

Urednica u Školskoj knjizi
Maja Uzelac

Urednik edicije „Hrestomatija filozofije”
Damir Barbarić

Priredivač sveska
Franjo Zenko

Autori suradnici na svesku
Erna Banić-Pajnić, Michaela Girardi-Karšulin,
Srećko Kouvač, Ljerka Schiffler, Franjo Zenko

Prevoditelji suradnici na svesku
Stjepan Hosu, Antun Slavko Kalenić, Tomislav Ladan,
Ivan Maccari, Aleksandar Paulović, Josip Talanga

Grafičke urednice
Marija Maslovac, Marija Prvonožec, Željka Sambolek

Naslovnu stranicu opremila
Karmen Rašković

Lektor
Ivo Pranjković

Korektorica
Branka Mesing-Nakarada

Priprema: „Grapa”, Zagreb

ISBN 953-0-61357-1 (cijelina) ISBN 953-0-61315-6

CIP – Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i sveučilišna knjižnica, Zagreb
UDK 1(091)(497.5)"1/18"

ZENKO, Franjo

Starija hrvatska filozofija / Franjo Zenko ;
[autori suradnici na svesku Erna Banić-Pajnić...
[et al.] ; prevoditelji suradnici na svesku Stjepan
Hosu... [et al.] – Zagreb : Školska knjiga, 1997. –
572 str. ; 21 cm. – (Hrestomatija filozofije ; sv. 9)
Bibliografija iza svakog poglavlja i uz tekst.

ISBN 953-0-61315-6

970611056

Tisak: *Grafički zavod Hrvatske d.o.o.*, Zagreb

Franjo Zenko

STARIJA HRVATSKA FILOZOFIJA



ŠKOLSKA KNJIGA · ZAGREB · 1997.

Sadržaj

Starija hrvatska filozofija (<i>Franjo Zenko</i>)	7
Herman Dalmatin (<i>Franjo Zenko</i>)	77
Izbor iz Hermanova djela (prijevod A. S. Kalenić)	117
<i>O bitima</i>	119
Juraj Dragišić (<i>Erna Banić-Pajnić</i>)	149
Izbor iz Dragišićeva djela (prijevod S. Hosu)	165
<i>Proročanska rješenja</i>	167
Frane Petrić (<i>Mihaela Girardi-Karšulin</i>)	203
Izbor iz Petrićeva djela	225
<i>Peripatetičke rasprave</i> (prijevod A. Pavlović)	227
<i>Nova sveopća filozofija</i> (prijevod T. Ladan)	265
Nikola Vitov Gučetić (<i>Ljerka Schiffler</i>)	293
Izbor iz Gučetićeva djela (prijevod I. Macan)	311
<i>Komentari Autorovih postavki o uzrocima</i>	313
<i>Pitanje o besmrtnosti mogućeg razuma protiv Aleksandra Afrodizijskog</i>	385
Josip Ruđer Bošković (<i>Franjo Zenko</i>)	395
Izbor iz Boškovićeve djela (prijevod J. Talanga)	425
<i>O živim silama</i>	427
Šimun Čučić (<i>Srećko Kovač</i>)	485
Izbor iz Čučićeva djela (prijevod A. Pavlović)	509
<i>Filozofija kritički obrađena</i>	511
Bilješka o autorima	571

8330/197



1(091)

Franjo Zenko

Starija hrvatska filozofija

Prema njezinom temeljnom značenju riječ „hrestomatija“ znači vrstu izdanja kojim se želi pružiti izbor reprezentativnih, odnosno najboljih tekstova iz nekog određenog područja. Dvije posljednje knjige iz niza ove hrestomatije filozofije trebale bi po prvi puta na ovakav hrestomatijski način upoznati ne samo užu, stručno-filozofsku, nego i širu kulturnu javnost s najpoznatijim hrvatskim filozofima i njihovim karakterističnim tekstovima. Jedna od razlika ove filozofske hrestomatije i one, dosad u nas jedine, iz 60-tih godina što ju je uređio i priredio Vladimir Filipović s timom suradnika, a izdala Matrica hrvatska u 12 knjiga, upravo je u tome što ova prezentira i hrvatsku filozofiju.

