na takav način i po takvom poređenju da se razum može snaći u njima. No ako se to i dogodi, razum, prepušten sam sebi i gibajući se sam od sebe, ipak ostaje nepodesan i nespretnan za stvaranje aksioma, ako se njime ne vlada i ako se ne zaštićuje.

Stoga valja, treće, primijeniti valjanu i pravu *indukciju*, koja je *ključ razjašnjavanja*. Započeti pak valja od kraja i odavle prelaziti natrag na ostalo.

Iz djela *O dostojanstvu i umnožbi znanosti*
Izvornik: *Francisci Baconi de Verulamio Vice-Comitis Sancti Albani, De dignitate et augmentis scientiarum, Libri IX.*
Ad Regem suum Editio nova, cum Indice Rerum ac Verborum locupletissimo Lugd. Batavorum Apud Franciscum Moyardum et Adrianum Wijngaerde Anno 1645

Tekst ovog izdanja je sadržajno isti kao i tekst kritičkog izdanja: *The Works of Francis Bacon*. Collected and edited by Jame Spedding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath, 7 vols., London, 1876–1883. (sv. I. u kojem je *De dignitate et augmentis scientiarum* izdan je 1879), osim neznatnih interpunkcijskih razlika i razlike u riječima koje su pisane kurzivom.

Prijevod i objašnjujuće bilješke: Stipe Kutleša

Knjiga III.

Poglavlje I.

Razdioba znanstva¹ na bogoslovlje i filozofiju. Razdioba filozofije na tri nauka: o božanstvu, o prirodi, o čovjeku. Ustrojba prve filozofije kao zajedničke majke svega.

[...]

Znanstvo (scientia) je slično vodama. Jedne vode silaze s neba, a druge izvire iz zemlje. Također se glavna razdioba znanosti uzima iz njihovih izvora od kojih se neki nalaze u visini, a drugi ovdje ispod. Sve naime znanstvo dopušta dvostruku predodžbu. Jedno se nadahnjuje božanskim, drugo nastaje iz osjetila. Što se naime tiče onog znanstva koje se stječe učenjem, ono je sve veće, a ne izvorno kao što naime biva u vodama koje, uz prvotne izvore, rastu primanjem u sebe potočića. Stoga ćemo znanstvo razdijeliti na bogoslovlje (theologiam) i filozofiju. Bogoslovlje razumijevamo

¹ Latinski izraz *scientia* preveden je hrvatskim izrazima *znanstvo* i *znanost*. *Znanstvo* je sveukupnost, cjelina onoga što se može znati, a sustavno metodičko bavljenje *znanstvom* jest *znanost*.

nadahnutim ili svetim, ne prirodnim, o čemu ćemo govoriti malo poslije. Ali ovo (naime *nadahnuto*) ostavit ćemo za kraj da s njim zaključimo naše (raz)govore budući je ono utočište i sabat² svih ljudskih promišljanja.

Trostruk je pak predmet *filozofije* – Bog, priroda, čovjek kao što postoje tri vrste *svjetlosnih zraka*. Priroda se naime doima kao razumijevanje *izravnih zraka*, Bog pak, zbog nejednakog sredstva (dakako stvorenja) kao razumijevanje *lomljenih zraka*, čovjek pak, kako se sam sebi pokazuje i prikazuje, kao razumijevanje *odbijenih zraka*.³ Dolikuje stoga *filozofiju* razdijeliti na tri nauka: *nauk o božanstvu*, *nauk o prirodi* i *nauk o čovjeku*. Ali kako razdiobe *znanosti* nisu slične različitim crtama koje se stječu u jedan kut, nego prije granama stabala koje se sastaju u jedno deblo (koje raste čitavo i neprekinuto do neke veličine/visine prije nego se samo razdijeli u grane), nužno je stoga, prije nego dođemo do daljnje razdiobe, da se uspostavi jedno *sveopće znanstvo* koje bi bilo kao majka ostalih i koje bi se smatralo u napretku nauka (*doctrinarum*) kao dio glavnog i općeg puta prije nego se putovi rastave i odvoje. Ovo *znanstvo* označujemo imenom *prva filozofija* ili također *mudrost* (koje se prije označavalo kao *znanstvo božanskih i ljudskih stvari*). Ovom se *znanstvu* nijedno ne protivi jer se ono od ostalih *znanosti* razlikuje prije u granicama unutar kojih se proteže nego u stvarima i predmetima, uzimajući dakako

² Sabat, hebr. subota, dan odmora kada se iz religioznih pobuda prekidao svaki posao. U Starom zavjetu se subotnji počinak shvaćao vrlo strogo. On je imao i humanitarno obilježje, jer je omogućavao robovima da se odmore. „Svetkovanje” subote očitivalo se u prinošenju žrtava, zajedničkoj molitvi, čitanju i tumačenju Sv. pisma. U Novom zavjetu Isus ne ukida zakon subote, ali kritizira farizejsku, samo formalnu strogost obdržavanja subote. On prevrednuje značenje subote: nije čovjek stvoren radi subote, nego subota radi čovjeka (usp. Mk 2.27). I Isusovi učenici su se sastajali subotom, ali uskoro nedjelja, dan Isusova uskrsnuća, dan Gospodnji, postaje danom bogoštovlja i odmora.

³ Usporedba između svjetla i znanja bila je prisutna kod mnogih autora. Tako Roger Bacon (oko 1219 – oko 1292) u svom djelu *Perspectiva* uspoređuje vid pomoću izravnog svjetla s božanskim znanstvom, pomoću lomljenog svjetla s anđeoskim znanstvom i pomoću odbijenog svjetla s ljudskim znanstvom. Usp. također (posebno s obzirom na odbijenu zraku) Plutarh, *De Curiositate*, pogl. 3.

najviši stupanj stvari. Bi li ovo samo trebalo staviti među *manjkava* ili ne, kolebam se, ali opet prosuđujem da se mora metnuti. Ja doista nalazim da je raznolikost sadržaja i mnoštvo nesređenih učenja sastavljeno i nagomilano iz *prirodnog bogoslovlja*, *logike* i nekih dijelova *fizike* kao onih koji se tiču *prvih počela* i *duše* i od uzvišenosti govora ljudi koji se vole diviti samima sebi kao da se nalaze na vrhuncu znanosti. A mi, odričući se nadutosti, hoćemo samo to da se zasnuje neka *znanost* koja će biti skladište *aksioma* što nisu svojstveni posebnim znanostima, ali su općenito prikladni mnogima od njih.

Nitko ne dvoji da postoji vrlo mnogo *aksioma* te vrste. Pravilo u *matematici* na primjer glasi: „Ako se jednako doda nejednakom, cjeline će biti nejednake”. Jednako vrijedi u *etici* što se tiče diobene pravednosti (ad justitiam distributivam), budući da u izjednačujućoj pravednosti (in justitia commutativa) pravilo jednakosti zahtijeva da se jednaki dodaju nejednakima, dok u diobenoj ako nejednako nije dodano nejednakom, to će biti najveća nepravda.⁴ Isto tako je pravilo *matematike*: „Stvari koje se slažu s trećom slažu se među sobom”. Ali istodobno to tako vrijedi u *logici* kao osnova silogizma. „Priroda se najbolje otkriva u najmanjem” jest pravilo u *fizici* tako važno kao da će proizvesti i *Demokritove atome*. I Aristotel ga je već davno ispravno upotrebljavao u *Politici* gdje svoje razmatranje o prirodi države započinje s obitelji. „Sve se mijenja ništa ne propada”⁵ na isti je način pravilo u *fizici* koje se navodi ovako: „Kolikost prirode niti se smanjuje niti uvećava”. Isto se događa u *prirodnoj teologiji/bogoslovlju* s ovom promjenom: „Djela su svemogućnosti da nešto učini iz ništa i nešto vrati u ništa” kao što potvrđuje i Pismo: „I znam da sve što Bog čini, čini za stalno. Tome se ništa dodati ne može, niti mu se može oduzeti”.⁶ „Propadanje stvari odstranjuje se vraćanjem natrag njihovim počelima”, jest pravilo u *fizici*. Isto vrijedi u *politici* (kao

⁴ O pravednosti usp. Aristotel: *Nikomahova etika*, knj. V.; posebno o razlici između izjednačujuće ili uzajamne (komutativne) i diobene ili razdiobne (distributivne) pravednosti knj. V, pogl. III, IV. i V.

⁵ Usp. Ovidije: *Metamorfoze*, XV, 165. Ovidije Nazon, Publije (lat. Publius Ovidius Naso) (43 – 18. pr. Kr.), rimski pjesnik. Glavno mu je djelo *Pretvorbe (Metamorphoses)*, a pisao je i ljubavne pjesme, upute za ljubavno zavodenje (*Ljubavno umijeće*) i dr.

što je ispravno zapazio Machiavelli), jer ono što najviše čuva države od propasti nije ništa drugo nego njihova preobrazba i svodenje na stare običaje.⁷ Pravilo u *fizici* jest: „Truljenje je zaraznije prije nego poslije zrelosti”; isto je i u *moralu* jer ljudi koji su najpokvareniji i najviše zli manje prouzrokuju kvarenje javnih običaja nego oni za koje se čini da imaju razboritosti i kreposti i koji su samo djelomično zli. Pravilo u *fizici* jest: „Što treba obdržavati viši oblik/formu to je moćnije u djelovanju”.⁸ Da se naime ne prekine veza same stvari niti da se dopusti vakuum/prazni prostor (kako kažu), ustroj svemira (fabricam universi) teži da se očuva. Dok naprotiv teška tijela teže masi zemlje i nastoje sačuvati samo područje gustih tijela. Stoga prvo gibanje nadmašuje posljednje. Isto se tvrdi u *politici*. Jer što god doprinosi očuvanju same politike u svojoj prirodi vrednije je nego one stvari koje doprinose dobru pojedinih članova države. Slično vrijedi u *teologiji/bogoslovlju*. Od teoloških/bogoslovnih naime kreposti ljubav prema bližnjemu, što je krepost koja je najpriopćivija, nadmašuje sve ostale. Pravilo u *fizici* jest: „Sila djelovanja povećava se protudjelovanjem protivne”.⁹ Isto se pokazuje u *politici* jer se svaka stranka, na koju navaljuje protivna, silovito razdražuje. Pravilo *glazbe* jest:

⁶ Sveto pismo: Propovjednik (=Prop) 3,14.

⁷ Machiavelli, N.: *Discorsi*, pogl. I; Machiavelli, Niccolo (1469 – 1527), talijanski političar, teoretičar države i prava te književnik. Najpoznatije mu je djelo *Vladar (Il Principe)* (1513), u kojem iznosi svoje misli o državi, politici, diplomaciji. To je ustvari prva teorija suvremene države. O različitim obicima države raspravlja u djelu *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio (Razmatranja o prvoj dekadi Tita Livija)*. Napisao je i prvo moderno djelo o ratovanju (*Dell' arte della guerra – O ratnom umijeću*, 1519–1520). Njegova komedija *Mandragola* jedina je od najboljih talijanskih komedija 16. st. Po njemu je poznat izraz *makjavelizam*, koji označava način bezobzirnog i podmuklog ponašanja, ponajprije u politici ali i u svakodnevnom životu.

⁸ Prema mišljenju priređivača Baconovih sabranih djela (*The Works of Francis Bacon*, 7 vols., London 1876 – 1883) ovo je vlastita Baconova izreka. Usp. *De dignitate et augmentis scientiarum*, Liber tertius, caput I. (*The Works*, vol. I, str. 541, bilj. 8).

⁹ Učenje o protudjelovanju susreće se već kod Aristotela, gdje se pomoću topline i hladnoće objašnjava pojava tuče. Usp. Aristotel: *Meteorologija*, I, pogl. 13.

„Neskladan ton koji u tren završava u skladnom, prelazi u suglasje”. Isto vrijedi u *etici* i u *duševnim stanjima*. [...] Ovih nekoliko slučajeva dovoljni su kao primjeri. [...]

Postoji i drugi dio ove *prve filozofije* koji je, ako gledaš na riječi, star, a ako gledaš na stvar koju označujemo, on je nov. To je naime istraživanje o *slučajnim stanjima bića* (koja možemo zvati *transcendentnim*), kao što su *malo, mnogo, slično, različito, moguće, nemoguće*, kao i *biće i nebiće* i tome slično. Kad već naime ovo svako za sebe ne spada pod *fiziku*, a dijalektička rasprava o njima spada više u zakone dokazivanja nego postojanje stvari, sasvim je razborito da se ovo razmatranje (u kojem nema malo dostojanstva i koristi) ne bi zanemarivalo, nego bi u razdiobama znanosti odmah pronašlo neko mjesto. Ipak, zamišljamo da se time mora pozabaviti na daleko drugačiji način od uobičajenog. Na primjer, nitko tko je raspravljao o *mного* i *malo* nije išao za tim da navede razlog zašto su neke stvari u prirodi tako brojne i obilne, a druge tako malobrojne i oskudne. Sigurno ne može biti u prirodi stvari da ima toliko zlata koliko željeza, toliko ruža koliko trave, toliko osobitog koliko neosobitog. Slično nitko tko je raspravljao o *sličnom* i *različitom* nije dovoljno objasnio zašto se između *različitih vrsta* skoro uvijek nalaze određene *jedinke* koje su dvoznačne vrste kao na primjer mahovina između truleži i biljke, ribe koje se prilijepe uz stijene i ne miču se između biljke i životinje, tekunice i miševi i neke druge stvari između životinja nastalih iz truleži i iz sjemena, šišmiši između ptica i četvoronožaca, leteće ribe (koje su sada već dobro poznate) između ptica i riba, tuljani između riba i četvoronožaca i tome slično. Niti je itko istražio razlog zašto, s obzirom na to da se *slično raduje sličnom*, željezo ne privlači željezo što magnet čini, niti zašto zlato ne privlači zlato dok ono privlači živu. S obzirom na to i slične stvari u raspravljanju o *transcendentnim stvarima* postoji duboka šutnja jer ljudi naime prije teže uzvišenom govoru nego istančanosti stvari. Zbog toga želimo da se pravo i postojano istraživanje, prema zakonima prirode, a ne pukog govora, što se tiče *transcendentnoga* ili *slučajnih stanja bića*, prihvati u *prvoj filozofiji*. Toliko o *prvoj filozofiji* (ili o *mudrosti*) koju smo s razlogom prikazali kao *manjkavu*.

Razdioba prirodne filozofije na misaonu i djelatnu i da se ove dvije moraju razmatrati odvojeno i u namjeri onog koji raspravlja o predmetu i u cjelini rasprave.

Ostavljajući stoga prirodno bogoslovlje (kojem kao dodatak pripisujemo istraživanje o duhovima) prelazimo na drugi dio, naime onaj o prirodi ili prirodnoj filozofiji. Dobro je rekao Demokrit da „znanstvo o prirodi leži skriveno u podzemnim rudnicima ili jamama”.¹⁰ Ni kemičari nisu loše rekli: „Vulkan je drugačije prirode i postiže brzo ono što priroda običava postići zaobilaznim putem i odgađanjem vremena”.¹¹ Zašto dakle ne bismo načinili dva dijela filozofije, rudnik i talionicu i ustanovili dvije službe filozofa, rudare i kovače? Koliko god nam se zaista može činiti da se tako govori o igri, procjenjujemo razdiobu ove vrste vrlo korisnom ako se izloži u dobro poznatim i skolastičkim izrazima, to jest da se nauk o prirodi podijeli na istraživanje uzroka i proizvodnju učinaka, misaoni i djelatni. Jedan točno ispituje utrobu prirode, drugi oblikuje prirodu kao na nakovnju. Ipak, dobro znam kako je tijesna veza između uzroka i učinka tako da se njihova objašnjenja nužno moraju povezati već zato što svaka prava i plodna prirodna filozofija upotrebljava dvostruke ljestve i tako različite: uzlazne i silazne, od pokusa prema aksiomima i od aksioma do novih izuma. Stoga prosuđujem najvažnijim da se ta dva dijela, misaoni i djelatni razmatraju odvojeno kako u namjeri onoga koji raspravlja tako i u cjelini rasprave.

¹⁰ Usp. Diogenis Laertii, *De vitis, dogmatibus et apophegmatibus clarorum philosophorum*, Libri decem, Lipsiae, 1759, Lib. IX, cap. XI, n. VIII, 72, pp. 621, gdje se govori o Pironu. Diogen Laertije (3. st. n. Kr.), grčki povjesničar filozofije. Njegovo djelo *O životima, učenjima i izrekama znamenitih filozofa* jedan je od najvažnijih izvora za proučavanje grčke filozofije.

¹¹ Za usporedbu između Vulkana (Vulcanus Elementatus), koji predstavlja oblikujuću silu (vis formatrix) prirode, i Vulkana kao simbola ognja (Vulcanus ignis) vidi Paracelsus: *Meteororum*, pogl. 4.

Razdioba misaonog nauka o prirodi na posebnu fiziku i metafiziku, pri čemu fizika istražuje djelatni uzrok i tvar, metafizika svršni uzrok i oblik/formu. Razdioba fizike na nauk o počelima stvari, o ustroju stvari ili o svijetu i o raznolikosti stvari. Razdioba fizike o raznolikosti stvari na nauk o predmetnom i nauk o pojmovnom. Razdioba nauka o predmetnom tiče se iste razdiobe koju sadržava povijest prirode. Razdioba nauka o pojmovnom na nauk o rasporedu stvari i nauk o gibanjima. Dva dodatka misaone fizike: problemi prirode i mnijenja starih filozofa. Razdioba metafizike na nauk o oblicima/formama i nauk o svršnim uzrocima.

Dio prirodne filozofije koji je misaon (*speculativa*) i teorijski može se podijeliti na posebnu fiziku (*in physicam specialem*) i metafiziku. U ovoj razdiobi ljudi zapažaju da riječ metafiziku upotrebljavamo u različitom smislu od onoga koji je općenito prihvaćen. A ovdje se može zgodno spomenuti naša opća nakana što se tiče upotrebe izraza. Ona je takva da se kako u prije navedenoj riječi metafizika, tako i u drugima, gdje su naši pojmovi (conceptus) i zamisli (notiones) novi i gdje odstupaju od već prihvaćenih, ipak s poštovanjem zadrži najviše starih riječi jer se naime nadamo da će nas sam red i razgovijetno razjašnjenje, koje pokušavamo povezati, osloboditi od krivog razumijevanja riječi (kojima se služimo). U ostalima dakako nastojimo (kad već može biti bez štete za istinu i znanosti) odstupiti što je moguće manje kako od mišljenja starih tako i od načina govora. [...]