I.

Iz naslova ovih dviju knjiga – *Starija hrvatska filozofija* i *Novija hrvatska filozofija* – lako je uočiti ambiciju da se pruži uvid u čitavu hrvatsku filozofiju od njezina začetka, odnosno od prvog (zasad) poznatog našeg filozofa iz 12. stoljeća Hermana Dalmatina pa sve do onog najnovijeg razdoblja hrvatske filozofije koje je dovoljno istraženo da se može napraviti povijesno-filozofijski više-

-manje točan i pravedan izbor imena i tekstova. Sami nazivi „starija” i „novija”, promatrani izvanjski, izabrani su tako da se ostavilo mjesto u budućim izdanjima i za eventualno treću knjigu koja bi pokrila *suvremenu hrvatsku filozofiju*, s posebnim obzirom na njezino specifično razdoblje od 1945. godine do „velikih promjena”, kako se običava imenovati slom komunističke vladavine (i) u Hrvatskoj.

Mada nazivi „starija”, „novija” i „suvremena” hrvatska filozofija imaju prvenstveno pragmatički karakter, stvar se ipak komplicira kada treba sadržajno odrediti i obrazložiti što i zašto nešto spada u neko od naznačenih razdoblja. Da počnem od onoga što nam je najbliže. Držim da je opravdano nazvati „suvremenim” razdoblje od 1945. na ovamo ako ni zbog čega drugog, a ono što su mnogi filozofi koji bi ušli u tu eventualno treću knjigu još živi i aktivni. Da je pak to razdoblje osebujno i nadasve kontroverzno u pogledu razvoja hrvatske nacionalne filozofije, ne treba posebno obrazlagati. Da bi se ono moglo objektivno prikazati, trebat će, osim nužne vremenske distance, još prethodno zasebno istražiti djela predstavnika tog razdoblja, monografski ih prikazati i valorizirati.

Začetak „novije” hrvatske filozofije događa se u vrijeme hrvatskog narodnog preporoda kojim počinje svojevrsno osvjetovljenje hrvatskog duha. Početak novije filozofije prepoznatljiv je najprije po jednom vanjskom, mada za samu filozofiju ne i beznačajnom znaku: pojavi filozofijskih tekstova na hrvatskom jeziku. To se prilično poklapa s vremenom kada skolastička filozofija, što se učila nekada u visokim redovničkim filozofsko-teološkim učilištima kao jedinim u Hrvatskoj, prestaje biti dominantnim, ako ne i jedinim načinom filozofiranja. Vrijeme je to oko 1850. godine kada se i hrvatski katolički bogoslovi, koji se javljaju i kao filozofski pisci, okreću modernim, neskolastičkim filozofemima, smatrajući, kao tada mladi teolog Franjo Rački, skolastiku beživotnom i mrtvom.¹ Time je ujedno naznačena međa između novije i starije hrvatske filozofije.

¹Vidi o tome F. Zenko: Franjo Rački kao filozofski pisac i teoretik „narodne znanosti”. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 1-2/1975, str. 37-74. Taj časopis citiran je dalje skraćeno kao *Prilozi*.

Ako je jedan od znakova prema kojem se relativno lako prepoznaje početak novije hrvatske filozofije to što su hrvatski filozofi i filozofski pisci počeli pisati na hrvatskom, onda je za stariju karakteristično to da je najvećim dijelom na latinskom, a manjim na drugim (stranim) jezicima, prvenstveno na talijanskom. Činjenica da je pretežno pisana na latinskom niipošto ne znači da je sva starija hrvatska filozofija bila idejno pod utjecajem skolastike. Prosudjujući je prema njezinim najvećim figurama – Hermanu Dalmatinu, Frani Petriću i Ruđeru Boškoviću – moglo bi se čak reći da se razvijala, kako će to biti pokazano, mimo, a dobrim dijelom i protiv onog pravca što ga historiografija europske filozofije identificira kao skolastičko-aristotelovsku filozofiju. Budući da je jedna takva prosudba stvar komparativne historiografije filozofije, treba nešto reći o odnosu ovih dviju knjiga o starijoj i novijoj hrvatskoj filozofiji i stanju povijesti hrvatske filozofije.