Vratimo se dakle prihvaćanju riječi metafizika kako je mi shvaćamo. Iz toga je jasno, kao što smo gore rekli, da odvajamo prvu filozofiju od metafizike koje su se dosada običavale smatrati istom stvari. Onu smo učinili zajedničkim pretkom znanosti, ovu dijelom prirodne filozofije. Prvoj filozofiji pripisali smo opće i zajedničke aksiome znanosti. Također smo joj pridali odnosna i pridolazeća stanja bića (koja smo nazvali transcendentnim) kao mnogo, malo, isto, različito, moguće, nemoguće i ostalo. [...] Ali istraživanje o Bogu, Jednom, Dobru, anđelima, duhovima prepuštali smo naravnom/prirodnom bogoslovlju. Stoga se može pitati što je preostalo za metafiziku? Sigurno ništa onkraj prirode, nego najizvršniji dio prirode same. I doista, bez štete za istinu,

moglo bi se odgovoriti mišljenjem starih da se *fizika* bavi onim što je duboko uronjeno u tvar i što je gibljivo, a *metafizika* onim što je više pojmovno (*abstracta magis*) i što je postojanije. I opet, da *fizika* pretpostavlja u prirodi jedino postojanje i gibanje i prirodnu nužnost, dok *metafizika* pretpostavlja također duh i ideju. Naime, ono što smo rekli spada možda u ovo. Doista odričući se uzvišenosti govora iznijet ćemo stvar razumljivo i pouzdano. *Prirodnu filozofiju* valja razdijeliti na *istraživanje uzroka* i *proizvodnju učinaka*. *Istraživanje uzroka* stavljamo u *teorijski dio filozofije*. Ovu treba razdijeliti na *fiziku* i *metafiziku*. Nužno je dakle da se prava razlika među njima izvlači iz naravi/prirode uzroka koje one istražuju. Stoga bez ikakve skrovitosti i okolišanja *fizika* je ona koja istražuje *djelatno* i *tvar*, a *metafizika* *oblikovno* i *svršno*.¹²

Fizika dakle obuhvaća neodređene i nesigurne *uzroke* i poput podmeta promjenjive, ali ne doseže do postojanih *uzroka*:

*Limus ut hic durescit, et haec
ut cera liquescit,
Uno eodemque igne.*¹³

Oganj je uzrok otvrdnuća s obzirom na glinu, oganj je uzrok omekšavanja, ali s obzirom na vosak. *Fiziku* ćemo pak razdijeliti na tri *nauka*. *Priroda* je naime ili *skupljena u jedno* ili *razlivena* i *razasuta*. *Priroda* se uistinu sabire u jedno ili po *načelima zajedničkim svim stvarima* ili zbog *jedinog cjelovitog ustroja svemira*. I tako to *ujedinjenje prirode* rodilo je dva dijela *fizike*: jedan o *početima stvari*, drugi o *ustroju svemira* ili o *svijetu* koji smo

običavali nazivati *naucima o cjelini stvari* (*doctrinas de summis*). Treći nauk (koji se bavi *razasutom* i *različenom prirodom*) izlaže *svu raznolikost* i *manje cjeline stvari*. Odatle je dakle očito da uopće postoje tri *fizikalna nauka*: o *početima stvari*, o *svijetu* ili *ustroju stvari* i o *raznoursnoj* ili *razasutoj prirodi*. Ova posljednja, kao što smo rekli, uključuje svu raznolikost stvari, ali i jest kao prvo tumačenje ili slobodni opis prirode. Od svih triju dijelova ne može se nijedan smatrati potpuno *manjkavim*. Uostalom, kakvom se istinom i postojanošću one bave, nije ovdje mjesto da se određuje.

A i *fiziku pojedinačnosti* (*physicam sparsam*) ili onu koja se (do)tiče *raznolikosti stvari* iznova ćemo podijeliti na dva dijela: *fiziku o predmetnom* (*physicam de concretis*) i *fiziku o prirodama* (*physicam de naturis*). Jedna (da upotrijebimo logičke izraze) istražuje o bivstvima/sopstvima sa svim raznolikostima njihovih prigodaka, a druga prigrutke svih raznolikih bivstava/sopstava. Na primjer ako se istražuje o lavu ili o hrastu, oni podnose mnoge različite prigrutke; ako se naprotiv istražuje toplina ili težina, one se nalaze u mnogim različitim bivstvima/sopstvima. Ali kao što čitava *fizika* leži u sredini između *povijesti prirode* i *metafizike*, prvi je dio (ako pravo pripaziš), *bliži povijesti prirode*, a *posljednji metafizici*. *Predmetna fizika* podvrgava se pak istoj podjeli kao *povijest prirode* budući da je upućena ili u *nebesa*, ili u *meteore*, ili u *zemaljsku kuglu*, ili u *više zborove*¹⁴ koje nazivaju počela, ili u *manje zborove* ili *vrste* kao i ono što nastaje *mimo rađanja* i *mehaniku*. Jer u svemu ovome *povijest prirode* istražuje samu činjenicu i odnosi se na nju, dok *fizika* na isti način istražuje *uzroke*: misli se o *promjenjivim uzrocima*, dakako o *tvari* i o *djelatnom (uzroku)*. Među ovim dijelovima *fizike* sasvim je nedostatan i nesavršen onaj koji istražuje *nebeska tijela* iako će on, zbog dostojanstva predmeta, morati zasluživati posebnu brigu ljudi. *Zvezdoznanstvo* (*astronomia*), naime, nije loše utemeljena u pojavama ali je ipak slaba i nedovoljno postojana. Ali *zvezdarstvo* (*as-*

¹² Bacon preuzima Aristotelovo učenje o uzrocima. Usp. Aristotel: *Metafizika*, I,3.

¹³ Vergilije: *Ekloga*, VIII, 79–80;
Od istog ognja ko ova glina što
tvrdne i ovaj vosak se topi.

(Prepjevaro: Tomo Maretić: *Djela P. Vergila Marona*, JAZU, Zagreb, 1932, str. 30); Vergilije Maron, Publije (lat. Publius Vergilius Maro) (70 – 19. pr. Kr.), rimski pjesnik, suvremenik cara Augusta (63 – 14. pr. Kr.), s kojim se poučavao u govorništvu u Rimu. Najpoznatije mu je djelo junački ep *Eneida* u kojem se govori o trojanskom junaku Eneji, praocu roda Julijevaca, koji je osnovao rimsku državu. Ep je pisan po uzoru na *Ilijadu* i *Odiseju*. Napisao je i didaktički ep *Georgike* i deset pastirskih pjesama nazvanih *Ekloge*.

¹⁴ Viši zborovi (*collegia* majora) razlikuju se od nižih zborova (*collegia* minora) ili vrsta (*species*). Kod Bacona npr. zemlja, zrak, voda, kao velike elementarne mase, nemaju specifično obilježje i spadaju u *collegia* majora, za razliku od manjih dijelova stvari (kristali, biljke, životinje itd.) koji imaju specifičan oblik i obilježje i spadaju u *collegia* minora.

trologia) najvećim je dijelom čak bez temelja. *Zvezdoznanstvo* sigurno nudi ljudskom umu žrtvu kao onu koju je Prometej nekoć pripremio kao prijevaru Jupiteru. On je, umjesto pravog vola, donio na žrtvenik kožu vola, velikog i lijepog napunjenog slamom i lišćem i grančicama. Slično i *zvezdoznanstvo* predstavlja samo vanjštinu nebeskih tijela (kažemo broj zvijezda, njihove položaje, gibanja i periode) kao da je nebeska koža doista lijepo i umjetnički skladno složena u sustav, ali utroba (naime *fizikalni razlozi*) oskudijeva u onome iz čega (povezano s *astronomskim pretpostavkama*) izlazi na vidjelo teorija koja toliko ne zadovoljava one pojave (vrstu kojih bi mnogi mogli duhovito izmisliti), nego koja izlaže bivstvo/sopstvo, gibanje i utjecaj nebeskih tijela kakva uistinu jesu. [...] Stoga utvrđujemo da je ovaj *fizikalni dio zvezdoznanstva manjkav*. Nazvat ćemo ga *živo zvezdoznanstvo* za razliku od onog nakljukanog Prometejeva vola, koji je bio vol samo oblikom.

Što se *zvezdarstva* tiče, ono je puno praznovjerja da se u njemu jedva može naći zdravog razuma. Usprkos tome radije bismo odlučili očistiti ga nego ga posve odbaciti. [...]

Tvrdimo da se *pojmovna fizika* (physicam abstractam) s najvećim pravom može podijeliti na dva dijela: *nauk o rasporedu stvari* (*doctrinam de schematismis materiae*) i *nauk o težnjama i gibanjima*. I jedno i drugo ćemo brzo pobrojati, otkuda se može sastaviti prvi nacrt prave *fizike o pojmovnom*. *Rasporedi stvari* su *gusto, rijetko, teško, lako, toplo, hladno, opipljivo, zračno, prolazno, postojano, vlažno, suho, sočno, sirovo, tvrdo, meko, krhko, rastezljivo, šupljikavo, zbito, duhovno, suhoparno, jednostavno, složeno, apsolutno, nesavršeno pomiješano, vlaknasto, žiličasto, jednostavnog položaja ili jednako, slično, neslično, osobito, neosobito, organsko, neorgansko, nadahnuto, nenadahnuto*. Ipak ne duljimo više. Naime, *osjetilno* i *neosjetilno*, *razumsko* i *nerazumsko* pripisujemo *nauku o čovjeku*. Postoje dvije vrste *težnji* i *gibanja*. Postoje naime ili *jednostavna gibanja*, u kojima se sadržava korijen svih prirodnih djelovanja ovisno opet o zakonu *rasporeda stvari*, ili složena ili *izvedena gibanja* od kojih posljednjih započinje priznata *filozofija* (koja premalo drži do prirodnog tijela). [...] *Mjerenja gibanja* preostaju tako kao *dodaci fizike*. Što je kadra *kolikost* ili *određena količina prirode*? Što je kadar *razmak*? Ono što se ne naziva loše *krug kreposti* ili dje-

latnosti.¹⁵ Što su kadri *brzo gibanje* i *sporost*? Što kratko ili dugo *odgađanje*? Što *sila* ili *tromost stvari*? Što *poticaj okolnih stvari*? A to su pravi dijelovi *istinske fizike pojmovnoga*. Naime, *fizika pojmovnoga* završava u rasporedu *tvari*, u *jednostavnim gibanjima*, u *zbrojevima* ili *složevinama gibanja* i u *mjerama gibanja*. *Voljno* naime *gibanje kod životinja*, *gibanje koje se zbiva u djelovanjima osjetila*, *gibanje mašte*, *nagona*, *volje*, *gibanje duha*, *odluke* i *umnih sposobnosti* uklanjamo od *pravih nauka*. Stoga ponovo podsjećamo da se onim općim, što smo rekli, ne treba dalje baviti u *fizici*, nego istraživati samu *tvar* i *djelatni uzrok* dok se u *metafizici*, dakako, obrađuju *oblikovni* i *svršni uzroci*.

Fizici ćemo pridodati dva osobita *dodatka* koja se ne odnose toliko na *tvar* koliko na način istraživanja, naime na *probleme prirode* i *mnijenja starih filozofa*. Prvi je *dodatak o raznovrsnoj* ili *razasutoj prirodi*, drugi *o ujedinjenoj prirodi* ili *sažetak*. Oba se odnose na *domišljato označavanje dvojbi* što je dio *znanosti* koji ne treba prezirati. *Problemi* naime *obuhvaćaju pojedinačne dvojbe*, *opća mnijenja o načelima* i *ustroj*. U Aristotelovim knjigama postoji sjajan primjer *problema*. To je vrsta djela koje nedvojbeno zavređuje ne samo da bude (po)hvaljeno (po)hvalom kasnijih pokoljenja nego da se također nastavi s njihovim radovima budući da se nove *dvojbe* svakodnevno pojavljuju. Pa ipak, u ovoj stvari valja biti oprezan što je svakako od velike važnosti. *Navođenje* i *postavljanje dvojbi* ima po sebi dvostruku korist: prvo, to *filozofiju* štiti od *zabluda* kada se ne prosuđuje ili ne navodi ono što nije posve *bjelodano* (da ne bi *zabluda* prouzrokovala *zabludu*), nego se o tome odgađa *prosudba* te nije potvrđena. Drugo, *dvojbe* jednom iskazane isto su kao *spužve* koje neprestano u sebe *usisavaju* i *uvlače dostignuća znanstva*. [...] Zaista, ove dvije *koristi* jedva se mogu usporediti s *neugodnošću* koja će se sama *nametnuti* ako se ne bude *pažljivo* od nje *čuvalo*. Dakako da će *dvojba* koja se jedanput *prihvati* kao takva biti *gotovo pouzdana* i *smjesta* će *potpiriti branitelje* na obje strane koji će na *potomke* *prenijeti* onu *slobodu dvojenja* upravo tako da ljudi po svojoj *naravi* *idu* za tim i *priklanjaju* se onome što prije *povećava dvojbu* nego

¹⁵ Ovdje se smjera na W. Gilberta (vidi bilj. 20), koji je smatrao da je Zemlja veliki magnet koji privlači sva tijela blizu njezine površine. Svakom magnetu pripisao je „krug kreposti“ („orbis virtutis“) iza kojega nema utjecaja magnetna na tvar.

što je ograničava i (raz)rješava. Primjeri ovoga pojavljuju se svuda i kod odvjetnika i kod učenih ljudi koji običavaju, kad se *dvojba* jedanput dopustila, da je zauvijek zadrže. [...] Stoga *opisnik/kalendar dvojbi* ili *problema* u prirodi i navodim *manjkavim*. [...] Ako se samo svrati pozornost na to da se *znanstvo* svakodnevno povećava (što će nedvojbeno biti ako nas ljudi poslušaju), te će se *dvojbe*, koje su jasno i pomno ispitane, izbrisati iz imenika. A ovom *opisniku/kalendaru* želio bih da se doda i nešto drugo ne manje korisno jer se naime u svakom istraživanju nailazi na ovo troje: *očevidno istinite, dvojbene i očevidno lažne stvari*. Bilo bi vrlo korisno opisniku/kalendaru *dvojbi* pridružiti *opisnik/kalendar neistina* i pučkih zabluda koje su povezane ili s povijesti prirode ili s naučavanjima prostaka da one za znanosti ne budu više neugodne.

Što se tiče *mnijenja starih filozofa*, kakva su bila *Pitagorino, Filolajevo, Ksenofontovo, Anaksagorino, Parmenidovo, Leukipovo, Demokritovo* i druga (preko kojih ljudi običavaju prelaziti s prezirom), neće biti pogrešno malo umjerenije na njih baciti oko. [...] Niti pak iz ovog *opisnika/kalendaru mnijenja filozofa* isključujem novije teorije i naučavanja kao što je ona *Teofrasta Paracelsusa*¹⁶, koju je Severin iz Danske¹⁷ rječito sveo na neko tijelo

¹⁶ Paracelsus, Philipus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim (1493–1541), njemački liječnik, alkemičar i filozof. Putujući Europom boravio je i u našim krajevima. Smatrao je da liječničko umijeće njegova doba počiva na lažnoj filozofiji te ga je odbacivao. Zbog oštire kritike tadašnje medicine nazvan je „Lutherom medicine”. Osnova znanstva po njemu je priroda i životno iskustvo. Kritički se odnosio prema autoritetima svoga vremena (Aristotel, Albert Veliki, Toma Akvinski). Iako njegova medicina i filozofija sadrže dosta mističnih, alkemijskih, kabalističkih i proročanskih elemenata, one ipak predstavljaju novi pristup čovjeku i znanosti. Paracelsus je osnivač ijtrokemije, smjera u kemiji i medicini u 16. i 17. st., koja je sve životne procese i bolesti objašnjavala kemijskim reakcijama koje se odvijaju u organizmu. O njemu vidi prilog u ovom svesku.

¹⁷ Severin, Christian, poznat po imenu Longomontanus (1562 – 1647), danski astronom, učenik Tycha Brahea. Od 1607. do smrti profesor matematike i astronomije na sveučilištu u Kopenhagenu. Sažetak učiteljeve teorije planeta donio u svojoj knjizi *Astronomia danica* (1622). Iako je bio suvremenik Keplera (1571 – 1630) i Galileia (1564 – 1642), nije prihvaćao heliocentrični sustav ni eliptične staze gibanja planeta, kao ni logaritme ni teleskop. Ipak je pretpostavljao dnevnu vrtnju Zemlje.

i sklad filozofije, ili ona *Telezija iz Consentina*¹⁸ koji je, oživljujući Parmenidovu filozofiju, okrenuo oružja peripatetika protiv njih samih, ili ona *Venecijanca Petriševića*¹⁹, koji je oplemenio misli platoničara, ili našeg zemljaka *Gilberta*²⁰, koji je nanovo prikazao Filolajeva učenja, ili bilo koje drugo koje će biti dostojno. Od ovih opet (kad već postoje njihove neoštećene knjige) treba skupiti cjeline i spojiti ih s ostalim. Toliko o *fizici* i njezinim *odacima*.

Što se tiče *metafizike*, već smo joj pridijelili istraživanje *oblikovnih i svršnih uzroka* koje se pridjeljivanje, ukoliko se odnosi na *oblik*, može činiti bezvrijednim budući da je prihvaćeno i uvriježeno mišljenje da se *bitni oblici stvari* ili *prave razlike* stvari ne mogu otkriti nikakvom ljudskom revnošću. Ovo mišljenje pored svega toga podrazumijeva i dopušta da je *iznalaženje oblika/formi* najdostojnije od svih dijelova znanstva, samo ako je moguće da se istraže i otkriju. A što se pak mogućnosti njihova nalaženja tiče, postoje sigurno loši istraživači krajeva koji poriču da uopće postoji zemlja tamo gdje se ne vidi ništa osim neba i morske pučine. Ali očito je da je Platon, čovjek veličanstvena uma (i jedan

¹⁸ Telesio, Bernardino (lat. Telesius Bernhardinus) (1508–1588), talijanski filozof, jedan od najvećih protivnika aristotelizma. Smatrao je da je jedini izvor spoznaje iskustvo i osjetilno promatranje stvari; a mišljenje da je rezultat osjetilnosti. Središnji pojam njegove filozofije jest priroda, kojom smatra da upravljaju nepromjenjivi zakoni. Njegovo empirističko i prirodoznanstveno stajalište utjecalo je na G. Bruna (1548–1600), F. Bacona (1561–1626) i T. Campanellu (1568–1639).

¹⁹ Petrišević (Petrić, Petriš, Petris, Patricius, Patrizi), Frane (Franciscus) (1529–1597), hrvatski filozof iz Cresa (F. Bacon ga krivo naziva Venecijancem, zato što je on tamo proveo veliki dio svoga života). Protivnik je Aristotela i sljedbenik Platona i Plotina. Uz filozofiju bavio se matematikom, zvjezdokoznanstvom, meteorologijom, oceanografijom, vojnim problemima, medicinom, poviješću, književnošću, teorijom glazbe i dr. Njegova filozofija kao cjeloviti metafizički sustav prikazana je u njegovu glavnom djelu *Nova sveopća filozofija* (1591), u kojem se govori o svjetlosti (panaugia), o prapočetlima (panarchia), o duši (panpsychia) i o svijetu (pancosmia). Dokazivao je da je svemir beskonačan. O njemu vidi u svesku 9 ove hrestomatije.

²⁰ Gilbert, William (1540–1603), engleski prirodoslovac i liječnik. Istraživao elektricitet i magnetizam i prvi uveo naziv za elektricitet. U djelu *De magnetibus (O magnetu)* (1600) smatrao Zemlju magnetom. Njegova magnetska teorija utjecala je na znanosti 17. stoljeća.

koji je sve stvari promatrao kao s visoke hridine), u svom nauku o idejama otkrio da *su oblici/forme pravi predmeti znanstva* koliko god će on izgubiti korist od ovog vrlo istinitog mišljenja razmatranjem i pokušajem da shvati *oblik/forme* kao sasvim slobodne od tvari. Zato se dogodilo da se okrenuo bogoslovnim umovanjima što je svu njegovu prirodnu filozofiju zatrovalo i zagadilo. Ali ako marljivo, ozbiljno i iskreno oči usmjerimo na djelovanje i korist, neće biti teško istraživati i pojmiti kakvi su oni *oblici/forme* spoznaja kojih može ljudska djela na čudesan način obogaćivati i usrećivati. [...]

Ali korist ovog *dijela metafizike*, koji ubrajam među *manjkave*, odlikuje se osobito zbog dva razloga. Prvi je da je dužnost i osobita snaga svih znanosti da skrate stranputice i duge putove iskustva (koliko će dopustiti razlagnje istine) i da potom doskoče prigovoru starih o *kratkome životu i dugom umijeću*.²¹ A ovo se uistinu najbolje pokazuje skupljanjem i ujedinjavanjem *aksioma* znanosti u općenitije koji su prikladni za sve pojedinačne slučajeve tvari. *Znanosti* su naime kao piramide kojima su *povijest* i *iskustvo* podastrte kao jedina osnovica. Tako je *povijest prirode* osnovica *prirodne filozofije*. Prvi kat do osnovice jest *fizika*. Najbliži kat vrhu jest *metafizika*. Što se čunja i vertikalne točke (na vrhu) tiče (*posao koji Bog čini od početka do kraja*:²² naime *sažeti zakone prirode*), s pravom se kolebamo može li ljudsko istraživanje dospjeti do nje. Ova su tri uostalom pravi stupnjevi znanosti. [...] A upravo je ona znanost izvrsnija koja ljudski um opterećuje s najmanje mnogostrukosti, a to je jasno *metafizika*²³ budući da promatra *jednostavne oblike/forme onih stvari* (koje smo gore nazvali *oblici/forme prvog razreda*). Premda su malobrojne ipak u svojim sumjerljivostima i usklađenostima tvore svu raznolikost. Druga stvar koja oplemenjuje ovaj dio *metafizike* o *oblicima/forme*

²¹ Hipokrat, *Aforizmi*, I,1; Hipokrat s otoka Kosa (460 – 377. pr. Kr.), najpoznatiji antički liječnik. Smatra se osnivačem znanstvene medicine, jer je medicinu odvojio od magije i praznovjerja. Sakupio je i razradio iskustva starogrčkih i staroegipatskih liječnika. Po njegovu imenu poznata je i danas tzv. *Hipokratova zakletva* koja sadržava načela liječničke etike.

²² *Sveto pismo: Propovjednik (=Prop)* 3,11.

²³ Usp. Aristotel: *Metafizika*, I, 2.

mama jest naravno ona koja će ljudsku moć u najvećoj mjeri otpustiti i osloboditi te je izvesti na najprostranije i najotvorenije polje djelovanja. [...]

Drugi dio *metafizike* jest istraživanje *svršnih uzroka* koje ne označujemo kao *izostavljene*, nego kao *postavljene na krivo mjesto*. Njih se naime običava istraživati u *fizici*, a ne u *metafizici*. Čak ako bi ovo bila samo pogreška reda, neću misliti toliko o tome. Red se naime tiče razjašnjenja, a ne pripada bivstvu/sopstvu znanosti. Ali ovo preokretanje reda prouzrokovalo je osobiti nedostatak i dovelo je do najveće štete za filozofiju. Bavljenje naime *svršnim uzrocima* u *fizici* prognalo je i uništilo istraživanje *fizikalnih uzroka* i učinilo da se ljudi zadovolje takvim znamenitim i opsjenarskim *uzrocima*, a ne da odvažno nastoje oko istraživanja stvarnih i uistinu *fizikalnih uzroka* na silnu štetu znanostima. Otkrivam naime da je ovo učinio ne samo Platon, koji se uvijek usidrao na toj obali, nego i Aristotel, Galen²⁴ i drugi koji su se također vrlo često nasukavali na one plićake. [...] Zato nam se *prirodna filozofija* Demokrita i drugih koji su uklonili Boga i duh iz ustroja stvari i pridali sastav svekolike prirode bezbrojnim predigrama i iskušenjima (koji su se nazivali jednim imenom *sudbina* ili *sreća*) i pridijelili *uzroke* pojedinačnih stvari nužnosti tvari bez ijedne primjese *svršnih uzroka*, čini (koliko se može naslutiti iz ulomaka i ostataka njihovih filozofija), što se tiče *fizikalnih uzroka*, mnogo pouzdanija i da je u prirodu prodrila dublje nego ona Aristotela i Platona. To je zbog ovog jedinog razloga što oni nikad nisu tratali slobodno vrijeme na *svršne uzroke* dok su ih ovi posljednji neprestano nametali. I u ovome dijelu treba više optužiti Aristotela nego Platona budući da je zabacio izvor *svršnih uzroka*, naime Boga, i nadomjestio *prirodu* za *Boga* te da je same *svršne uzroke* promatrao prije kao ljubitelj logike nego bogoslovlja. A ne kažemo to zato što ti *svršni uzroci* ne bi bili istiniti i potpuno vrijedni da se istražuju u *metafizičkim* razmišljanjima, nego zato što su provalili i nasrnuli u područja *fizikalnih uzroka* i opustošili i poharali jedno njezino područje. [...] Toliko o *metafizici* za čiji dio o *svršnim uzrocima* neću zabranjiva-

²⁴ Galen (129–199), grčki liječnik i filozof, najutjecajniji izvor medicinskog znanstva. Tradicionalnom učenju o četiri uzroka dodao je peti princip metafizike: sredstvo ili oruđe.

ti da se o njima raspravlja i u knjigama *fizike* i *metafizike*, u ovima ispravno, u onima pogrešno, zbog poteškoća koje otuda proizlaze.

Poglavlje V.

Razdioba djelatnog nauka o prirodi na mehaniku i magiju što odgovara dijelovima misaonog nauka: mehanika odgovara fizici, magija metafizici. Čišćenje riječi magija. Dva dodatka djelatnog nauka. (Iz)našasnik/inventar ljudskog bogatstva i popisnik/katalog vrlo korisnih stvari.

Djelatni nauk o prirodi slično ćemo podijeliti na dva dijela, i to po nekoj nužnosti. Ova se podjela podlaže prijašnjoj podjeli *misaonog nauka (doctrinae speculativae)*. I kao što *fizika* i istraživanje *djelatnih i tvarnih uzroka* proizvodi *mehaniku*, tako *metafizika* i istraživanje *oblika/formi* proizvodi *magiju*. Naime, istraživanje *svršnih uzroka* neplodno je i kao djevica posvećena Bogu ne rađa ništa. Nije nam nepoznato da postoji *mehanika* češće čisto iskustvena i djelatna koja ne ovisi o *fizici*. Ali to smo stavili u *povijest prirode* i razlučili od *prirodne filozofije*. Govorimo samo o takvoj *mehaniци* koja je povezana s *fizikalnim uzrocima*. No između dolazi *mehanika* koja nije sasvim djelatna, a ipak se osobito ne dotiče filozofije. Svi izumi djela koji su znani ljudima pojavili su se ili slučajno i potom su predani od ruke do ruke ili su istraživani marljivošću. No oni koji su pronađeni s namjerom iznijeti su odonud na vidjelo ili pomoću uzroka i aksioma ili nekim proširenjem ili su otkriveni spajanjem prijašnjih izuma što je stvar više domišljatosti i oštroumnosti nego filozofije. [...] Moje je naime uvjerenje da se jedva nešto u prirodi može iz temelja promijeniti ili obnoviti bilo nekim nehotečnim slučajevima bilo pokušajima eksperimenata ili svjetlom fizikalnih uzroka nego jedino *iznalaganjem oblika/formi*. Ako stoga taj dio *metafizike*, koji se bavi oblicima/formana, razumijemo manjkavim, slijedi da se slično želi od *prirodne magije* koja se prema njoj odnosi. Čini se doista da se ovdje treba zahtijevati da se riječ *magija*, već odavno prihvaćala u lošijem smislu, opet vrati svom starom i časnom značenju. Doista se *magija* kod Perzijanaca prihvaćala kao uzvišena mudrost i kao znanstvo općeg sklada stvari. Tako su i ona tri

kralja koji su došli s Istoka da se poklone *Kristu* nazvani imenom *magi*. Mi je ipak zamišljamo kao da je znanstvo koje poznavanje *skrivenih oblika/formi* primjenjuje za proizvodnju čudesnih djela i, kako se običava reći, iznosi na vidjelo divna djela prirode *povezujući djelatno s trpnim*. [...] Djelovanje pak ove *prirodne magije*, nepouzdana i izopačena, na ljude slično je uspavljujućim lijekovima koji ne samo uspavljuju nego povrh toga za vrijeme spavanja podražuju krotke i blage snove. [...] Pretvorba srebra ili žive ili bilo koje druge kovine u zlato jest stvar u koju je teško povjerovati. Pa ipak je daleko vjerojatnije da bi čovjek, koji istražuje i poznaje prirode/naravi *težine, boje žutoga, kounosti i protežnosti, čvrstoće i nestalnosti* i koji je slično marljivo promatrao prva sjemena minerala i mjesečne cikluse, mogao napokon ipak uz mnogo domišljate pripreme proizvesti zlato, nego da bi nekoliko zrna *čudotvornog napitka* bilo sposobno u nekoliko trenutaka vremena pretvoriti druge kovine u zlato djelovanjem takvoga čudotvornog napitka koji dakako prirodu/narav može usavršiti i osloboditi je svake zapreke. [...] I opet, da se sudbine mogu izazvati iz zvižda, ljudi će se ne odmah, ali lako složiti. To pak da vrijeme rođenja (koje se vrlo često mnogim prirodnim slučajnostima ubrzava ili odgađa) upravlja srećom cijeloga života, ili da je vrijeme traženja sudbonosno povezano sa samom stvari o kojoj se istražuje, reći ćeš da je čista ludost. [...] Toliko o *magiji* čije smo samo ime zaštitili od zlog glasa i odijelili istinitu vrstu od lažne i neplemenite.

Postoje dakako dva *dodatka* ovog pak *djelatnog* dijela, naime, o *prirodi*, oba od velike važnosti. Prvi je da postoji *(iz)našasnik/inventar ljudskih moći* u kojemu se iznose i ukratko nabrajaju sva ljudska dobra i bogatstva (bilo da potječu od plodova i priroda ili od umijeća) s kojima se već raspolaže i u kojima ljudi uživaju, s dodatkom stvari nekad poznatih, ali sada propalih. Na kraju da oni koji se pripremaju za nove izume sebi ne zadaju teškoće o onome već izumljenom i postojećem. Ovaj će pak *(iz)našasnik/inventar* više biti umjetan i sve više koristan ako mu dodaš i one stvari koje po općem mišljenju ljudi smatraju *nemogućim* u bilo kojoj vrsti. [...] Drugo je da postoji *opisnik/kalendar onih pokusa* koji su od *vrlo velike koristi* i predstavljaju put za iznalaganje drugih i njima vode. Na primjer *umjetni pokus sleđivanja*

vode miješanjem leda i crne soli²⁵ proteže se na neizmjeran broj stvari. Ovo naime otkriva tajnu načina zgušnjavanja od koje lju-
dima nije ništa korisnije. [...]

Poglavlje VI.

O velikom dodatku prirodne filozofije kako misaone tako i dje-
latne, o matematici; i da se ona mora staviti prije među dodatke
nego među bitne znanosti. Razdioba matematike na čistu i pri-
mijenjenu.

Aristotel je dobro uočio da *fizika* i *matematika* rađaju praksu ili
mehaniku. Budući da smo se već bavili kako *misaonim* tako i *dje-
latnim* dijelom *nauka o prirodi* prilika je zato da govorimo o *ma-
tematici* koja je pomoćna znanost i jednoj i drugoj. Ona se u pri-
znatoj filozofiji pridružuje *fizici* i *metafizici* kao treći dio. Što se
tiče nas koji obrađujemo i iznova promišljamo tu stvar, ako je
označimo kao *bitnu* i načelnu *znanost*, bit će bjelodano da je prim-
jerenija prirodi same stvari i očevitosti reda da bi se utemeljila
kao dio *metafizike*. *Kolikoća/količina* je naime (što je predmet *ma-
tematike*), kad se primijeni na tvar, upravo kao određena kolikoća
prirode i uzrok mnogih učinaka u prirodninama; stoga ona mora
biti ubrojena među *bitne oblike/forme*. Stari su toliko cijenili moć
oblika i brojeva da će osobito Demokrit u *oblicima atoma* posta-
viti *načela raznolikosti stvari*, a Pitagora će utvrditi da se *priroda*
stvari sastoji od brojeva. Ipak je istina da je kolikoća od svih *pri-
rodnih oblika/formi* (kako ih mi razumijemo) najviše odvojena i
rastavljena od stvari što će samo biti razlog zašto će je ljudi mar-
ljivije i oštroumnije istraživati nego ijednu od drugih *oblika/formi*
od kojih su svi više povezani s stvari. Kako je naime ljudskim du-
šama urođeno (sigurno s mnogo štete za znanosti) da se razvesele
na gotovo *slobodnim poljima općenitosti* više nego u *šumama i*
ogradama pojedinačnosti, ništa nije draže i ugodnije od *matema-
tike* kojom se zadovoljava nagon za razglabanjem i promišljanjem.
No premda je ovo istinito, nama pak koji se ne brinemo samo za
ljudsku istinu i red nego i za korist i blagodat ljudi, dosta je ra-

²⁵ Crna sol (sal nigrum) je salitra.

zmotriti da je bolje označiti *matematiku*, s obzirom na to da ona
ima tako veliku važnost kako u *fizici* tako i u *metafizici* i *meha-
nici* i *magiji*, kao *dodatak* i pomoćno sredstvo svega. [...]

Matematika je ili *čista (pura)* ili *primijenjena (mixta)*. Čistoj
pripadaju one znanosti koje se bave *kolikoćom* posve odvojenom
od *tvari* i od *aksioma fizike*. Te dvije su *geometrija* i *aritmetika*.
Jedna se bavi *neprekidnom kolikoćom*, druga *prekidnom*. Ove dvi-
je vrste istražene su i obrađene s velikom oštroumnosću i marlji-
vošću. Pa ipak *Euklidovim radovima* u *geometriji* sljedbenici nisu
dodali ništa za tako dugo razdoblje, niti su *nauk o čvrstim tijeli-
ma* dovoljno istražili i poboljšali ni stari ni suvremenici s obzirom
na korist i vrsnoću. A ni u *aritmeci* nisu bili otkriveni razni i
prikladni *računski izrazi* posebno o *nizovima*, upotreba kojih u
fizici nije mala.²⁶ Niti se *algebra* dobro upotrebljavala, a ona *Pi-
tagorina mistična aritmetika*, koju je obnovio Proklo i neki ostaci
iz Euklida, jest neka vrsta umovanja koje luta. [...] *Primijenjena*
(matematika) ima za predmet *aksiome* i *dijelove fizike* i razmatra
kolikoću u onoj mjeri u kojoj ona pomaže da objasni, dokaže i
potakne. Jer mnogi dijelovi prirode ne mogu biti niti shvaćeni
dovoljno oštroumno niti dokazani dovoljno jasno niti prilagođeni
upotrebi dovoljno vješto i sigurno bez pomoći i posredovanja *ma-
tematike*. Od tih su vrsta *perspektiva*, *glazba*, *zvjezdoznanstvo*,
svjetopis (cosmographia), *graditeljstvo*, *strojarstvo* i neke druge.
Uostalom, u *primijenjenoj matematici* ne nalazim neke čitave di-
jelove koji bi bili *manjkavi*, ali predviđam da će poslije toga pos-
tojati mnogi ako ljudi ne budu tratali vrijeme. Kako naime *fizika*
napreduje svakim danom sve više i izvodi nove *aksiome*, ona će
trebati od *matematike* novu pomoć u mnogim stvarima i tako će
dijelovi *primijenjene matematike* biti mnogi. [...]

²⁶ U doba kada Bacon piše *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623)
već je poznat najveći broj otkrića koja olakšavaju računanje u aritme-
tici. Tako je npr. škotski matematičar John Napier (ili Neper) (1550
– 1617) pronašao i sastavio logaritamske tablice (1614) i uveo naziv
logaritam. Baza prirodnog (Neperova) logaritma je broj $e = 2,718$.
Engleki matematičar Henry Briggs (1556 – 1630) otkrio je dekadске
(Briggsove) logaritme.

Rječnik važnijih termina

<i>abstractus</i>	pojmovan
<i>acceptio</i>	prihvatanje
<i>accidens</i>	prigodak
<i>activitas</i>	djelatnost
<i>affectus</i>	duševno stanje
<i>aggregatio</i>	složevina
<i>album</i>	imenik
<i>appetitus</i>	težnja, nagon
<i>argentum</i>	srebro
<i>argentum vivum</i>	živa
<i>assignatio</i>	pridjeljivanje
<i>astrologia</i>	zvjezdarstvo, astrologija
<i>astronomia</i>	zvjezdokaznanstvo, astronomija
<i>basis</i>	osnovica
<i>catalogus</i>	popisnik, katalog
<i>causa</i>	razlog, uzrok
<i>c. constantia</i>	postojani uzrok
<i>c. efficiens</i>	djelatni uzrok
<i>c. formalis</i>	oblikovni uzrok
<i>c. finalis</i>	svršni uzrok
<i>c. incerta</i>	nesiguran uzrok
<i>c. mobilia</i>	promjenjivi uzrok
<i>charitas</i>	ljubav prema bližnjemu
<i>collegia</i>	zborovi
<i>commemoratio</i>	navođenje
<i>commensuratio</i>	sumjerljivost
<i>communicativus</i>	priopćiv
<i>concentus</i>	suglasje
<i>conceptus</i>	pojam
<i>concretus</i>	predmetan
<i>conditio</i>	stanje
<i>constitutio</i>	ustrojba
<i>contabulatio</i>	stupanj
<i>contemplatio</i>	promišljanje, razmatranje

<i>coordinatio</i>	usklađenost
<i>cosmographia</i>	svjetopis
<i>desideratus</i>	manjkav
<i>dignitas</i>	dostojanstvo, vrijednost
<i>disceptatio</i>	raspravljavanje
<i>doctrina</i>	nauk, nauka, učenje
<i>dogma</i>	dogma, naučavanje
<i>dosis</i>	određena količina/kolikoća
<i>dubitatio</i>	dvojba
<i>effectum</i>	učinak
<i>error</i>	zabluda
<i>existentia</i>	postojanje
<i>explicatio</i>	razjašnjenje
<i>fabrica</i>	ustroj
<i>fastigia rerum</i>	najviši stupanj stvari
<i>forma</i>	oblik
<i>glossa</i>	tumačenje
<i>gravitas</i>	težina
<i>hebetudo</i>	tromost
<i>illustratio</i>	razjašnjenje
<i>incitatio</i>	brzo gibanje
<i>inquisitio</i>	istraživanje
<i>institutum</i>	nakana
<i>inventarium</i>	(iz)našasnik, inventar
<i>inventum</i>	izum
<i>iustitia</i>	pravednost
<i>i. commutativa</i>	izjednačujuća (uzajamna, komutativna) pravednost
<i>i. distributiva</i>	(raz)diobena, distributivna p.
<i>kalendarium</i>	opisnik, kalendar
<i>mathematica mixta</i>	primijenjena matematika
<i>m. pura</i>	čista matematika

<i>mensura</i>	mjerenje
<i>motus</i>	gibanje
<i>m. compositus</i>	složeno (sastavljeno) gibanje
<i>m. productus</i>	izvedeno g.
<i>m. simplex</i>	jednostavno g.
<i>nexus</i>	veza
<i>notio</i>	zamisao
<i>numen</i>	božanstvo
<i>omnipotentia</i>	svemogućnost
<i>operatio</i>	djelovanje
<i>paraphrasis</i>	slobodni opis
<i>participia</i>	jedinke
<i>partitio</i>	razdioba
<i>placitum</i>	mnijenje
<i>portio</i>	dio
<i>principium</i>	počelo, načelo
<i>productio</i>	proizvodnja
<i>progressio</i>	niz (u matematici)
<i>progressus</i>	napredak
<i>propositio</i>	postavljanje
<i>ratio</i>	razlog, pravilo, zakon
<i>reductio</i>	svođenje
<i>reformatio</i>	preobrazba
<i>relativus</i>	odnosni
<i>sanitas</i>	razboritost
<i>sapientia</i>	mudrost
<i>schematismus</i>	raspored
<i>s. materiae</i>	r. tvari
<i>scientia</i>	znanstvo, znanost
<i>sententia</i>	mišljenje
<i>spatium</i>	veličina, visina
<i>speculativus</i>	misaon
<i>substantia</i>	bivstvo, sopstvo

tarditas
transcendens

sporost, tromost
transcendentno, transcendentna

versio
vertex
vis
virtus

pretvorba
vrhunac
sila
krepost

Kiril Miladinov

Jakob Böhme

Uvod

Jakob Böhme umnogome je karakteristična pojava svojega vremena. Kod njega se antiskolastički i antiklerikalni obrat u filozofiji i teologiji *renesanse* s jedne strane potencira religioznim okruženjem učvršćenog *protestantizma*, koji se u ono doba odlikuje profetskim žarom, a s druge još i više modifikacijom protestantizma u Böhmeovoj zavičajnoj, *šleskoj* duhovnoj tradiciji. To su već tri velike odrednice njegova obzora; i kada bi se još detaljnije navela sva opća mjesta Böhmeove epohe koja su sadržajno konstitutivna za njegovu spekulaciju, moglo bi se čak učiniti da nitko nije imao manje razloga da se smatra pronosiocem nove istine, kako se razumijevao Böhme. Njegova posebnost doista i nije toliko u samom sadržaju njegove filozofije – ni u njegovom mističkom nauku o unutarnjem zrenju boga, ni u njegovom panzofskom¹ nauku o spoznaji božanske naravi u svijetu, nego prije svega u činjenici

¹ Pojam „panzofija” rozenkrojcerskog je porijekla i upotrebljavao se u 17. stoljeću kao oznaka za pokušaje razumijevanja boga kroz vidljivi svijet, dakle za teozofsku varijantu alkemije odn. filozofije prirode. Za takvo razumijevanje Böhmea usp. Peuckertove izvode.

da on te dvije sfere pokušava misliti kao povezane i barem ih načelno posredovati. Izolirani, pojedini motivi njegove filozofije ne bi pružali ništa više od konglomerata duhovnih strujanja onoga vremena; tek pokušaj posredovanja tih struja kao rana anticipacija kasnijeg posredovanja različitih vrsti tj. različitih metoda spoznaje (kao spoznaje boga i spoznaje svijeta) onaj je doprinos koji omogućuje da se Böhmea dijelom izdvoji iz konteksta tadašnjih duhovnih trendova i u tematskom ga se smislu postavi na početak misaonog razvoja novoga vijeka².