Kako unatoč njezinog uznapredovalog historiografskog istraživanja hrvatska filozofija nema svoju napisanu povijest, treba upozoriti čitatelje da se ove dvije knjige filozofske hrestomatije ne mogu smatrati poviješću hrvatske filozofije starijeg i novijeg razdoblja. Prvi je razlog u tome što u ovim knjigama nisu zastupljeni svi nama poznati i barem donekle proučeni hrvatski filozofi s njihovim tekstovima, nego samo oni za koje autor ove uvodne studije kao priređivač i urednik ovih dviju knjiga drži – u dogovoru s urednikom cjelokupne hrestomatije – da su reprezentativni za hrvatsku filozofiju u njezinu razvoju i doseg u dotičnim razdobljima. Sigurno da bi jedna napisana standardna povijest hrvatske filozofije morala biti normalnom prepostavkom i sigurnim uporištem jednog ovakvog izdanja od kojeg se očekuje da pruži uvid u ono najbolje u hrvatskoj filozofiji. Takve povijesti, kako rekoh, još nemamo. Pri takvom stanju stvari stvari mogao sam se u priređivanju ovih knjiga osloniti samo na nekoliko kratkih pregleda hrvatske filozofije², zatim na rezultate tekućeg istraživanja³ te na

²Vidi bilješku 12.

³Istraživanja povijesti hrvatske filozofije vezana su uglavnom uz Institut za filozofiju u Zagrebu koji i objavljuje rezultate tih istraživanja u svojim izdanjima kao što su već citirani časopis *Prilozi*, *Godišnjak za povijest filozofije* i *Studia historiae philosophiae croaticae* (na stranim jezicima), nizovi „Monografije” i „Posebna izdanja” te biblioteka

svoje vlastite radove iz povijesti hrvatske filozofije.⁴ Stoga će, uz načelna uvodna razmatranja o hrvatskoj nacionalnoj filozofiji, biti u ovoj knjizi prikazana starija hrvatska filozofija po njezinim glavnim predstavnicima koji su zastupljeni sa svojim tekstovima. Sigurno da se i kroz takav prikaz dađe „iščitati“ autorovo shvaćanje razvojnog tijeka hrvatske filozofije u cjelini te se i ova uvodna studija može smatrati „nacrtom“ jedne buduće integralne povijesti hrvatske filozofije.

II.

Kao što je početak novije hrvatske filozofije vezan uz hrvatski narodni preporod u 19. stoljeću, kojim je hrvatski narod postao modernom nacijom i time se uključio u europsku obitelj modernih nacija, tako je početak starije, odnosno početak čitave hrvatske filozofije vezan uz početke uključivanja hrvatskog naroda u europski kulturni i civilizacijski krug. Budući da je europska filozofija jedan od najeminentnijih identifikacijskih elemenata europskog kulturnog kruga, to su i narodi koji sebe smatraju njegovim dijelom uznastojali da (i) filozofiju profiliraju kao jedan od važnih elemenata u procesu svoje duhovno-povijesne individualizacije. Izraz toga je činjenica da gotovo svi europski narodi imaju napisane povijesti svoje nacionalne filozofije.

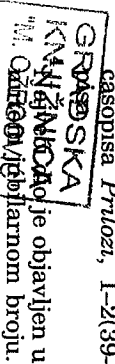
U utemeljenju nacionalne filozofije svagda nalazimo u ovom ili onom obliku osnovnu tezu: Filozofija je područje tzv. visoke kulture koja predstavlja jedan od najznačajnijih čimbenika nacionalnog identiteta jednog naroda. Potvrdu toga lako možemo naći u Franje Markovića, utemeljitelja historiografije hrvatske filozofije. Prožeta duhom narodnog preporoda, njega je vodila ideja da će, osim djela starih hrvatskih pisaca, i „misi starih naših filozofa“ pridonijeti stvaranju „skupne narodne duševne osobnosti na-