Protestantski moment osobito je uočljiv u žestini kojom se Böhme zalaže za prvenstvo pred Bogom onih, koje *Biblija* naziva „nezrelima“ (νεπίοτος) ili malenima (parvuli), nasuprot svjetovnim i crkvenim dostojanstvenicima. Ovdje ćemo pak ostaviti po strani onu religijskopovijesnu komponentu koja se odnosi na navlastitu problematiku Böhmeova socijalnog svjetonazora³ te ćemo autentičnost njegova demokratskog impulsa dotaknuti samo u onoj mjeri u kojoj je on relevantan s obzirom na methodske uvjete immanentno teorijskog posla, dakle utoliko ukoliko se artikulira kao spor s etabliranom teologijom. Rodno tlo te polemike, međutim, prije je u šleskoj mističkoj tradiciji nego u duhu reformacije kao takvom; štoviše, ona svoju oštricu usmjeruje baš protiv protestantske ortodoksije. Među ostalim, tako se na Böhmeovu primjeru možemo osvjedočiti i u napetost partikularno-reformatorskog i radikalno-revolucionarnog svjetonazorskog obrata koji stupa na scenu upravo s renesansom. No zato će nam i opet najprije biti zanimljiv plan samoga njegova nauka kao transcendentalna po-

² David Walsh, recimo, u tom smislu posebno tematizira one aspekte Böhmeova posredovanja onostranosti i ovostranosti čiji se razvoj može pratiti sve do suvremenih simboličkih sistema, recimo eshatoloških ideologija. Njihova atraktivnost, tvrdi, Böhmeovo je nasljeđe: one održavaju i politički funkcionaliziraju izvorno Böhmeov „mit o realnosti kao procesu koji se kreće prema unutarsvjetskom ispunjenju“, pa prema tome kod njega treba tražiti „osnovu za samorazumijevanje moderniteta kao cjeline te odredbenog horizonta za interpretaciju posebnih simboličkih kompleksa unutar nje“ (Walsh, str. 108). Taj poseban smjer ovdje ne možemo pratiti.

³ S te strane Böhmeova demokratičnost nije vjerojatna. Za njega mistika nema nikakvih socijalnih konsekvencija, kao, recimo, za Thomasa Müntzera. Usto, Böhmeovi su glavni zaštitnici i poštovaoci pripadali plemstvu.

zadina Böhmeove polemike protiv dostojanstvenika školničke znanosti.

Karakter polemike možemo ilustrirati navodom iz *Aurore* (I 9,1)⁴, gdje Böhme, sugerirajući svoju teorijsku prostodušnost, pretpostavlja da bi joj se čitatelj mogao „čuditi i ljutiti se, jer iskvareni prirodni nagon gleda samo ono što je visoko, kao kakva ponosna, divlja, pomamna i kurvinska žena koja se zdušno ogledava za lijepim muškarcima kako bi s njima ljubakala“. Kao što pokazuje već ova figura, patos naivnosti kod Böhmea ima funkciju jamca autorove vjerodostojnosti i kontrastira se upravo nasuprot – po Böhmeu – pretjeranoj reflektiranosti koja na teološku scenu stupa sa školničkim formama protestantizma. Danas više nije moguće nekritično povjerenje u Böhmeove iskaze o njegovoj vlastitoj neukosti i o samoniklosti njegova nauka koji bi trebali sugerirati da je on nastao ne samo neovisno o utjecajima općih intelektualnih strujanja, nego čak i da mu je bio dan u viziji, mimo ikakva njegova vlastitog plana, te da bi, prema tome, odgovornost za nj trebala biti na Božjem autoritetu, kao što bi Bog imao biti i izvor i jamac njegove istinitosti. Böhmeovu uvjerenju da je svoje prvo i glavno djelo, *Auroru*, pisao samo kao privatni „memorial“ teško je još pridavati ikakvu dokumentarnu važnost⁵. Ovdje nećemo moći obuhvatno raspraviti razliku manifestne i skrivene razine njegove autorske strategije, ali posve je očito da Böhmeova intencija da posreduje i, još više, da presuđuje

⁴ Svi navodi Böhmeovih tekstova donose se prema izdanju: Jacob Böhme: *Sämtliche Schriften*. Faks.-Neudr. der Ausg. v. 1730 in 11 Bdn. Begonnen v. August Faust, neu hrsg. v. Will-Erich Peuckert, Stuttgart 1942–1961.

⁵ Retoričku narav tog svjedočanstva kao i retoričko ustrojstvo *Aurore* u cjelini opširno je potkrijepio Bo Andersson. Prvo, on vrlo uvjerljivo napada mit o Böhmeovoj prostodušnosti, dokazujući da je riječ o pukom retoričkom toposu koji, u kontrastu spram složenosti nauka, postaje dokazom za „istinitost utemeljenja njegove visoke spoznaje u duhu“ (str. 127): očito je da Böhme „nikako nije bio tako prostodušan i neobrazovan kako to uporno tvrdi“ (128). Kao drugo, istu ulogu ima i Böhmeovo „afektirano“ naglašavanje vlastite socijalne neznatnosti i preznenosti, koje funkcionira samo u kombinaciji s toposom o prvenstvu „malenih“, jer je time motivirano to što se Bog objavljuje baš Böhmeu (133). Tako indicirana objava pak služi „formularnom utemeljenju istinitosti njegove spoznaje“ (134).

između izoliranih filozofskih polova, a ubrzo i napadi ortodoksnog župnika u Görlitzu, nisu pogodovali nesputanom izražavanju.

Prije nego tematiziramo Böhmeov nauk nužno je izložiti osnovne biografske i historijske podatke koji bi nam mogli približiti njegove teorijske pretpostavke.

Sama biografija Jakoba Böhmea prozaična je i posve atipična za ono što se običava smatrati bilo mističkom bilo filozofskom egzistencijom. Rođen je u Altseidenbergu, desetak kilometara udaljenom od Görlitza, na samoj češkoj granici, kao četvrto od petoro djece u relativno imućnoj i uglednoj seljačkoj porodici⁶. U Görlitzu postaje 1599. postolarski majstor i stvara obitelj te živi više-manje povučenim obiteljskim životom solidnog obrtnika do trenutka kada piše *Auroru*, početkom 1612, te o tome doznaje tadašnji ortodokсни župnik u Görlitzu Gregor Richter. Richter ga zbog „entuzijastičke vjere” prijavljuje gradskome vijeću, koje Böhmeu u srpnju 1613. oduzima rukopis i „opominje” ga da se „ostavi takvih stvari”, što on i obećava.

Odluka gradskoga vijeća dolazi u za Böhmea najnepogodnijem trenutku: jamačno odlučan da počne literarnu karijeru, on je u ožujku 1613. bio prodao svoju postolarsku opremu. Kako mu je pisanje sada zabranjeno, bavi se prodajom vunениh rukavica, zbog čega putuje na sajmove u Prag. Istodobno se, na osnovu prijepisa *Aurore*, koje je dao napraviti jedan od njegovih prijatelja plemića i o postojanju kojih Böhme ne zna sve do 1616, u Šleziji stvara krug njegovih poštovatelja koje će početi često posjećivati. Tako od spora s Richterom nastupa razdoblje Böhmeovih izbivanja, njegova oslobođanja od uskih granica Görlitza i ujedno njegova sve većeg uspjeha, koji ga potiče da 1618, usprkos obećanju koje je pet godina prije bio prisiljen dati, ponovno počne pisati. Do smrti u studenome 1624. nastaju sva druga Böhmeova djela; početkom te godine njegovi prijatelji bez njegova znanja objavljuju

⁶ Na koji je način stvarana legenda o profetu Jakobu Böhmeu pokazuje već postupak najranijeg biografa, inače njegova dugogodišnjeg mecena Abrahama von Franckenberga: on u svojem prikazu Böhmeova života *Gründlicher und wahrhafter Bericht von dem Leben und Abscheid des in Gott selig-ruhenden Jacob Böhmens* (1651), koji uključuje i očite legende, već i njegove roditelje idealizira kao „siromašne i neznatne”.

*Put ka Kristu*⁷ zbog čega se Böhme još jednom mora izložiti procesu pred vijećem, ali ovaj put s više samopouzdanja i u odlučnom polemičkom tonu⁸.

Već je iz dosada rečenoga jasno da Görlitz u doba Richterove službe (prije njega je – do 1606. – župnik bio Martin Moller, i sam mistik te izložen napadima ortodoksa), dakle i Böhmeova stvaranja, nije bio osobito tolerantan; Šlezija je pak i dalje ostala otvorenija, tako da se tu križalo nekoliko različitih svjetonazora. U narodu su širok utjecaj imali apokaliptički nauci. Ortodoksi su apokaliptiku rado trpjeli jer je jačala radikalizam masa i bila

⁷ Pod tim naslovom obuhvaćene su tri rasprave: *O istinskoj pokori, O istinskoj opuštenosti i O nadosjetilnom životu*. Od više od 30 Böhmeovih naslova nastalih poslije 1618. među glavne pripadaju još *Opis triju principa božanskoga bića (Beschreibung der drey Principien göttliches Wesens)* iz 1619, *O trostrukom životu čovjeka (Vom dreyfachen Leben des Menschen)* i *O očovječenju Isusa Krista (Von der Menschwerdung Jesu Christi)* iz 1620, *De signatura rerum (O oznakama stvari)* iz 1622. te *Mysterium Magnum (Velika tajna)* iz 1623.

⁸ To ne znači da se odrekao vizionarske poze; štoviše, nastojeći opravdati svoj civilni prekršaj, Böhme opet poseže za zaštitom transcendentnog autoriteta. U pismenom opravdanju on priznaje da je obećao da više neće pisati, ali mu je poslije postalo jasno da Bog s njime ima drukčije namjere (V, *Schriftliche Verantwortung* 6). Time u zanimljivim okolnostima – u povodu pravnog spora – kulminira njegova mistička autointerpretacija: naravno, i zabrana pisanja bila je dio Božjeg plana, samo što ju je trebalo ispravno shvatiti. To pak znači: ako Böhme piše, a obećao je da neće, onda se mora naći mogućnost da se pokaže kako i kada Böhme piše Böhme ne piše, što je pak mistiku Böhmeu lako, jer je, na koncu, uvijek, kada je pisao Böhme, kroz njega pisao i Bog, a ne samo Böhme, pa je zabrana pisanja – kako ju je tek 1618. ispravno shvatio – zapravo bila Božja poruka (putem davla Richtera) neka odsada piše samo Bog i neka ga pri tome ne ometa Böhme: „Nakon progona sam i odlučio da više ništa ne poduzimam, nego da poput pokornog boga šutim i pustio sam davla da mi se ruga (...) moj vanjski čovjek više nije htio pisati, nego je bio slab, sve dok se nije dogodilo da je nutarnji čovjek zarobio vanjskoga, jer se tada ukazao veliki misterij. Tada sam razumio Božji savjet i prepustio se Božjoj volji, nisam htio ništa misliti ili pisati iz uma. I nisam više umu ostavio prostora i svoju sam volju postavio u Božju volju, tako da je moj um trebao biti kao mrtav. A on, duh Božji, neka radi što hoće. Nisam htio biti ništa u umu, tako da samo on hoće i čini” (IX 10, 6 i 8). Možemo, dakle, i pojačati Walshovu tezu (bilj. 2): Böhme je i vlastitom pragmatičnom primjenom mističkog iskustva mogao biti uzor kritici formalizma pravnog poretka u ideologijama 20. stoljeća.

usmjerena protiv pokušaja interkonfesionalnog pomirenja te kasnije protiv protivnika vjerskog rata. Böhme je također bio određen općim apokaliptičkim duhom vremena, no za njega se ne radi toliko o tome da bi društveni potresi bili dio apokaliptičkog plana, kao što on, dakako, jednako tako ne pokušava ni – poput pučkih apokaliptičara – brojkama izraziti blizinu kraja svijeta; za njega će – i u tome je njegova razlika spram javnih apokaliptičkih predodžaba – kraj svijeta biti isključivo posljedica nedostatka iskrene vjere i zanemarenja unutarnjeg puta k Bogu⁹. Taj apokaliptički moment za Böhmea je, dakle, jedino propedeutički relevantan, kao navođenje na mistiku.

Sama je pak mistika u to vrijeme u Šleziji imala sljedbenike većinom među plemstvom na koje su utjecali spisi Kaspara von Schwenckfelda i Valentina Weigela¹⁰; u Donjoj Šleziji postojale su i švenckfeldijanske općine. Upravo je to plemstvo Böhmeu najviše pomoglo nakon što mu je zabranjeno pisanje, među ostalime i pružajući mu zaštitu od crkve. U prikazu same Böhmeove filozofije vidjet ćemo u čemu je njegovo zajedništvo s njemačkom mistikom uopće te kako te sličnosti prestaju tamo gdje Böhme iz svojega mističkog nauka prelazi u teozofski. Na dogmatskom planu, on njihovoj kristologiji prigovara zanemarivanje realne komponente Božjeg postajanja čovjekom.

Treća struja u Šleziji u ono doba bila je već spomenuta panzofija, koja se razumijevala kao nastavak Paracelsusova nauka, a zastupali su je i razvijali većinom prirodoznanstvenici okupljeni u bratstvu rozenkrojčera. Rozenkrojčerstvo je 1614. utemeljio švapski teolog Johann Valentin Andreä knjigom *Fama fraternitatis*¹¹.

⁹ Još u doba svojega šegrtovanja Böhme je bio osjetljiv na bogohuljenje i psovke te je zbog toga drugima često prigovarao; tako ga je, kako prenosi Franckenberg, neki majstor jednom bio otpustio ne mogući podnijeti „takvog kućnog profeta”.

¹⁰ Schwenckfeld (1489–1561) je bio rani Lutherov suborac i jedan od vodećih predstavnika reformacije u Šleziji, no ubrzo je stekao disidentski status. Weigel (1533–1588) je bio župnik i znanstvenije orijentiran.

¹¹ Knjiga pripovijeda legendu o Christianu Rosencreutzu koji u 15. stoljeću na temelju mudrosti koju je stekao putujući Orijentom osniva tajno bratstvo. Andreä (1585–1654) je mudračevo ime očito preuzeo iz svojega obiteljskog grba u kojemu se nalazio križ sa četiri ruže.

Nije, dakle, moguće govoriti o njegovom utjecaju već na *Auroru*, no zato je Böhme u kasnijim godinama putujući upoznao mnoge rozenkrojčere te se s mnogima od njih i zbližio – rozenkrojčeri su bili kako njegov prvi biograf Franckenberg tako i Balthasar Walter koji je prvi pronio Böhmeov nauk izvan šleskih granica. Böhmeu je svakako bio blizak panzofski nauk o harmoniji svijeta i čovjeka te o prožetosti prirode duhom, ali za njega ta sinteza nije bila dokučiva istraživačkom aktivnošću uma, nego – baš suprotno – njegovim opuštanjem, pasivizacijom, prepuštajući tako aktivnost božjemu duhu koji bi imao djelovati kroz medij tako umirena uma¹².

Mistika

Najprije valja upozoriti na mogućnost diobe Böhmeova djela na dva razdoblja, od kojih bi prvome pripadala *Aurora*, dok bi drugo činili tekstovi nastali nakon 1618. godine¹³. U *Aurori* se, naime, bog i svijet još razlikuju tek za spoznaju: božja narav, koja je sadržaj mističke vizije, u teozofskoj se spoznaji – kao realan svijet – može shvatiti samo sukcesivno ili „u komadima”, jer se ne može „u mojemu pokvarenom mozgu podnijeti najednom u svojoj savršenosti” (I 10, 22). Bog se tematizira samo utoliko ukoliko se pokazuje kao svijet ili ukoliko je svijet njegova narav. Svijet je na taj način izravno uključen u viziju, jer je – samo u drugoj, savrše-

Kako se takav simbol može naći i kod Paracelsusa, Andreä je tvrdio da je i on bio povezan s bratstvom, što naravno nije bilo točno, nego – upravo obratno – Andreä kao rozenkrojčersku mudrost preuzima njegovu filozofiju prirode.

¹² „Do istinskog temelja božanske spoznaje ne stižemo svojim ostrim umom i njegovim istraživanjem; istraživanje mora početi iznutra u gladi duša, jer umsko istraživanje doseže samo astrum vanjskoga svijeta (...) ako duša želi istraživati svoj vlastiti astrum, kao mysterium magnum, ona svu svoju moć i volju mora predati božanskoj ljubavi i milosti (...) te ne htjeti činiti ništa osim onoga što kroz nju želi istražiti duh Božji...” (IX 55, 4–5).

¹³ U njima Böhme povremeno i kritizira svoje prvo djelo kao „djetinjasti pokušaj” (IX 18, 13) u kojemu je, doduše, već bio spoznao „veliku tajnu”, ali je nije mogao posve „shvatiti” (IX 10, 36).

noj formi – njezin jedini sadržaj. Nasuprot tome, u kasnijem se razvoju za Böhmea kao glavni problem postavlja odnos boga i svijeta u njihovoj razlici, a ta je razlika sažeta u aktu stvaranja, u kojemu bog sama sebe rađa, objavljuje se kao svijet. Zato se u to doba javlja pojam *Ungrund* (koji bi se samo opisno mogao prevesti kao *bez-temelj*), što je negativna odredba boga prije njegove realizacije kao objavljenog u svijetu, dakle bog kao čista mogućnost lišena svake zbiljnosti. S jedne strane, *Ungrund* jest temelj božanskog bića, nije, dakle, čisto ništa (*nihil negativum*), no s druge je izvan kategorijalnog domašaja i utoliko je *kao* ništa.

Sadržaj mističkog zora, dakle, u drugoj fazi nije više sama božja prisutnost u svijetu, njegovo unutarsvjetsko biće, nego razlika tog jedinstva od čistoga, neobjavljenoga, transcendentnoga božjeg bića. Nova kvaliteta u tom kasnijem Böhmeovu nauku samo je u ontološki mišljenom posredovanju čistoga božanskog bića u temelj posebnosti *uopće*, te on ne donosi ništa novo u vezi s predtranscendentalnom metodološkom aporijom sjedinjenja nutarnjeg iskustva općega i određenosti vanjskoga uposebljenog svijeta¹⁴. Zato ćemo Böhmeov način posredovanja mistike i teozofije moći i morati raspraviti neovisno o razvojnem obratu.

Već smo uočili da se mističko iskustvo za Böhmea postiže potpunom pasivizacijom uma i ostavljanjem mjesta božjemu duhu da se objavi kroz dušu. Na taj se način – odustajanjem od *vlastitog* poimanja – postiže preobrazba cijeloga čovjeka; pritom pak um znači sferu subjektivnosti *uopće*, te je njegova pasivizacija istodobno i *opuštanje* cijela čovjeka od opterećenosti samim sobom. Teorija opuštenosti kao predstupnja mistike, koja je izložena u Böhmeovu traktatu *O istinskoj opuštenosti* i govori o odustajanju od vlastite volje, karakteristična je za njemačku mistiku, no tek je on razvija s ciljem spoznaje, a ne jednostavnog utonuća u boga. Za razliku od ostalih mističara, Böhme ne opisuje samo uzdizanje do vizije, nego je ona za njega predmet prikazivanja u njegovim teozofskim djelima.

Time smo pak neizravno dotaknuli i samu narav Böhmeova mističkog iskustva. Naziv „vizija”, koji upotrebljava sam Böhme,

¹⁴ Time se može plauzibilno objasniti Hegelov postupak u *Predavanjima o povijesti filozofije*, gdje govori samo o tezama *Aurore*, očito ne nalazeći relevantan dobitak u Böhmeovoj drugoj fazi.

kao i većina interpreta, treba samo uvjetno shvatiti: ma koliko Böhme inzistirao na svojim četirima vizijama (*Aurora* je njegov pokušaj da opiše drugu od njih, koja se dogodila dvanaest godina prije), one ni za njega samoga nisu imale klasično značenje prenošenja na drugu razinu realnosti, nego je njima nazivao trenutke spoznajne iluminacije¹⁵. Nema razloga da smatramo kako upotreba naziva „vizija” kod Böhmea implicira više od njegove retoričke određenosti okvirom tadašnje mističke kulture: već činjenica da se sadržaj njegova mističkog zora razvija u nauk o realnome upućuje na to da je sadržaj zora mogao biti samo realan te da nam doista nije potrebno pretpostavljati ikakvu njegovu imanentnu religijsku dimenziju¹⁶.

Teozofija

U čemu je sada razlika tog nauka o svjetskoj realnosti od mističke spoznaje, to Böhme programatski objašnjava na samom početku *Aurore*: „Kao što ne mogu meso i krv shvatiti božansko biće, nego duh kada ga Bog prosvjetli i zapali, tako se, hoće li se govoriti o onome što Bog jest, moraju marljivo istražiti sile u prirodi, k tome i cijelo stvorenje, nebo i Zemlja, kao i zvijezde i elementi i stvorovi koji potječu iz njih, te također sveti anđeli, davao i ljudi, također i nebesa i pakao” (I 1,1). Zato će nas sada zanimati ta druga vrst spoznaje, tj. o kojim je to „silama” riječ.

Valja spomenuti da je Böhme kolebljiv kako u pogledu same kategorijalne odredbe temeljnih odrednica realnosti tako i što se tiče njihova točnog ontološkog statusa, a da je još mnogo kaotičnije stanje kada je riječ o njihovoj pojedinačnoj identifikaciji. Ponaj-

¹⁵ To je, čini se, opazio tek Bonheim (usp. str. 176, bilj. 1).

¹⁶ Pomalo je čudno da i Andersson, koji je cijelu svoju studiju posvetio upravo raskrivanju Böhmeove retoričke strategije, smatra potrebnom pretpostavku „nekog religijskog doživljaja”, što obrazlaže nemogućnošću da se drukčije objasni što bi to „osobu poput Böhmea” moglo potaknuti na pisanje (str. 216, bilj. 155). Ako se i prihvate Anderssonove pretpostavke, nije jasno zašto bi se moralo pozivati na određen „doživljaj” kada je *Aurora* nastala punih dvanaest godina kasnije i kada se dovoljnim motivom još uvijek može smatrati Böhmeova trajna hipertrofirana pobožnost.

prije, postoje četiri elementa: vrućina, hladnoća, voda i zrak; na prvi je pogled moguće tu diobu shvatiti tako da prva dva odgovaraju vatri i zemlji klasičnog nauka o elementima. No kod Böhmea su već elementi određeni dinamički, naime i vrućinu i hladnoću konstituiraju dvije suprotstavljene sile; temeljne sile vrućine jesu mrka (ta će sila biti opisivana i kao vatrēna kvaliteta) i svijetla sila, pri čemu mrka ima značenje pokrećuće, aktivne, a svijetla pasivne. Prevlast vrućine pretvara vodu u zrak, prevlast hladnoće zrak u vodu. Ukratko, u temelju nauka o elementima za Böhmea je suprotstavljenost sila.

Zatim slijedi nauka o četirima kvalitetama. One su ponovno sile koje konstituiraju realnost – na neki se način, dakle, može govoriti o preradi ili razvoju prethodno naznačene strukture sila. Sada se one zovu gorkom, slatkom, kiselom i oporom kvalitetom; gorka je središte života i ima moć nad njime, te se – budući da Böhme ontološke odredbe izravno prevodi u etičke – primarno opisuje kao sposobna za dobro i za zlo; slatka kvaliteta ona je koja ublažuje gorku, pri čemu se ova nasuprot slatkoj sada pojavljuje kao jedino zla ili mrka. To je i opći model razvoja kvaliteta: one se razvijaju samo u međusobnom suprotstavljanju, tako što apstrahiraju od svojega inherentnog dualnog karaktera i tipski se određuju u odnosu na druge. Ta aktivnost kvaliteta – u kojoj nema ničega čvrstoga, nego je postojana samo izmjena odnosa i stoga tipskih struktura u kojima se kvalitete izražavaju – beskonačan je i nereguliran proces koji Böhme zove kvalificiranjem.

No tek potom slijedi pravi nauka o kvalitetama koji na neki način metafizički nadmašuje prethodnu još apstraktnu tetratomiju dajući joj supstancijalno značenje. Tu je, međutim, terminologija ujedno i najnesigurnija. Riječ je o sedam kvaliteta koje se najprije zovu još i „sile”, „duhovi”, „species”, a u kasnijem razvoju i „svojtva” ili „likovi”, što već odaje da njihov status nije bio preciziran ni za samoga autora. U pojedinostima se pak pojavljuju modifikacije, kojima ponekad teško možemo otkriti motive, kao i zanimljiva presijecanja s ranijom diobom. Tako bi prva kvaliteta bila oporost, kojoj prvo pripadaju odredbe oštine i kontrakcije, a u kasnijoj izvedbi tvrdoće. U *Aurori* joj se kao druga kvaliteta suprotstavlja slatkoća kao ekstendirajuća kvaliteta, otprilike s istim ublažujućim djelovanjem kao u prethodnoj tetratomiji, a treća je – kao njihov rezultat – gorčina. No u Böhmeovu kasnijem razdoblju, u skladu s promjenom konotacije oštine prve kvalitete

u tvrdoću, slatkoća kao kvaliteta otpada i oporosti se, sada s odredbom žalca (dakle upravo oštine), suprotstavlja gorčina. Zato treći „lik” u drugoj fazi postaje strah, kojega nema među ranim kvalitetama.

Značenje straha dijelom odgovara značenju koje je u prethodnoj diobi imala gorčina, ali je razlika u tome što je gorčina bila opisana atributima života, jer je osiguravala život unutar cijeloga trojstva, dok odredba straha sada ipak naglašava uzaludnost takvog procesa imanentnog samoodnošenja¹⁷. Zato u kasnijem razdoblju četvrti „lik” dobiva centralno značenje za cijelu diobu, više nego što je to slučaj sa četvrtom kvalitetom, vrućinom, u *Aurori*: on se sada, osim kao vatra, određuje i detaljnije kao blijesak koji izbija iz vječnog kolanja trojstva te kao pogled koji omogućuje odluku o daljnjem pravcu. Peta kvaliteta je u oba slučaja ublažujuća ljubav, a šesta zvuk koji ima objavljujuću funkciju i iznosi na vidjelo razlike. Sedma se kvaliteta u ranijoj i u kasnijoj verziji opet dijelom razlikuje: u prvoj je to priroda, kao majka svih ranijih, u drugoj se pak određuje posve pasivno, zove se kućistem, a ima značenje tjelesnosti ili bića ranijih i ne sudjeluje u njihovu kretanju.

Mora se primijetiti da se Böhme trudi da svojem prikazu carstva odredaba da sistematski karakter, štoviše, nastoji mu osigurati simetričnu strukturu: razdjelnica njegove sedmočlane skale kvaliteta jest četvrtina od njih, oko koje se obje trijade – ovisno o aspektu pod kojim se promatraju – poklapaju bilo kao paralelne (prva odgovara petoj itd.), bilo simetrično, dakle obrnutim redoslijedom (prva odgovara sedmoj itd.). Osim toga, njegova kasna spekulacija o božjem biću također se orijentira prema već postojećoj shemi kvaliteta i koncipira sedmočlanu *predrealnu* strukturu onoga što bog jest „u samome sebi”: 1. *Ungrund*, 2. volja (otac), 3. slast (sin), 4. znanje (duh), 5. bog u trojstvu, 6. riječ u

¹⁷ Među interpretima je vrlo prijeporno koliko su za Böhmeov nauka karakteristične njegove refleksije o trojstvu. Za Hegela, naravno, Božje trojstvo je Böhmeova središnja tema; Heinze pak smatra da je u temelju cijelome nauka ipak *dvojna* struktura borbe suprotnosti; s treće se pak strane ponekad govori i o njegovu *četvornom* ustrojstvu, jer kasna Böhmeova spekulacija cijelome trojstvu kao njegovu pasliku i odvojenju od njega suprotstavlja *mudrost*, moment oslobađanja duha od nutarnjeg kolanja.

bogu, 7. mudrost (usp. IX 47, tabl. I). Očito je kako je ta dioba božjega bića i u pojedinostima analogna diobi realnih kvaliteta.

No upravo ta naglašena formalizacija kategorijalne shematike uz krajnju elastičnost sadržajnih odredaba daje prepoznati namjeru da se cjelini prida sistematsko obličje koje ne pripada samome izvodu (i na to možda i ne pretendira), nego služi samo prikazu; štoviše, ona nas može samo učvrstiti u vjeri da i ne može biti riječi o izvodu u strogom, refleksivnom smislu, nego prije o predargumentacijskim misaonim asocijacijama koje se naknadno refleksivno prerađuju¹⁸. Odredbe iz općenitosti mističkog zora istupaju samo neposredno, a tada se pojmovno mogu regulirati jedino asocijativno, pri čemu je refleksivna forma izlaganja kontingentna.

Umjesto da odredbe u mističkom zoru steknu sistematski temelj svoje valjanosti, one upravo na temelju *neposrednosti* svoje prisutnosti u tome apsolutnom temelju mogu crpsti legitimaciju samo s obzirom na apriorni medij, nediferenciranu materiju svoje posebnosti, dok je posredovana strana, *određenost* te posebnosti za utemeljujući zor indiferentna. Zato pojmovi qua „kvalitete” za Böhmea imaju „formu zbilje” (Hegel, str. 95): njihova je navlastito pojmovna strana netaknuta, jer izostaje refleksivna prerada utemeljujućeg odnosa, te se odredbe ne mogu odlijepiti od stvari na kojima se zatječu.

Kod Böhmea nedostaje ono što se u idealizmu artikuliralo pod nazivom intelektualni zor, koji se od mističkoga bitno razlikuje time što ima upravo ulogu načela pojmovne regulacije odredaba. Böhmeov mistički zor, nasuprot tome, još ima realnu ulogu „vizije”, on je realno stanje, u kojemu je intendirani temelj još ontički određen kao neposredno predmetan, a nije filozofski kon-

¹⁸ Neki interpreti skloni su Böhmeovu pojmovnu fluidnost shvaćati kao odliku (tako Heinze, str. 135 i sl.: „Taj stil mišljenja ne mora biti nedostatak, jer otkriva nutarnju životnost sistema – sistema koji nije konstruiran, nego proizlazi iz uvijek prezentnoga iskustva boga”). Grunsky pak Böhmeovu asocijativnom postupku dodaje refleksivnu dimenziju nazivajući ga „dinamičnom tvorbom pojmova”: „tek suma svih pripadnih oznaka postiže cjelokupnost onih perspektiva koje su nužne za adekvatan prikaz cjeline” (str. 101 i sl.); takvo tumačenje u temelju je i najinteresantnijem prikazu Böhmeova jezičnog postupka koji nalazimo kod Bonheima, a koji ćemo dotaknuti nešto kasnije.

strukt. Temelj, dakle, ovdje još ima nereflektirano ontološko značenje, njegove konotacije nisu samo usko sistematske.

No ta neposrednost ima još jednu posljedicu, ukoliko ne znači samo neposrednost mističkog spoznajnog odnosa kao realno-predmetnoga, nego i neposredovanost tj. neumišljajnost subjektova odnosa spram samoga mističkog iskustva. Ono se ne postiže prema ikakvom heurističkom planu, dakle uračunavajući spoznajnu strukturu posredovanja nutarnjega i vanjskoga, nego se događa u čistoj unutrašnjosti; model refleksije eventualno se naknadno može primijeniti (kao što je to kod Böhmea, koji – nasuprot kršćanskoj i osobito njemačkoj mistici – viziju ne uzima već i kao kraj, nego samo kao početak spoznaje božjega bića, koja se nastavlja u svijetu). Za razliku od mističkoga, intelektualni zor jest pak proizvod odluke, nauma legitimiranja tj. deskriptivnog opravdanja transcendentnoga, u samome sebi utemeljenog pojmovnog poretka. Böhmeov teozofski naum, koji se nadovezuje na „viziju”, nije spoznajno imanentan, nego može intendirati samo spoznaju transcendentnog poretka: on polazi od principa, ne od principijata, tj. spoznaje, a sam taj princip, budući da nije postulirani umski konstrukt koji treba prethoditi spoznaji, diskurzivno je nedokučiv i neiskaziv, ukratko – neodrediv¹⁹.

Otuda nemogućnost objašnjenja određenosti posebnoga za Böhmea: posebnost bi se mogla legitimirati samo iz transcenden-

¹⁹ U isto doba kada stvara Böhme, svoju metodu razvija i Descartes. On također još ne polazi s tla transcendentne refleksije, ali njegov je problem ipak već posve metodološki određen kao problem odnosa principa i principijata u spoznaji i vrednovan kao sistemska pretpostavka sve metafizike. S istim se problemom Böhme – bez metode svijesti – suočava u spekulativnoj praksi, na teološkom i ontološkom materijalu. I premda Descartes ne demonstrira transcendentnu strukturu tog odnosa (kao odnosa *ego cogito* i vanjske realnosti), on ipak postulira jamca realnosti tog odnosa u transcendentnoj božjoj dobroti; legitimacija tog postulata moguća je prizna li se Descartesovu postupku transcendentna primisao imanentne legitimacije pojmovne regulacije svijeta, gdje bi odredba božjeg jamstva bila samo varijanta neutralizacije transcendentije. Böhme pak nije imao nikakva transcendentnog plana; za njega je primarna realnost božanski sadržaj njegove vizije, a ne reguliran svjetski poredak, i zato bi mu za odredbu božje nastrojenosti (za prijelaz od principa k principijatu) bila nužna realna *pojmovna* sveza boga i svijeta.

talnog kruga u kojemu se njezin princip već konstruira s pogledom na zadaću daljnje konstrukcije odredaba, u kojemu je utemeljujući odnos apriorno detranscendiran. Zato njegov pokušaj posredovanja zrenja i poimanja kao *ujedno* transcendentnog i transcendentalnog utemeljenja svjetskih odredaba završava u obratu refleksivnog nauma: Böhmeova je konstrukcija svijeta lišena svakog pravila, bilo što može prijeći u bilo što.

Poslije kratkog prikaza samoga Böhmeova mističkog i teozofskog nauka te usporedbe njegova metodskog polazišta i kritičkog temelja transcendentalnog obrata moguće je ispitati i navlastit smisao Böhmeove spekulacije u svjetlu opisanog refleksivnog obrata.

Hegelovoj interpretaciji, koja opisanu Böhmeovu spekulaciju mimo strogih pojmovnih odredaba objašnjava njegovom nedoraslošću sistematskoj formi mišljenja, vrijedno je suprotstaviti istraživanje Günthera Bonheima koji tvrdi da se radi o svjesnoj nereflektiranosti: štoviše, u sistematskoj bi formi Böhmeova teorija izgubila pravi smisao. Bonheim primjerima potkrepljuje tezu da Böhme nema problema s razlučivanjem alegorijske figure i njezinog značenja, ali također i da ih u sljedećem koraku posve samorazumljivo ponovno stapa u jedno. Svrha tog postupka jest dovesti do točke na kojoj se pokazuje kako je i ono što je prividno proizvoljno spojeno ipak povezano u zajedničkom korijenu. Ne oskudijevajući argumentima, Bonheim zaključuje da je „tajna” Böhmeove spekulacije u tome što on slijedi alkemijski postupak: no umjesto kemijskih elemenata, „magus” Böhme u svojoj laboratoriji – tražeći lapis philosophorum – spaja jezične elemente, tako da njegova teozofija ima smisao alkemijske teorije jezika²⁰. Drugim riječima, razvoj teozofske teorije iz mističkog zora za Böhmea nije cilj, nego tek sredstvo da bi se u sljedećem koraku uputom na opću kompatibilnost uposebljenih realija postigao pravi cilj: da bi se pokazalo kako sva određenost jednako tako neposredno ponovno uvire u svoj mistički temelj kao što je iz njega bila i istupila. Ono što se sa stajališta spekulativnih kritičara čini dokazom Böhmeove diskurzivne inkompetencije, to je sa stajališta mistika Böhmea zapravo krunska filozofska strategija. Ta-

²⁰ Usp. osobito poglavlja „Alkemija jezika” i „Kompatibilnost i katahrez”, str. 313–339.

ko se interpretacijska perspektiva obrće – dok je najprije zor imao služiti spoznaji, sada se spoznaja ponovno potčinjava mističkom jedinstvu: Böhme i kroz teozofiju ostaje mistik u potrazi za točkom indiferencije, na kojoj se razlike vidljivog svijeta ukidaju povratkom u svoj izvor²¹.

Na kraju nekoliko riječi o Böhmeovoj demokratskoj retorici. Njegovo zauzimanje strane „malenih” očito je usko vezano uz njegovo nastojanje da pribavi respekt svojem vlastitom nauku. Anderssonovo istraživanje daje dovoljno povoda da se Böhmeov antiklerikalni demokratizam shvati upravo kao takva funkcionalizacija općega mjesta onodobne književnosti, a njegov vizionarski antiintelektualizam, uz pogled na konvergencije u potonjem tijeku povijesti filozofije, učvršćuje takvo shvaćanje.

²¹ Böhmeov opis neobičnog mističkog doživljaja njegova prijatelja von Schweinichena opravdava Bonheimove teze: „Nato je u njemu ubrzo zasjalo božansko sunce i kroz njegova usta tri sata nije govorilo ništa drugo osim ove riječi: Bog izmet, Bog izmet (*Gott kott*), i kao Bog se smatralo izmetom. Pri tome je u njemu izašlo božansko sunce radosti i velike spoznaje” (Jacob Böhme: *Die Urschriften*, hrsg. v. Werner Buddecke, 2. Bd., Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, str. 374f.). No povezivanje boga i izmeta nije obična apsolutizacija alkemijskog postupka krajnjom katahrezom, brisanjem razlike između najvišega nebeskog i najnižega zemaljskog na temelju glasovne sličnosti, nego „velika spoznaja” ima bitnu sadržajnu podlogu: Schweinichenova formula markira temeljni mistički krug koji počinje kod nerazlikovanosti božanske „kontracije” (analna simbolika česta je u mistički inspiriranim teorijama o stvaranju svijeta), prolazi kroz ekstendirani svijet realnih razlika te se zatvara poništenjem tih razlika u ponovnoj, sada materijalnoj kontrakciji, takoreći zaključujući avanturu kozmičkog metabolizma. Simbolikom izmeta Böhme odaje neizrečenu metodološku pretpostavku svojega mističkog polazišta: teozofija je detektirala kvalitete koje su proistekle iz općenitosti, ali bez pomoći transcendentalnog legitimacijskog aparata, tako da jednako tako neposredno u nj i ponovno utječu, ostavljajući za sobom – i to je razlika Böhmea, teozofa, od jednostavnih mistika – čistu, nedefiniranu materiju kao vanrefleksivni medij svoje propale egzistencije. Spekulativna struktura kozmogonije po analogiji s probavnim procesom kod Böhmea se mutatis mutandis još izravnije manifestira na mikrokozmičkoj razini: pad Adama, u kojemu su na početku muška i ženska „tinktura” bile zajedno te je on stoga kao točka indiferencije principa realizirao mistički ideal androgina, sastoji se u tome što on onoga časa kada grize u voće na mjesto „ženske matrice” dobiva „crljivu vreću crijeva” (VII 19,19) – realna diferencijacija principa nije ništa drugo nego početak lanca uposebljenja koja završavaju zgrudanom realnošću.