še“, ali tek onda „kad ih proučimo i narodnome životu pripojimo“.⁵

Duhovnopovijesna individualizacija hrvatske filozofije sračunata je međutim ne tek s globalnim procesom postajanja hrvatskog naroda modernom nacijom nego, kako rekoh, još dubljim procesom – postajanjem hrvatskog naroda dionikom europskog kulturnog kruga. Promišljanje konstituiranja hrvatske filozofije nije stoga moglo a da ne sutematizira za svaki narod presudnu dramu konstituiranja povijesnonarodnosne individualnosti. Kao jedinstvena političkokulturna opstojnosna borba, akulturacija hrvatske etničke „jezgre“ (Bazala), ma kakva da je bila u vrijeme njezina doseljavanja na kristijanizirano područje Rimskoga Carstva, nije bila bez raznovrsnih opasnosti koje su predstavljale test za etničkogrupalnu životnu snagu, ali ujedno i izazov da se duhovno obogati i moralno oplemeni vlastito biće.

Neiscrpan tema nacionalne političke i kulturne historiografije nije ostavila ravnodušnima ni one hrvatske filozofe koji su prvi započeli promišljanje hrvatske filozofske baštine. Pritom su, što više, išli u potragu za misaonim, tj. filozofijskim elementom u duhovnopovijesnoj individualizaciji hrvatskog naroda. Izvanredan dokument o tome imam, uz citirani Markovićevev rektorski govor, u eseju Alberta Bazale o „filozofijskoj težnji“ u duhovnom životu Hrvatske.⁶

Odvajžno pretpostavivši da postoji tako nešto kao što je filozofijski stav hrvatskoga naroda, Bazala traga za „dominantom misaona, znači, filozofijskoga stava hrvatskoga bića“. Pronalazi je u analizi duhovnog i političkog razvoja hrvatskog naroda u geografskim i geopolitičkim zadanim odrednicama „u vezi sa životom naroda, koji su držali središnji položaj na pozornici evropske kulture“. Analizirajući tako izloženost hrvatskog naroda okolnim utjecajima on istodobno naznačuje i bitnu karakteristiku geneze i razvoja hrvatske filozofije. Vrijedi navesti u cjelini sljedeće karakteristično mjesto iz tog Bazaliniog eseja iz 1936: „Pristupan



GRAĐANSKA KNJIŽARNA OGRANAK je objavljen u časopisu *Prilozi*. Vidi bibliografiju u spomenom članku u bibliografskom broju.

⁵ Franjo Marković, *Filozofijske struke pisci hrvatskoga roda s onkraj Velebita u stoljećih XV do XVIII*, Zagreb, 1882, str. 33. Citirani prema pretilsku u časopisu *Prilozi*, 1-2/1975.

⁶ A. Bazala, *Filozofijska težnja u duhovnom životu Hrvatske*, Zagreb, 1936.

utjecajima, koji su tako-pronašli put do njegova tijela, hrvatski je narod zauzeo mjesto na periferiji romanskoga i germanskoga kruga. Ta otvorenost prema vani bila mu je na snagu i slaboću – na snagu, koliko je dala prilike za kulturnu oplodnju, na slaboću, koliko je u zavisnosti periferne položaja ugađala povodljivosti i razmekšanju narodnoga bića. Iako to nije nikada dovelo do razorenja, jer se bivstvena jezgra uporno branila, ona je tešku muku mučila, da bi dala svoj izražaj u riječi i u duhu i sebe stavila u središte vlastita, samosvjesna i kontinuirana stvaranja. To je težnja, što se stalno provlači kroz ovladavajući pritisak nadolazećih historijskih sila i iskonskom se snagom na razan način očituje – u borbi za narodni jezik, za 'pravice', za konstituciju, u ambiciji za kulturnim sadržajem, u pouzdanju u moralne osnove života i vjerovanju u konačnu pobjedu njihovu, pa u zaziranju od sile i osvajačke ekspanzije, što se iz toga etičkoga raspoloženja nadalo, u očekivanju historijske pravde i zanošenju za humanim udešavanjem prilika ljudskih. *Idealni smisao slobode* (istaknuo Bazala!) čini tako značajnu notu, na koju je udešen životni osjećaj i na koju zanosi obrađivanje utisaka prirodne okoline i historijskog udesa u likove kulturnoga znamenovanja.⁷ Tako dakle vidi strukturu filozofijske nastrojenosti hrvatskog nacionalnog bića Albert Bazala, najpoznatiji učenik i nasljednik Franje Markovića na katedri za filozofiju na Hrvatskom sveučilištu u Zagrebu.