Böhmeova kritika etablirane znanosti doista se teško može shvatiti kao dio općeg renesansnog pokreta protiv klerikalnog tradicionalizma. Ona je prije kritika klerikalizma u ime potpunije, neposrednije etabliranog tradicionalizma u pogledu transcencijacije; „demokratskijeg” utoliko što pravo na filozofiju ne dodjeljuje po staleškoj osnovi, ali mnogo ekskluzivnijeg i totalnijeg time što za opravdanje svojega nauka prisvaja viziju, taj filozofski kamen mudraca: sjedinjenje čovjeka i boga kao *realnu* autorizaciju ljudskog djela od strane onoga po sebi *nadosjetilnoga*. Sasvim suprotno onome što je u isto doba počinjao Descartes – emancipaciji filozofije kao znanosti od crkvenog transcendentizma, Böhme filozofiju kao prosijavanje transcencijacije emancipira od znanstvenosti. Time on, a kroz njega njemačka mistika, stoji na početku onoga razvoja koji sve do danas reproducira samorazumijevanje filozofa kao transcendentno talentiranih aristokrata duha, samorazumijevanje koje ni u kojem slučaju nije nužno upućeno na mistički topos božanske nadahnutosti, nego se preko patosa moralno-estetski pročišćujuće vrijednosti intelektualnog zora održalo i u sekularnoj autostilizaciji filozofa kao heroja svjetskog duha ili proroka egzistencijalne autentičnosti. Takvo Böhmeovo razumijevanje vlastita poziva razlog je što su relevantni misaoni slojevi kod njega podloženi zbrkanosti, već i za samo 17. stoljeće anakronosti slici svijeta koja se ne izlaže refleksivnoj legitimaciji.

Odabrana bibliografija:

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, str. 91–119, u: isti, *Werke*, Bd. 20, Frankfurt/M. 1971.
- Koyré, Alexandre: *La Philosophie de Jacob Boehme*, Paris 1929.
- Benz, Ernst: *Der vollkommene Mensch nach Jacob Boehme*, Stuttgart 1937.
- Grunsky, Hans Alfred: *Jacob Böhme*, Stuttgart 1956.
- Peuckert, Will-Erich: *Das Leben Jacob Böhmes*, u: Jacob Böhme: *Sämtliche Schriften*, Bd. X, Stuttgart 1961.
- Schäublin, Peter: *Zur Sprache Jakob Boehmes*, Winterthur 1963.

- Huber, Wolfgang: *Die Kabbala als Quelle zum Gottesbegriff Jakob Böhmes*, Salzburg 1964.
- Wehr, Gerhard: *Jacob Böhme in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1971.
- Heinze, Reiner: *Das Verhältnis von Mystik und Spekulation bei Jakob Böhme*, Münster 1972.
- Lemper, Ernst-Heinz: *Jacob Böhme. Leben und Werk*, Berlin 1976.
- Konopacki, Steven A.: *The Descent into Words. Jakob Böhmes Transcendental Linguistics*, Ann Arbor 1979.
- Walsh, David: *The Mysticism of Innerworldly Fulfillment. A Study of Jacob Boehme*, Gainesville 1983.
- Andersson, Bo: „Du sollst wissen, es ist aus keinem stein gezogen”. *Studien zu Jacob Böhmes Aurora oder Morgen Röte im aufgang*, Stockholm 1986.
- Koole, Boudewijn: *Man en vrouw zijn een. De androgynie in het Christendom, in het bijzonder bij Jacob Boehme*, Utrecht 1986.
- Bonheim, Günther: *Zeichendeutung und Natursprache. Ein Versuch über Jacob Böhme*, Würzburg 1992.

Recepcija Böhmea na hrvatskom jeziku vrlo je oskudna. Jedini potpuniji prikaz onaj je Vladimira Filipovića u trećem svesku *Filozofske hrestomatije* Nakladnog zavoda Matice hrvatske iz 1956. godine (*Böhme – predstavnik renesansne mistike*, u: Vladimir Filipović: *Filozofija renesanse*, Zagreb, 1956, str. 74–79, uz odabrana mjesta *Aurore* u prijevodu Marije Vučetić, str. 195–203).

Jakob Böhme ^{mistička} f.

Izbor iz djela



Iz djela *Aurora ili zora u izlasku*

Izvornik: Jacob Böhme, *Sämtliche Schriften*. Faks.-Neudr. der Ausg. v. 1730 in 11 Bdn. Begonnen v. A. Faust, neu hrsg. v. W.-E. Peuckert, Stuttgart, 1942–1961.

Prijevod: Kiril Miladinov

21. poglavlje

O trećem danu

58. Sada bi netko mogao pitati: a iz kakve su materije ili sile proizašli trava, zelenje i stabla? Kakva je to ipak jedna supstanacija i kakvoća u tom stvorenju? Prostdušni kaže: Bog je sve stvorio iz *ničega*. No on ne poznaje tog Boga i ne zna što je on. Kada promatra Zemlju zajedno s dubinom iznad nje, tada misli: to nije Bog, ili tu nije Bog. Uvijek zamišlja da Bog prebiva samo iznad plavog zvjezdanog neba i u ovome svijetu upravlja nekim duhom koji izlazi iz njega; da njegovo tijelo ovdje na Zemlji i u Zemlji nije prisutno.

59. Takva sam mnijenja čitao i u knjigama i spisima mnogih doktora i baš je zbog toga među učenjacima nastalo toliko mnijenja i prijepora.

60. No budući da mi Bog u svojoj velikoj ljubavi otvara dveri svojega bića te da misli na savez koji ima sa čovjekom, to ću ja posve vjerno i ozbiljno prema svojim moćima otvoriti i otključati sve Božje dveri, koliko mi to Bog dopusti.

61. To ne treba razumjeti tako kao da dovoljno vladam tim stvarima, nego samo onoliko koliko to mogu pojmiti. Jer Božje je biće poput kotača u kojemu se jedan nad drugim i jedan pod drugim siječe mnogo kotača te se uvijek zajedno vrte. Doduše, kotač se može vidjeti i vrlo mu se čuditi, pa ipak se u svojoj vrtnji ne može odjednom naučiti ni pojmiti; nego što se više promatra, to se više uči njegov lik; a što se više uči, to mu se više veseli; jer svaki se put vidi nešto čudesnije i čovjek se ne može dovoljno nagledati i naučiti.

62. Dakle ni ja. Ono što o toj velikoj tajni na nekome mjestu ne opišem dovoljno, to ćeš naći na drugome, a ono što zbog dužine i svoje nedostatne moći poimanja ne mogu opisati u ovoj knjizi, to ćeš naći u onoj koja slijedi.

63. Ova je knjiga prvi izdanak te grančice koji se zeleni u svojoj majci; baš kao dijete koje uči hodati i još ne može trčati.

64. Jer premda duh vidi taj kotač i na svakome mjestu može pojmiti njegov lik, on to zbog vrtnje kotača ipak ne može dovoljno. No ako se dogodi da ponovno ugleda njegov prvi lik, onda svaki put uči nešto više te postaje kotaču sve skloniji i voli ga.

22. poglavlje

O rođenju zvijezda i stvaranju četvrtog dana

1. [...] valja primijetiti što znači prvi naslov ove knjige koji glasi: *Zora u izlasku*; jer ovdje će i onaj prostodušni moći vidjeti i pojmiti Božje biće.

2. Samo neka se čitatelj sam ne osljepljuje svojom nevjericom i škrtim pojmovima; jer za svjedoka i kao dokaz ovdje imam cijelu prirodu sa svom njezinom djecom. Ako si dakle razuman, ogledaj se, pogledaj sama sebe i dobro promisli, pa ćeš ubrzo otkriti iz kakva ja to duha pišem.

3. Zapovijed duha zaista ću poslušno provesti; a sada ti gledaj i ne daj se zaključati pred otvorenim vratima; jer ovdje su ti otvorene dveri spoznaje.

4. I makar će duh proturiječiti nekim astrolozima, to me se puno ne tiče; poslušniji moram biti Bogu nego ljudima: oni su slijepi u duhu. Ako ne žele vidjeti, neka i ostanu slijepi.

5. Sada zapamti: kada je trećega dana vatrena munja izbila iz svjetla koje je sjalo u slatkoj vodi – a ta je munja gorka kvaliteta i rađa se iz upaljene jeze vatre u vodi,

6. tada je provrla i pokrenula se cijela priroda ovoga svijeta, i u zemlji i iznad nje, te se u svim stvarima ponovno počeo rađati život.

7. Iz zemlje su niknuli trava, zelenje i stabla, u zemlji su nastali srebro, zlato i svakovrsne rude, a u dubini iznad zemlje počele su se stvarati čudesne sile.

8. No da bi ti mogao razumjeti kakva je supstancija i kakvoća u svim tim stvarima i porodima, sve ću opisati jedno za drugim, svako prema njegovu redu, kako bi ti potpuno razumio temelj te tajne. Najprije ću početi sa zemljom; zatim ću, kao drugo, govoriti o dubini iznad Zemlje, te, kao treće, o sastavljanju tijela zvijezda; kao četvrto o sedam glavnih kvaliteta planeta i o njihovu srcu, koje je sunce; kao peto o četirima elementima; kao šesto o vanjskom pojmljivom porodu, koji nastaje iz cijeloga tog regimenta, te kao sedmo o čudnovatoj proporciji i umijeću čitavog kotača prirode.

9. Sada želim da pred to zrcalo budu pozvani svi ljubitelji svetih i velehvaljenih umijeća, filozofije, astrologije i teologije; tu im želim otvoriti korijen i temelj.

10. I premda nisam studirao i naučio njihova umijeća niti znam baratati šestarom, nimalo ne brinem. Njima će ipak valjati naučiti toliko toga da si mnogi od njih to neće moći objasniti ni pojmiti cijeloga svojega života.

11. Meni ne trebaju njihova umijeća ni njihove formule, jer to od njih nisam naučio; nego imam jednoga drugog učitelja, a on je cijela *priroda*. Svoju sam filozofiju, astrologiju i teologiju studirao i naučio od te cijele prirode s njezinim nutarnjim porodom, a ne od ljudi ili preko ljudi.

12. No budući da su ljudi bogovi i imaju spoznaju Boga jedinog Oca iz kojega su došli i u kojemu žive, ja nimalo ne prezirem njihove filozofske, astrološke i teološke formule. Smatram, naime, da one najvećim dijelom počivaju na ispravnom temelju, te ću se također potruditi kako bih mogao slijediti njihovim formulama.

13. Jer ipak moram reći da su njihove formule moj učitelj i da od tih formula potječu moj početak i prve spoznaje. Također nisam voljan ni njihove formule okretati ili popravljati; jer to i ne mogu, nikada ih nisam ni učio, nego ih ostavljam na njihovu mjestu.

14. Također ne želim ni graditi na njihovu temelju, nego kao radin sluga razgrnuti zemlju od korijena kako bi se moglo vidjeti cijelo stablo s korijenom, deblom, granama, grančicama i plodovima: tako da moj spis nije ništa novo, nego su njihova filozofija i moja filozofija *jedno* tijelo i *jedno* stablo koje nosi jednake plodove.

15. Nije mi ni zadaća da se na njih mnogo tužim i da ih proklinjem, osim na njihove poroke oholosti, škrtosti, zavisti i bijesa, na koje se uvelike tuži duh prirode; ne ja. Što da činim ja, jadan prah, kada sam ipak posve nemoćan?

16. Duh pokazuje samo ovo: njima je povjerena funta težine i ključ, a oni su se utopili u svojim putenim pohotama, funtu težine zakopali u zemlju a ključ zagubili u svojem uholom pijanstvu.

17. Dugo ih je duh nastojao uvjeriti da jednom otključaju vrata, da je došao bijeli dan; no oni lutaju u svojem pijanstvu i traže ključ, a imaju ga kod sebe i ne poznaju ga te, dakle, u svojem uholom i častohlepnom pijanstvu uvijek tražeći lutaju, poput onoga seljaka koji je tražio svojega konja jašući na njemu.

18. Zato duh prirode kaže: zato što se ne želite probuditi iz sna i otvoriti vrata, sam ću to učiniti.

19. Kako bih ja, jadan, prostodušan laik, mogao poučavati ili pisati o njihovu umijeću kada mi to ne bi bilo dano od duha prirode u kojemu živim i jesam? Ipak sam samo u laičkom staležu i za ovaj spis ne dobivam plaću. No zar da zato spriječim duh da počne otključavati, ako on to želi? Ja ipak nisam vrata, nego samo običan zasun; ako bi me duh sada skinuo i bacio u vatru, bih li mu to mogao braniti?

20. No ako bih htio biti nevaljan zasun, koji se ne bi htio skinuti i otključati se duhu, ne bi li se onda duh razbjesnio na mene, strgnuo me i bacio te si načinio korisniji i poslušniji zasun? Tada bih ležao i gazili bi me nogama, dok sam se prije toga šepurio na lijepim vratima. Za što bi zasun inače postojao osim za potpalu?

21. Gle, reći ću ti jednu tajnu: čim se vrata otvore do svojih stožera, odbacuju se svi beskorisni, čvrsto zabijeni zasuni; jer vrata se više neće zaključati, nego će ostati otvorena, a četiri će vjetra izlaziti i ulaziti. Samo, na putu sjedi čarobnjak i on će mnogoga zaslijepiti tako da ne vidi vrata. Tada dolazi kući i kaže: tamo nema nikakvih vrata, nego je to izmišljotina, ne idite više onamo.

22. Tako se ljudi daju odbiti i žive u svojem pijanstvu!

23. Kada se pak to dogodi, natmuri se duh koji je otvorio dveri, jer nitko više neće izlaziti i ulaziti na njegova vrata. Tada on baca njihove potpornje u bezdan i ne ostaje više vremena. Oni koji su unutra, unutra ostaju, a oni koji su vani, ostaju vani. Amen.

23. poglavlje

O dubini iznad Zemlje

1. Kada čovjek promatra dubinu iznad Zemlje, ne vidi ništa osim zvijezda i vodenih oblaka, te misli da mora postojati neko drugo mjesto na kojemu se pokazuje božanstvo s nebeskim i andeoskim, regimentom. On dubinu s njezinim regimentom želi razlikovati od božanstva; jer tamo ne vidi ništa osim zvijezda, a regiment u međuprostoru jest vatra, zrak i voda.

2. Tada misli da je Bog to s umišljajem načinio iz *ničega*: kako bi u tome biću mogao biti Bog, ili kako bi to mogao biti sam Bog? Svaki put umišlja da je to samo nekakva kuća u kojoj Bog upravlja svojim duhom i u kojoj prebiva; ta Bog ne bi mogao biti neki bog čije se biće sastoji u sili tog regimenta.

3. Možda bi mnogi mogao reći: kakav bi to bio Bog, čije bi se tijelo, biće i snaga sastojali u vatri, zraku, vodi i zemlji?

4. Gle, ti nerazumniče, pokazat ću ti pravi temelj božanstva. Ako ovo cijelo biće nije Bog, onda ni ti nisi slika Boga; ako jest ikakav drugi Bog, onda ti nisi njegov dio. Jer ti si stvoren od ovoga Boga i u njemu živiš i on ti stalno iz sebe daje snagu, blagoslov, jela i pića; sva tvoja znanost također je u tome Bogu, a kada umreš, u toga ćeš Boga biti pokopan.

5. No ako jest neki drugi Bog, koji jest osim ovoga, tko će te onda iz ovoga Boga, u kojemu si strunuo, ponovno oživjeti? Kako će ti taj tuđi Bog, iz kojega nisi stvoren i u kojemu nisi nikada živio, ponovno sastaviti tvoje tijelo i duh?

6. Budući da si sada drukčija materija od samoga Boga, kako ćeš biti njegovo dijete? Ili kako će čovjek i kralj Krist moći biti Božji tjelesni sin kojega je on rodio iz svojega srca?

7. Ako je sada njegovo božanstvo neko drugo biće nego njegovo tijelo, onda bi u njemu morala biti dva božanstva; njegovo tijelo bilo bi od Boga ovoga svijeta, a njegovo bi srce bilo od nepoznatoga Boga.

8. Oh, otvori oči svojega duha, čovječe, ovdje ću ti pokazati prave i istinske, zbiljske dveri božanstva, kako to želi isti taj jedini Bog.

9. Gle, to je pravi jedini Bog, iz kojega si stvoren i u kojemu živiš: kada pogledaš dubinu i zvijezde i Zemlju, tada vidiš svojega Boga, i u istome tom Bogu i ti živiš i jesi i isti taj Bog upravlja i tobom i iz istoga toga Boga potječu i tvoja osjetila i ti si kultura iz njega i u njemu, inače ne bi bio ništa.

10. Sada ćeš reći da pišem poganski. Čuj i vidi i zapamti razliku u svemu ovome, jer ne pišem poganski, nego filozofski; ja ni nisam poganin, nego imam duboku i istinitu spoznaju jedinoga velikog Boga koji jest sve.

11. Kada pogledaš dubinu, zvijezde, elemente, Zemlju, tada svojim očima ne poimaš svjetlo i jasno božanstvo, premda je ono posvuda i unutra; nego svojim očima najprije vidiš i poimaš smrt, potom Božji bijes i vatru pakla.

12. No ako uzdigneš svoje misli i razmisliš gdje Bog jest, onda shvaćaš siderično rođenje gdje ljubav i bijes vriju jedno protiv drugoga. No ako crpiš vjeru u Boga koji u svetosti vlada u tom regimentu, onda prodireš kroz nebo i shvaćaš Božje sveto srce.

13. Kada se pak to dogodi, tada si poput cijeloga Boga koji je sam nebo, Zemlja, zvijezde i elementi, te i sam u sebi imaš takav regiment i također si takva osoba, kao što je sav Bog na mjestu ovoga svijeta.

[...]

25. poglavlje

O cijelome tijelu rođenja zvijezda, tj. cijela astrologija ili cijelo tijelo ovoga svijeta

1. Učeni i veleiskusni učitelji zvjezdokoznanstva svojim su razumom dospjeli tako visoko i duboko da poznaju putanju i učinak zvijezda, ono što znače i donose njihovi susreti i inficiranje i probijanje sila te kako se time rađaju vjetar, kiša, snijeg i vrućina, kao i zlo i dobro, sreća i nesreća, usto život i smrt te svo događanje na ovome svijetu.

2. To je doduše ispravan fundament i ja u duhu spoznajem da je tako; ali njihova spoznaja nalazi se samo u kući smrti u vanjskoj pojmljivosti i u zrenju tjelesnih očiju; a korijen toga stabla njima je dosada ostao skriven.

3. Ni nije moja zadaća pisati o granama stabla i preokretati njihovu spoznaju; ionako ne gradim na njihovu temelju, nego njihovu spoznaju ostavljam na njezinu mjestu, jer je nisam studirao, te u duhu svoje spoznaje pišem o korijenu, deblu, granama i plodu

stabla kao radin sluga svojega gospodara kako bih otkrio cijelo stablo ovoga svijeta.

4. Ne smatram da donosim nešto novo, jer to mi nije zapovijeđeno, nego se moja spoznaja nalazi u tom rođenju zvijezda, usred onoga mjesta gdje se život rađa i smrću prekida i gdje nastaje i probija se zavreli duh; i također pišem u njegovu životu i vrenju.

5. Također dobro znam da mi se djeca puti rugaju i da će reći kako bih trebao gledati svoja posla i ne uznemiravati se tim stvarima te se radije marljivo primiti onoga što meni i mojima puni želudac, a filozofiranje prepustiti onima koji su to studirali i za to su pozvani.

6. Tim prigovorom me počesto mučio i đavao te mi je i sam utuvljivao tako što, te sam često odlučivao da se toga ostavim; ali moja mi je odluka postala preteška. Jer kada sam mislio prema trbuhu i odlučio se ostaviti svojega nauma, tada su mi se u mojoj spoznaji zabravile nebeske dveri.

7. Tada se moja duša prestrašila kao da ju je uhvatio đavao, zbog čega se umu počesto činilo kao da će tijelo propasti; i ni duh nije popustio prije nego što se ponovno probio iz mrtvoga uma i raznio dveri tame te ponovno zasjeo na svoje mjesto, čime je svaki put dobio nov život i novu snagu.

8. Otuda razumijem da se duh mora potvrditi kroz križ i jad; ionako mi nije nedostajalo tjelesne napasti, nego sam se uvijek morao boriti, a čak se suprotstavljao i đavao.

9. No budući da osjećam kako o tome ovisi moj vječni spas i kako bi mi se, popustim li, zaključale dveri svjetla, što je ipak utvrda mojega neba u koju se moja duša skriva pred đavolovim nevremenom i koju sam ipak s velikom mukom i mnogo teških oluja osvojio Božjom ljubavlju, zahvaljujući proboju mojega izbavitelja i kralja Isusa Krista, ostavit ću Bogu da vlada i zarobit ću svoj puteni um.

Autorov zaključak¹

Upozoravam pobožnog čitatelja da ova knjiga *Zora* nije dovršena; jer đavao je odlučio da je prekine, vidjevši da je u njoj htio nastupiti dan. Također je dan već preduhitrio zoru, tako da je postalo gotovo svjetlo. Bilo je potrebno još nekih trideset araka. No kako ju je prekinula oluja, ona nije dovršena, a u međuvremenu je nastupio dan te se zora ugasila, pa se otada radilo danju. Tako treba i ostati za vječno sjećanje, jer je manjak nadoknađen u drugim knjigama.

Opis triju principa božanskog bića

1. poglavlje

O prvom principu božanskog bića

1. Ako sada želimo govoriti o Bogu, o tome što On jest i gdje On jest, onda moramo reći da je sam Bog biće svih bića: jer on je sve rodio, stvorio i od njega sve potječe te svaka stvar ima svoj prvi početak u Bogu. To svjedoči i Sveto pismo koje kaže da su sve stvari od Njega, kroz Njega i u Njemu. [...]

2. No da je tu neka razlika, da se zlo ne zove Bog i da ono nije Bog, to se razumije u prvome principu; tu je ozbiljan izvor mrgodnosti, po kojoj se Bog zove gnjevnim, mrkim, ljutim Bogom. Jer u mrgodnosti je iskon života i sve pokretljivosti; no kada se on (izvor mrgodnosti) upali Božjim svjetlom, onda on više nije mrgodnost, nego se ozbiljna mrgodnost pretvara u radost.

3. Budući da je sada Bog stvorio ovaj svijet sa svime u njemu, On nije imao nikakvu drugu materiju iz koje bi ga stvorio osim svojega vlastitog bića iz sama sebe. Bog je pak duh koji je nepojmljiv, koji nema ni početka ni kraja, i njegova veličina i dubina jesu sve. No neki duh ne čini ništa osim što se uzdiže, vrije, kreće

¹ Ovaj odlomak preuzet je iz jednog Böhmeova pisma iz 1620. (usp. IX 10, 38) i dodan izdanju *Aurore* 1730. godine.

se i uvijek iznova rađa sama sebe, te u svojem rođenju ima u sebi najprije trostruk oblik, kao (1) gorčina, (2) oporost i (3) vrućina; a od tih triju likova ipak nijedan nije prvi, drugi ili treći, nego su sva tri samo jedan i svaki rađa drugi i treći; jer od oporosti i gorčine rađa se vatra, a mrgodnost vatre je sama gorčina ili žalac; a oporost je posve otac tih dvaju, ali se ipak od njih rađa, jer duh je poput volje ili osjetila koje se uzdiže i u svojem uzdizanju samo sebe vidi, inficira i rađa.

4. To se sada ne može izreći i razumjeti ljudskim jezicima, jer Bog nema početka; no ja ću postupati kao da On ima početak, kako bi se razumjelo što je u prvome principu, kako bi se razumjela i razlika prvog i drugog principa i to što je Bog ili duh. U Bogu svakako nema razlike; no kada se istražuje odakle dolaze zlo i dobro, mora se znati koji je prvi i iskonski izvor gnjeva, a isto tako i ljubavi, jer su oni oboje iz jednoga iskona, iz jedne majke i jedno su; zato se, kako bi se postigla spoznaja, mora govoriti na način stvorenja, kao da postoji početak.

5. Jer ne može se reći da su u Bogu vatra, gorčina ili oporost, a još manje zrak, voda ili zemlja; no vidi se da su oni postali iz njega. Također se ne može reći da jesu u Bogu smrt ili vatra pakla ili tuga; no zna se da su postali iz njega. Jer Bog nije iz sebe načinio đavla, nego anđele da u radosti žive na njegovu radost; ali vidi se da su oni postali đavlom i k tome Božjim neprijateljem. Stoga se mora istraživati izvor uzroka, ono što je prima materia za zlo, te to isto u iskonu Boga i u stvorovima. Jer sve je to u iskonu jedno, sve je to načinjeno iz Boga, prema trojstvu iz njegova bića; kao što je on jedinstven u biću i trojstven u osobama.

6. Vidi, najprije je u iskonu troje iz čega je sve postalo, duh i život, kretanje i pojmljivost, kao sumpor (*sulphur*), živa (*mercurius*) i sol (*sal*). Sada ćeš reći da je to u prirodi, a ne u Bogu. Da, doista je tako; ali priroda ima temelj u Bogu shvaćenome prema prvom principu oca, jer Bogom se naziva i gnjevan, ljut Bog. Smisao toga nije taj da se Bog razgnjevi u samome sebi, nego u duhu stvorenja koji se pali; tada posvuda u njemu Bog gori u prvome principu, i bol trpi duh stvorenja, a ne Bog.

7. Sada sumpor, živa i sol imaju to značenje da govore na način stvorenja. *Sul* je duša ili izdignuti duh ili prisposobljeni Bog; *phur* je prima materia iz koje je rođen duh, osobito oporost. *Mercurius* u sebi ima četiri lika kao oporost, gorčinu, vatru, vodu; *sal* je dijete koje to četvoro rađaju, i oporo je, strogo, te je uzrok pojmljivosti.

8. Sada točno razumij što ti govorim: oporost, gorčina, vatra su u iskonu u prvome principu; u njima je rođen izvor vode; a Bog se prema prvome principu ne zove Bog, nego mrgodnost, gnjevnost, ozbiljan izvor, od kojega potječu zlo, bol, drhtanje i gorenje.

9. To je sada onako kako je prije rečeno: oporost je prima materia, ona je stroga, posve ozbiljno sažima, to je sol. U strogom privlačenju ostaje gorčina, jer se u njemu duh oštri i postaje posve strašljiv. Uzmi kao primjer kako čovjek koji se razgnjevi, budući da njegov duh privlači, počinje gorko drhtati, te se, ako se ubrzo tome ne odupre i ne ugasi, u njemu pali vatra gnjeva tako da on gori u zloći; tada u duhu i čudi uskoro nastaje jedna supstancija ili čitavo biće koje se želi svetiti.

10. Jednako tako valja usporediti i u iskonu rađanja prirode; no to se mora učiniti shvatljivijim. Pogledaj što je *mercurius*. On je oporost, gorčina, vatra i sumporna voda, najstrašnije biće. No tu ne trebaš shvatiti neku materiju ili nešto pojmljivo, nego je sve duh i izvor iskonske prirode. Oporost je prvo biće koje privlači; no zato što je ona tvrda i hladna sila, duh je sav bodljikav i oštar. Žalac i oština ne mogu otprijeti privlačenje, nego se bune i brane se, te su zato suprotna volja, neprijatelj oporosti; i zbog te bune nastaje prva pokretljivost, to je treći lik.

11. Oporost sve tvrde privlači, te postaje tako tvrda i stroga da sila postaje jednaka najtvrđem kamenju; to pak gorčina, žalac same oporosti, ne može otprijeti te u njoj nastaje velika strašljivost, jednaka sumpornom duhu; i žalac gorčine bode te se tako čvrsto trlja da u strašljivosti nastaje prijek blijesak koji strašno plane i razbije oporost. Ali kako blijesak ne nalazi smirenje i odozdo se tako sve više rađa, to sve postaje poput kotača koji se strašljivo i strašno vrti s prijekim blijeskom kao bez ikakva smisla, a

blijesak se pretvara u bodljikavu vatru, koja ipak nije vatra koja gori, nego slična vatri u kamenu.

12. No budući da tu nema smirenja i da se kotač vrti brzinom misli, jer ga žalac tako brzo tjera, to se žalac pali tako da se blijesak, koji se rađa između oporosti i gorčine, strašno razgara i raste nalik strašnoj vatri od koje se sva materija ustraši i pada kao mrtva ili prevladana i tako više ne privlači strogost već se rastvara i postaje rijetkom. Jer sada je vatreni blijesak postao ono prvo, a ona materija koja je u iskonu bila tako opora i stroga sada je kao zamrla i onemoćala i iz nje sada vatreni blijesak crpi svoju snagu. Jer to je njegova majka; u blijesku i gorčina uzlazi iz oporosti i pali blijesak, jer ona je otac blijeska ili vatre, te je kotač koji se vrti sada u vatrenom blijesku, a oporost ostaje prevladana i nemoćna. To je sada vodeni duh, a materija oporosti sada se prisposobljuje sumpornom duhu, posve rijetka, hrapava, strašljivo prevladana, a u njoj drhti žalac i suši se i oštri u blijesku. No budući da u blijesku postaje presuho, žalac postaje sve strašniji i vatrejniji, a od toga se oporost sve više prevladava i vodeni duh postaje sve većim. Dakle, žalac se sada stalno krijepi u vodenom duhu i dobavlja vatrenom blijesku sve više materije, od čega se on sve više pali; jer tako se može prisposobiti drvo za potpalu blijeska ili vatreduha.

[...]

2. poglavlje

O prvom i drugom principu, što je Bog i božanska priroda, s daljnjim opisom sumpora i žive

1. Kako je za razumijevanje ovoga potrebno božansko svjetlo i bez njega se ovime ne poima ništa od božanskog bića, te ću visoke tajne opisati na način stvorenja, da bi čitatelj dospio u dubinu. Jer božansko se biće ne može cijelo opisati jezicima; njega poima samo spiraculum vitae, to jest duh duše, koji stoji u božanskome svjetlu. Jer nijedan stvor ne vidi i ne spoznaje ništa dalje i dublje nego svoju majku iz koje je iskonski postao.

2. Duša, koja ima iskon iz Božjega prvog principa, i koju je Bog upuhao u čovjeka, u treći princip, to jest u siderično i elementarno rođenje, gleda opet u prvi Božji princip iz kojega ona jest i u kojemu jest te čije je ona biće i vlasništvo; u tome nije ništa čudno, jer ona gleda samo samu sebe kako se uzdiže u rođenju; tako ona vidi svu dubinu Boga oca u prvome principu.

3. Jer to znaju i vide i đavli; jer oni su također iz prvoga Božjeg principa koji je izvor iskonske Božje prirode; oni bi željeli također da to ne mogu vidjeti i osjećati, ali sami su krivi što im je zatvoren drugi princip koji se zove i jest Bog, jedinstven u biću i trojstven u razlici osoba, kako kasnije treba opisati.

4. No čovjekova duša, koju obasjava Božji sveti duh (koji u drugome principu polazi od oca i sina u svetim nebesima, to jest u pravoj božanskoj prirodi koja se zove Bog, a razumije se kao sveti duh), u Božjem svjetlu vidi i taj drugi princip svetoga božanskog rođenja u nebesko biće; ali ni siderični duh, koji obuhvaća dušu, kao ni elementarni, koji sadrži vrenje i nagon krvi, ne gledaju dalje nego u svoju majku iz koje jesu i u kojoj žive.

5. Zato makar ja govorio i pisao o samim nebesima i sve o bistrom božanstvu, to bi ipak bilo nijemo za onoga čitatelja koji nema spoznaju i dar. Stoga ću pisati na božanski način i na način stvorenja; možda koga pokrenem da razmišlja o visokim stvarima, pa ako nađe da to ne može, neka možda radi svoje radosti potraži i pokuca te zamoli Boga za njegov sveti duh, da mu se otvore vrata drugoga principa; jer Krist nas upućuje da molimo, tražimo i kucamo, tada će nam se otvoriti. Jer On kaže: sve što ćete u moje ime moliti oca, to će vam dati: molite i dobit ćete; tražite i naći ćete; pokucajte i otvorit će vam se. (Mat. 7:7.)

6. Kako je meni na traženje i kucanje nastala moja spoznaja, zapisujem je kao podsjetnik da bi koga potaknula da sam traži, da bi moja stvar rasla, a ne ležala skrivena pod zemljom. No za one otprije pametne, koji poimaju i znaju sve, a ipak ništa, za njih nisam ništa napisao; jer oni su otprije siti i bogati (siroti); nego sam to napisao za one koji su prostodušni kao što sam ja kako bih se mogao družiti sa sebi sličnima.

7. Nadalje o sumporu, živi i soli i o božanskome biću: riječ *sul* znači i jest duša neke stvari, jer u riječi *sulphur* ona je ulje ili svjetlo koje je rođeno iz sloga *phur*; i ona je ono lijepo ili blagosno neke stvari, njezina ljubav ili ono najdraže; u stvoru je ona svjetlo kojime stvor vidi i u njoj su um i osjetila; i ona je duh koji je rođen iz sloga *phur*. Riječ ili slog *phur* jest prima materia i u trećem principu sadrži u sebi makrokozam od kojega je rođeno elementarno carstvo ili biće. Ali u prvom principu ona je biće najnutarnijeg rođenja iz kojega Bog otac od vječnosti rađa svojega sina i iz kojega proizlazi sveti duh (iz *sul* i iz *phur*). U čovjeku ona je također svjetlo koje se rađa iz sideričnog duha u drugome centru mikrokozma; ali u spiraculo ili duhu duše, u nutarnjem centru ona je Božje svjetlo koje jedino ima onu istu dušu koja je u Božjoj ljubavi, jer pali ga i puni samo sveti duh.

8. Sada zapamti dubinu Božjeg rođenja: u Bogu nema sumpora, no On ga rađa i u Njemu je takva sila; jer slog *phur* je najnutarnija sila, iskonski izvor gnjeva, mrgodnosti ili pokretljivosti, kako je rečeno u prvom poglavlju; u njoj je četvorostruki lik, kao (1) oporost, (2) gorčina, (3) vatra i (4) voda. Oporost vuče, ona je hrapava, hladna i oštra i sve čini tvrdim, grubim i strašljivim, a isto to privlačenje je gorak žalac, posve zastrašujući, i u toj strašljivosti nastaje prvo uzdizanje; no kako ne može više od svojega mjesta nego se uvijek tako rađa odozdo, dopijeva u kotač koji se vrti – poput brze misli – u velikom strahu u kojemu dopijeva u prijek blijesak, baš kao kada se kamen i čelik tako snažno trljaju jedan o drugi.

9. Jer oporost je tako tvrda poput kamena, a gorčina bjesni i mahnita poput razarajućeg kotača u oporosti i razbija oporost te vatra sve pretvara u strašan vatreni užas i plane te razbije oporost; od toga se tamna oporost uplaši i tone pod sebe te postaje kao onemoćala ili kao izmorena i usmrćena i širi se, postaje rijetkom te se predaje. No kada mrki vatreni blijesak (užas) ponovno pogleda u oporost i u njoj se inficira te nalazi oporost tako rijetkom i prevladanom, mnogo se više uplaši; jer to je kao kad bi se na vatru lijevala voda, od čega postaje užas. Ali budući da se užas događa samo u rijetkoj, prevladanoj oporosti, on dobiva jedan drugi izvor i iz mrgodnosti postaje užas velike radosti te plane u mrgodnosti kao upaljeno svjetlo. Jer užas u trenu postaje

bijelim, vidnim i svijetlim; jer tako se pali svjetlo: čim se svjetlo, to jest novi vatreni užas inficira oporošću, upali se oporost, pres-traši se velikog svjetla, koje trenutno dopijeva u nju, kao da se budi iz mrtvih, te postaje blagom, živom i radosnom; ubrzo gubi tamu, tvrdu i hladnu silu, te se radosno diže i veseli u svjetlu, a njezin žalac, koji je gorčina, trijumfira u kotaču koji se vrti na veliku radost.

10. Sada zapamti: vatreni užas pali se u oporoj strašljivosti u sumpornom duhu i trijumfalno uzlazi, a strašljivi opori ili sumporni duh od svjetla postaje rijetkim i slatkim; jer kao što od vatre u užasu u prevladanoj oporosti postaje svjetlo ili blijesak i njezina mrgodnost ostaje bez prava, tako zbog inficiranog svjetla oporost gubi svoje pravo te od bijelog svjetla postaje rijetkom i slatkim. Jer u iskonu je oporost bila posve tamna i strašljiva zbog svojega tvrdog privlačenja; sada je ona posve svijetla i zato gubi svoju vlastitu kvalitetu te od mrke oporosti postaje oštra esencija, a svjetlo čini oštrinu posve slatkim.

Božje dveri

11. Sada gledaj: kada je gorčina ili gorki žalac – koji je u iskonu bio tako gorak, koji je tako bjesnio i trgao – prihvatio iskon u oporosti, kada dobiva u sebi to vidno svjetlo i kada kuša slatkoću u oporosti svoje majke, tada je tako radostan i više se ne može tako uznijeti, nego drhti i veseli se u svojoj majci koja ga rađa te trijumfira kao radostan kotač u rođenju, a u tom trijumfu rođenje dobiva taman lik te se diže peti lik, naime dražesna ljubav. Kada gorki duh kuša od slatke vode, tada se veseli u svojoj majci, krijepi se i jača te u velikoj radosti ječi svojoj majci; tada se u slatkim vodenom duhu diže sladak dražestan izvor, jer se vatreni duh, koji je korijen svjetla, a u početku je bio mrki užas, sada pojavljuje posve mio i radostan.

12. Ništa u tome nema osim čistoga ljubavnog milovanja; ovdje mladoženja miluje svoju dragu mladu i nije ništa drugo nego kao kada bi se u oporoj smrti rađao život ljubavi; i u stvoru se tako rađa život. Od tog ječanja, kretanja ili vrtnje gorčine u esenciji oporosti vodenog duha dobiva rođenje šesti lik, naime ton; i

taj se šesti lik s pravom zove *mercurius*, jer on svoj lik, silu i početak stječe kroz bješnjenje gorčine u strašljivoj oporosti; jer on, dižući se, sa sobom uzima silu svoje majke, a to je esencija slatke oporosti, te je donosi u vatreni bljesak od kojega se pali svjetlo; tu jedna sila vidi drugu i u vatrenom bljesku jedna osjeća drugu u dizanju te jedna drugu čuju kako ječe i u esenciji jedna drugu kušaju te se kroz mio, dražestan izvor, koji se od slatkoće svjetla diže iz esencije slatkog i oporog duha (a on je sada vodeni duh), mirišu; i iz toga šesterostrukog lika u porodu sada postaje šesterostruko samostalno biće koje je nerastavivo, jer svako u njemu rađa drugo i nijedno bez drugoga nije niti može biti; a osim toga rođenja i bića i ne bi bilo ništa. Jer svaki od tih šest likova sada ima u sebi esencije svih šest sila i jest kao jedno, a ne više, ali svaki lik ima svoj vlastit način. Jer, zapamti ovo:

13. Premda je sada u oporosti postala gorčina, vatra, ton, voda, a iz vodenog izvora ljubav ili ulje, iz kojega se diže svjetlo i počinje sjati, oporost ipak zadržava svoje prvo svojstvo, kao i gorčina svoje svojstvo, vatra svoje svojstvo, ton ili ječanje svoje svojstvo, a prevladavanje u prvoj oporoj strašljivosti (što je vraćanje pod sebe ili vodeni duh) svoje svojstvo, i izvor dražesne ljubavi, koji se diže, upaljen u oporom, gorkom i sada slatkom vodenom izvoru, svoje svojstvo; pa ipak biće nije rastavljivo i rasuto, nego je sve u jednome jedno biće; i svaki lik ili porod stječe svoj vlastiti lik, silu, učinak, moć dizanja od svih likova; cijeli porod pak zadržava sve zajedno, najprije četvorostruki lik, kao dizanje, spuštanje i zatim kroz kotač, koji se vrti u oporoj esenciji što poprijeke izlazi na obje strane, slično nekome +, ili, kako bih mogao reći, iz točke proizlaze izlazak, večer, ponoć i podne. Jer od ječanja i kretanja i dizanja gorčine u vatrenom bljesku nastaje križasti porod; jer vatra se diže iznad sebe, a voda se spušta pod sebe, a esencija oporosti se poprječuje.