Daljnje pitanje koje se nameće u promišljanju konstituiranja hrvatske filozofije u širem europskoduhovnom kontekstu jest pitanje iskona hrvatskog filozofijskog duha. Sa stanovita komparativne povijesti europske filozofije može se općenito reći da se početak i razvoj hrvatske filozofije ne razlikuje od geneze i razvoja filozofije u drugih europskih naroda, čiji su duhovnopovijesni korijeni zajednički. No ipak postoje različita tumačenja izvora „filozofijske povijesti hrvatskog naroda“, kako to jakim sintagmom formulira Stjepan Zimmermann.

Kronologijski najstarija i najpopularnija jest teza da iskon hrvatske filozofije treba vezivati uz europski renesansni humanizam (F. Marković, V. Filipović). Presudni je argument pritom bio što je to najstarije europskokulturno razdoblje iz kojeg imamo identificirana imena filozofa „hrvatskoga roda“ (F. Marković).

⁷ Isto, str. 5-6.

Uostalom, u to razdoblje, kako se mislilo, padaju počeci početaka hrvatske nacionalne književnosti i uopće umjetnosti. Nije zanemariv ni ideologijski moment koji se očitovao u tome da se korijeni moderne nacionalne svijesti moraju tražiti u renesansnom humanizmu kao onoj duhovnoj revoluciji kojom se dokinuo srednjovjekovni religiozni horizont koji je sprečavao proboj interesa za ovozemaljske stvari.⁸

Drugi pristup problemu iskona hrvatske filozofije jest mitologijski, odnosno religijski. Prema njemu začetci filozofijskog duha u Hrvata vezuju se uz općeočovječansku osnovicu „prirodne religije“ (S. Zimmermann). Jer, prema nalazima etnologije, kultura primitivnih naroda svagda je prožeta više-manje izgrađenim mitologijskim i religijskim sustavima u kojima se nalazi i neka metafizička jezgra uz koju se vezuje začetak filozofije. Kako je to više stvar općenitog teorijskog postulata nego činjenično argumentirani stav kada se radi konkretno o hrvatskome narodu, iskon filozofijskog duha u Hrvata vezuje se uz pokrštenje Hrvata. Tada se čitav razvoj hrvatske filozofije može tumačiti analogno razvoju „kršćanske filozofije“ sve do pojave i „svjetovne filozofije“ što se u mojem razumijevanju stvari uglavnom poklapa s pojavom novije hrvatske filozofije.⁹

U trećem, etničko-nacionalnom pristupu (K. Krstić) iskon hrvatske filozofije ne traži se ni u nekom razdoblju opće europske kulture ni u religiji, naravnoj ili objavljenoj, nego u prirodnoj pretpostavci hrvatske narodne filozofije. To je u prvom redu „jezična građa hrvatskih narodnih govora“. Ti naime govori u sebi kriju takve leksičkosemantičke odnose i ustrojne zakonitosti rečenice po kojima se otkrivaju osebuje crte hrvatskoga bića koje jesu prirodne pretpostavke hrvatske narodne filozofije. Taj nazor potječe zapravo od Alberta Bazale koji ga je dosljedno primijenio u svojoj trosveščanoj *Povijesti filozofije*, što se vidi iz knjige o

⁸ Usp. F. Zenko: Novovjekovni duh i renesansa kao njegov konstrukt – Filozofijsko-ideologijska motivacija u recepciji renesansne misli u hrvatskoj filozofiji. *Godišnjak za povijest filozofije*. 3/1985, str. 273-286.