3. poglavlje

*O beskonačnom i bezbrojno mnogostrukom
širenju ili rođenju vječne prirode*

Dveri velike dubine

1. Čitatelju, razumij ispravno što pišem: nije u našoj moći da govorimo o Božjem rođenju, jer ono od vječnosti nikada nije imalo početka; u našoj je moći samo da govorimo o Bogu našem ocu, što i kakav On jest, i kakvo je vječno rođenje.

2. Premda nije dobro što moramo znati strogo, ozbiljno i iskonsko rođenje (tu su nam znanost i spoznaju, osjećaj i pojmljivost priskrbili naši prvi roditelji putem đavoljeg inficiranja i prijevare), ipak nam je ta znanost krajnje nužna kako bismo upoznali đavla (koji živi u najstrožem porodu) i našega vlastitog neprijatelja kojega su probudili i ostavili nam u nasljeđe naši prvi roditelji (kojega nosimo u sebi i koji smo sada sami).

3. Premda sada pišem kao da je bilo početka u vječnom rođenju, ipak nije tako, nego se vječna priroda rađa bez početka. Ovo što pišem treba se razumjeti na način stvorenja, kao rođenje čovjeka (koji je Božja slika), premda je tako i u vječnome biću, ali bez početka i kraja. I to što pišem seže samo do toga da čovjek treba spoznati samoga sebe, ono što on jest, što je bio u početku, kakav je bio krasan, vječan i svet čovjek koji nikada u vječnost ne bi bio spoznao dveri strogog poroda da se nije u to dao namamiti đavoljim inficiranjem i da nije jeo od onoga ploda od kojega nije trebalo; tako je postao takav nag i gol čovjek životinjskog lika i izgubio nebesku odoru božanske snage te sada u inficiranoj salitri živi u đavoljem carstvu i jede inficirana jela. Sada nam je nužno da upoznamo sebe, što jesmo i kako se možemo iskupiti iz strašljivog (ozbiljnog) i strogog poroda te živjeti novorođeni u jednome novom čovjeku (koji je sličan prvome čovjeku prije pada), u Kristu našem preporoditelju.

4. Jer premda dugo i mnogo kazivao, govorio i pisao o našem prvome padu, zatim i o ponovnom rođenju u Kristu, ne dospijevam do svrhe i razloga onoga što je pad bio i čime smo pokvareni;

što je bila ta sila koja se Bogu gadila i kako se to zbilo protiv Božje zabrane i volje? Što ja o tome razumijem? Ništa. I kako bih onda mogao uteći onome što ne znam? Ili kako da se pripremim za novo rođenje i da o njemu poučavam, kada ne znam ni kako, ni gdje, ni čime?

5. Svijet je ipak ispunjen knjigama i govorima o padu i o ponovnom rođenju. No u knjigama teologa najčešće je opisana povijest: da se to jednom dogodilo i da se mi trebamo ponovno roditi u Kristu. No što na taj način razumijem? Ništa osim povijesti, da se to jednom dogodilo i da se ponovno događa i da se treba dogoditi.

6. Naši se teolozi rukama i nogama i svom snagom, progoni- ma i pogrdama suprotstavljaju tome da treba istraživati duboki temelj toga što je Bog, da treba razmišljati i istraživati u božanstvu; no, njemački rečeno, što to znači? To je nečist i prljavština, da se đavla pokrije i da se zagrne inficirano đavolje zlo u čovjeku, da se ne upoznaju đavao i Božji gnjev i (prosta) zla zvijer u čovjeku.

7. Đavao miriše pečenje i zato sprečava da se spozna njegovo carstvo kako bi ostao vladar, jer bi čovjek inače htio od njega pobjeći. No gdje mu je nužnije da se brani, nego na onoj rupi kroz koju neprijatelj želi prodrijeti? On pokriva srce, razum i dušu teologa, navodi ih na škrtost, oholost i razuzdanost, da se oni sami užasavaju, plaše i straše Božjega svjetla: zato oni zagrću, jer oni su goli, i ni onome koji vidi ne žele priuštiti svjetlo; to se zaista zove odati se đavlu.

8. No dolazi doba kada će se probiti zora, kada će se raskriti zla zvijer, zlo dijete, i to vrlo sramno, jer blizu je presuda bludnoj velikoj zvijeri. Zato se probudite, Božja djeco, i bježite, da pred vidno svjetlo ne dođete sa znakom velike i zle zvijeri na svojim čelima; inače će vam se zbog toga dogoditi velika sramota i ruglo. Sada je vrijeme da se probudite iz sna, jer mladoženja se sprema doći po svoju mladu. On pak dolazi sa sjajnim svjetlom: onaj koji će u svojoj svjetiljci imati ulja, njegova će se svjetiljka upaliti i on će biti gost; no oni koji neće imati ulja, njihove će svjetiljke ostati tamne, a oni će spavati i zadržati znak zvijeri do izlaska sunca:

tada će se užasno prestrašiti i ostati u vječnoj sramoti, jer će se izvršiti presuda. Božja djeca će to primijetiti; ali oni koji spavaju spavat će do dana.

Nadalje o rođenju

9. Rođenje vječne prirode jest poput osjetila u čovjeku, gdje se jedno osjetilo rađa iz nečega i potom se beskonačno širi, ili kao što se rađa korijen stabla te nakon toga iz njega deblo i mnogo grana i grančica, i iz jednoga korijena mnogo korijena, mnogo grana i grančica; a sve potječe od prvog korijena. Tako zapamti i kako je prije rečeno: priroda se nalazi u šestorostrukom liku, a svaki od likova sada ponovno iz sebe rađa neki lik prema vrsti svoje kvalitete i on sada u sebi ima kvalitetu i vrst svih likova.

10. No dobro zapamti: prvi od šest likova sada rađa samo izvor sličan sebi, duhu istoga izvora, a ne prvoj majci oporosti, kao što jedna grana na stablu iz sebe rađa drugu granu. Jer u duhu svakoga izvora samo je jedno središte u kojemu se diže vatre- ni izvor, a iz vatre- nog blijeska svjetlo: i u svakom je izvoru prvi šestorostruki lik.

11. Ali zapamti dubinu u prispodobi. Ovako postavljam: opori izvor u iskonu jest majka iz koje je rođeno ostalih pet izvora kao gorčina, vatra, ljubav, ton, voda. To su sada dijelovi u svojem rođenju i bez njih ono ne bi ni bilo ništa osim strašno tamne doline u kojoj ne bi bilo nikakva kretanja, nikakva svjetla ili života. Ali kako je sada paljenjem svjetla u njemu rođen život, ono se veseli u svojoj vlastitoj oporosti i u njoj ponovno radi na rađanju; i u njoj se ponovno diže život, jer se ponovno otvara jedno središte; i iz nje se ponovno rađa život u svojem šestorostrukom liku, ali sada više ne u takvom strahu kao u iskonu, nego u velikoj radosti.

12. Jer izvor velike strašljivosti, koji je u iskonu bio u oporosti prije svjetla i iz kojega je bio rođen gorki žalac, sada je u blagom izvoru ljubavi u svjetlu iz vodenog duha preobražen; i kako je iz gorčine ili žalca sada u svjetlu postao izvor i uzdigla se radost, tako je sada vatre- ni blijesak otac svjetla, svjetlo u njemu sjaji i

on je jedini uzrok pokrenutog rođenja, a rođenje ljubavi, koje je u iskonu bilo strašljivi izvor, sada je *sul* ili ulje, prijazan izvor koji prodire kroz sve izvore i iz kojega se pali svjetlo.

13. A ton ili zvuk u kotaču koji se vrti sada navješćuje ili objavljuje u svim izvorima da se rodilo drago dijete: jer on sa svojim zvukom dolazi pred sva vrata i u sve esencije tako da u njegovom buđenju ječe sve sile te u svjetlu jedna drugu vide, osjećaju, čuju, mirišu i kušaju. Jer cijeli se porod hrani u oporosti esenciji kao u svojoj prvoj majci: no budući da je ona sada postala tako rijetka, ponizna, slatka i radosna, cijeli porod je u velikoj radosti, ljubavi, poniznosti i blagosti; i tada ništa nije osim milovanje, prijaznost, dobar miris, ugodan sluh, blago osjećanje, da to nijedan jezik ne može govoriti ni izreći. A kako tu ne bi bila radost i ljubav, gdje se usred smrti rađa vječni život u kojemu nema niti može biti straha od nekoga kraja.

14. Razumij, u oporosti je tako ponovno novo rođenje, jer je oporost ono prvo u tom rođenju, i jer se vatra ne pali gorkim žalcem ni pojavom straha, nego je središte sada velika radost i ona pali svjetlo; a oporost sada u svojoj vlastitoj kvaliteti ima *sul*, ulje i oca svjetla. Zato se rođenje iz grane prvoga stabla sada kvalificira sasvim prema tom oporom izvoru i vatra u njemu jest opora vatra, gorčina jest opora gorčina, ton jest opor ton, a ljubav je opora ljubav; ali sve u čistom savršenstvu i u posve srdačnoj ljubavi i radosti.

15. Tako i prvi gorki žalac ili prva gorčina (pošto je svjetlo upaljeno i dovršeno prvo rođenje) iz svoje vlastite kvalitete ponovno rađa jednu esenciju u kojoj je jedno središte, jer se u jednoj novoj vatri također diže jedan novi izvor ili život sa vrsti i svojstvima svih kvaliteta; pa ipak je u tom novom ishodu gorčina ono prvo u svim likovima: kao gorka gorčina, gorka oporost, gorak vodeni duh, gorak ton, gorka vatra, gorka ljubav; ali sve to uz postanak velikih radosti.

16. Vatra sada također rađa jednu vatru prema svojstvu svih kvaliteta: u oporom duhu ona je opora, u gorkom gorka; u ljubavi je pak žarko paljenje ljubavi, čak vruće paljenje i ona stvara čak valjanu požudu; u tonu je pak svjetlozvučna vatra u kojoj je sve

posve svjetlo i zapravo se odlučuje, jer ton u svim kvalitetama kao usmeno ili jezikom javlja sve što je u duhovima izvora, svu radost, silu, biće i svojstvo; a u vodi je ona suha vatra.

17. O širenju ljubavi treba najprije zapamtiti sljedeće: to je najblaži, najdraži izvor: kada porod ljubavi iz sebe rađa ponovno jedan cijeli porod sa svim izvorima iskonskih esencija, tako da je u tom novom porodu u svim izvorima ljubav ono prvo, da se diže jedno središte, tada prva esencija kao oporost postaje posve čeznutljiva, posve blaga, posve svjetla i širi se kao hrana duhova svih izvora sa srdačnom čežnjom spram svih, kao što to čini draga majka sa svojom djecom.

18. I gorčina se tu s pravom zove radošću: jer ona je dizanje i kretanje. Kakva je tu radost, to se ne može prisposodobiti; kao kada bi netko iznenada bio izbavljen iz paklenih muka i bio premješten u božansko svjetlo radosti.

19. Tako se ponaša i ton tamo gdje je ono prvo ljubav: on donosi radosnu vijest u sve likove poroda; tako i vatra u ljubavi, kako je gore rečeno, doista pali ljubav u duhovima svih izvora; a ljubav u svojoj vlastitoj esenciji ljubavi – jer je ljubav u ljubavi ono prvo – jest najblaži, najponizniji, najdražesniji izvor koji se diže u svim izvorima, a nebesko rođenje konfirmira i potvrđuje da jest jedno sveto, božansko biće.

20. Sada treba primijetiti o liku vodenog duha: kada on rađa sebi slično, on je ono prvo u svojem ponovnom rođenju i u njemu se budi jedno središte, što ipak ne čini on u svojoj vlastitoj esenciji, nego duhovi drugih izvora u njemu; on je tih poput blage majke i pušta da drugi sijaju u njega svoje sjeme i da u njemu bude središte tako da se diže vatra, od čega se budi život: u njemu vatra ne gori vruće, nego je hladna, blaga, meka i slatka; i ni gorčina nije gorka, nego hladna, blaga i živa ili izviruća, iz čega se diže stvorenje u nebeskoj raskoši, koje je vidljivo biće. Jer u tom rođenju se i ton diže posve blago, sve je kao shvatljivo ili pojmljivo, ili u prisposodbi, kao riječ koja postaje supstancijom ili pojmljivim bićem. Jer u tom ponovnom rođenju, koje se događa u vodenom duhu (to jest u pravoj majci duhova svih izvora), sve

postaje kao pojmljivo ili supstancijalno: premda tu ne treba razumijevati pojmovima, nego duhom.

[...]

8. poglavlje

*O stvaranju stvorova i nastanku sveg bilja;
kao i o zvijezdama i elementima i iskonu bića ovoga svijeta*

[...]

19. Ta riječ sada nije imala nikakvu materiju iz koje je nešto načinila, nego je sve stvari stvorila iz tame i iznijela ih na svjetlo, da se pojave i budu tu. Jer u Njemu je bio život i On ga je dao u stvorenje; i stvorenje je iz njegove snage i snaga je postala materijalna i u stvorenje sja svjetlo; a materijalna ga snaga ne može dohvatiti, jer je u tami. No budući da materijalna snaga ne može dohvatiti svjetlo koje od vječnosti sja u tami, Bog je stvorenju dao jedno drugo svjetlo koje je postalo iz snage, a to je Sunce: ono sja u stvorenju, tako da stvorenje bude u svjetlu i da bude objavljeno.

20. Jer (1) kao što je božanstvo snaga i svjetlo raja u drugome principu, tako je Sunce snaga i svjetlo ovoga materijalnog svijeta u trećem principu. I (2) kao što božanstvo sja u vječnoj tami u prvome principu, tako Sunce sja u tami u trećem principu. I (3) kao što je božanstvo vječna snaga i duh vječnoga života, tako je Sunce snaga i duh u lomljivom životu.

21. Sada pak duh nije ništa drugo nego volja koja se uzdiže, i u volji je strašljivost rođenja, i u strašljivosti se rađa vatra, i u vatri svjetlo, a od svjetla volja postaje prijaznom, milom, blagom i slatkom, i u slatkoj se volji rađa snaga, a od snage se rađa carstvo i gospodstvo. Tako svjetlo zadržava moć: tamo gdje ono utrne, nestaju snaga i gospodstvo, a i carstvo.

22. Bog, koji jest vječno svjetlo, jest vječna volja, on sja u tami, a tama je dohvatila volju i u toj volji, koju je dohvatila tama,

javlja se strašljivost, i u oporoj strašljivosti vatra, u vatri svjetlo, iz svjetla snaga, a iz snage carstvo. Iz vatre su tako postale zvijezde, nadalje Sunce, a iz snage nebo; i carstvo je Božje. Sve je to u prvoj volji u stvaranju bilo zajedno; tada je Bog razlučio vatrenu volju od blage svijetle volje te postavio vatrene zvijezde i blago nebo, prema snazi svakoga od njih.

23. Sunce je boginja u trećem principu u stvorenome svijetu, dakle u materijalnoj snazi; ono je proizašla iz tame u strašljivosti volje na način vječnoga rođenja. Jer kada je Božje svjetlo postavilo *fiat* u tamu, tada je tama primila Božju volju i zatrudnjela da rodi; volja proizvodi oporost, privlačenje i pokretanje privlačenja proizvodi gorčinu, gorčina trudove, trudovi strašljivost, a ona ječanje, lomljivu i uzdizanje. Sada oporost ne može istrpjeti ječanje i mnogo tvrde privlači k sebi; a gorčina ili privlačenje ne može se zadržati, nego u privlačenju lomi i bode sve dok ne probudi vrućinu u kojoj nastaje blijesak, a od blijeska se prestraši tamna oporost i u užasu se pali vatra te u vatri svjetlo. Tu sada ne bi bilo svjetla kada se u oporosti ne bi događao užas, nego bi ostala samo vatra; ali užas u oporosti vatre usmrćuje tvrdu oporost tako da ona tone i postaje kao mrtva i meka; i kada se blijesak ugleda u oporosti, on se mnogo više prestraši, jer nalazi onemoćalu majku tako blagu i poluusmrćenu; u tom užasu njegovo vatreno carstvo postaje bijelim, mekim i blagim, i to je paljenje svjetla, jer se vatra preobražuje u bijelu svjetlost.

[...]

26. Iz strašljivosti tame su se, kada je Bog u nju izgovorio *fiat*, podigle sve stvari. Strašljivost ima iskon u *fiat*, *fiat* u volji, a volja je vječno bez iskona; jer ona je u Bogu matrica roditeljice.

27. Sada je Bog nevidljiv, volja je također nevidljiva, nevidljiva je i matrica; a ipak su oni u biću i od vječnosti su i u vječnost ostaju; i riječ je snaga volje, i snaga čini *fiat*, a *fiat* čini carstvo; i sve je to jednako u vječno u jednome biću. Volja je od vječnosti radala riječ, a riječ snagu, snaga duh, i u duhu je svjetlo, u svjetlu moć, razumijevanje i spoznaja, inače bi sve bilo ništa.

28. Isto je svjetlo djelovalo u spoznaji i razumijevanju te je rodilo sliku svojega bića; a biće koje je djelovalo bilo je *fiat*; i *fiat* je oblikovao sliku, koja je bila rođena iz vječne volje, te ju je učinio vidljivom; i slika je bila rođena iz tame, iz vječnoga ništa, gdje je ipak bilo nešto kao iskon strašljivosti, odakle potječe vječna volja vječnosti.

29. Sada je slika također primila iz *fiat* jednu takvu volju kao što je vječna volja i rodila je snagu; a snaga je nebo; i svjetlo koje je zasjalo u snazi jest Sunce, i ono djeluje u snazi tako da su u njoj razumijevanje i spoznaja; inače bi sve u ovome svijetu bilo nepokretno biće i sve bi mirovalo, ne bi rasli ni zelenje ni trava.

30. Sada se u *fiat* iz strašljivosti pojavila slika, spoznaja i razumijevanje, i to su zvijezde, koje su peti lik u tome *fiat* rođenja; i *fiat* je odredio likove u rođenju, tako da svaka esencija bude posebna, kao tvrdoća, mekoća, gustoća, rijetkost, vrućina, hladnoća, gorčina, oporost, kiselost, slatkoća i tako dalje, kako je to za oči i kako je ostalo u matrici neba. Od nje kao zrak polazi duh; i duh od zvijezda prima razumijevanje, jer to je jedan dio u drugome u jednoj majci.

31. Sada je matrica, kao stvoreno zvjezdano nebo u *fiat*, slika onoga što je bilo od vječnosti, premda ne vidljivo; i *fiat* je u slici; i raj, u kojemu su anđeli, skriven je u matrici; a Bog sja u raj u ipak je nepojmljiv, kao što se ne može uhvatiti blještavilo Sunca.

32. Sada je Bog nemjerljiv, a i slika je nemjerljiva; On je u slici i slika Njega ne poima; slika je njegovo djelo; *fiat* je njegov umjetnik, zvijezde su njegov alat, matrica s elementima je materija iz koje umjetnik rezbari i stvara.

33. Sada taj umjetnik uvijek stvara bez umišljaja; ono što pogodi, to čini, jer je umišljaj u djelu; zato je cijela priroda u velikom strahu i čezne za time da se oslobodi od ništavnosti, kako svjedoči i Pismo: jer ona u sebi kuša raj i u raj u savršenstvo te se plaši i uzdiže se za Božjim svjetlom i rajom te u svojoj strašljivosti uvijek donosi nešto ljepše, više i novo; kao što ljudska duša dovoljno spoznaje i razumije, i kao što je bjelodano i neznatnom razumu, da

u djelu na vidjelo uvijek izlazi nešto osobito, kako se može vidjeti na ljudima, životinjama, čak i na zelenju i travi, ako nisi slijep.

34. Tako je Bog iz snage uz pomoć onoga *fiat* četvrtoga dana napravio sliku svojega bića da bude matrica što iz mudrosti, koja je od vječnosti bila u Njemu, rađa sliku sveg njegova bića, da bi proizašli i postali vidljivima svi likovi koji su od vječnosti bili u matrici; ta je slika raznolika i čak nedokučiva, snaga i vrlina su zvijezde koje sve svoju snagu daju matrici neba, a nebo taj duh daje stvorovima; stvorovi se tako ravnaju prema istome biću i oblikuju se prema istome duhu koji je snaga, duh i život.