⁹ Usp. moju uvodnu raspravu u knjizi *Novija hrvatska filozofija* (= Hrestomatija filozofije, sv. 10).

grčkoj filozofiji koja nosi naslov *Povijest narodne (i) grčke filozofije*.¹⁰

Ne ulazeći ovdje u kritičko razmatranje iznesenih pristupa problemu iskona hrvatske filozofije,¹¹ rekao bih samo ono što držim bitnim u svezi s problemom iskona filozofijskog duha i filozofije u Hrvata. Ni jedan od europskih naroda sa zajedničkim duhovnim korijenima, uključujući naravno i hrvatski, nije začeo filozofiju iz nekog vlastitog, prekršćanskog, narodnomitskog i/ili narodnoreligijskog naslijeđa, a ni iz narodnoga (prajezika, kako je to unutar europskog kulturnog kruga jedinstven slučaj u starim Grka. Drugo, ni u jednog europskog naroda nije se filozofija začela nadovezujući se izravno na starogrčku filozofiju kako u pogledu ideja tako i u pogledu stvaranja nacionalnog filozofijskog jezika. Svuda i svagda je posredovala u ovom ili onom vidu kršćanska patristička i skolastička teologijsko-filozofijska „redakcija“ starogrčke filozofije, bilo kao grčkopatristička u istočnoeuropskih pravoslavnih naroda bilo kao latinska rimskopatristička u zapadnoeuropskih katoličkih naroda. Nije bilo drugačije ni sa začetkom filozofije u hrvatskog naroda, kako će to biti kasnije pokazano u uvodu u stariju hrvatsku filozofiju.

Držim važnim ovdje istaknuti temeljna pitanja u pogledu hrvatske „nacionalne“ filozofije tim više što, kako sam već spomenuo, unatoč istraživanju povijesti hrvatske filozofije sve tamo od Franje Markovića preko Alberta Bazale, Stjepana Zimmermana, Krune Krstića, Vladimira Filipovića pa do kruga istraživača u Institutu za filozofiju u Zagrebu, nema dosad napisane povijesti hrvatske filozofije u kojoj bi se i o ovim načelnim problemima čitatelj mogao obavijestiti. Objavljivani u raznim starim časopisima i zbornicima te stoga nepristupačni čak i stručnjacima, spomenuti kratki „povijesni pregledi“ hrvatske filozofije, u kojima se ponešto može naći i o iznesenim temeljnim pitanjima,¹² pisani su,

¹⁰ A. Bazala, *Povijest filozofije*.

¹¹ Vidi, F. Zenko: Stanje teorije historiografije nacionalne filozofije. *Prilozi* 39–40/1994, str. 325–329.

¹² Kao što su *Filozofija u Hrvatskoj, zastupana po svećeničkom staležu – kroz tisuću godina* (1929) Stjepana Zimmermanna, *Filozofija u Hrvatskoj* (1943) Krune Krstića, *Razvitak filozofije u Hrvata* (1943) Josipa Harapina do najnovije *Male povijesti hrvatske filozofije* Ivana Čehoka.

osim posljednjega, prije sustavnog istraživanja „hrvatske filozofske baštine“ unutar spomenutog Instituta osnovanog 1967. godine¹³ i njegova časopisa „Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine“, pokrenutog 1975. godine.¹⁴ Držao sam stoga korisnim u ovom općem uvodu objema knjigama pod naslovima *Starija hrvatska filozofija* i *Novija hrvatska filozofija* u kojima se na ovaj način prvi puta najširoj javnosti predstavlja hrvatska filozofija u cjelini, istaknuti bitne probleme teorije nacionalne filozofije. Vjerujem da će i to pridonijeti boljem razumijevanju ovdje predstavljenih filozofa i njihovih tekstova iz čitavog vremenskog raspona hrvatske filozofije, to jest od rjezinih početaka do najnovijeg razdoblja.

Dodatni smisao ovih uvodnih razmatranja u kojima se daje uvid u dosadašnja istraživanja trebao bi biti upozorenje na moguću zabluđu u svezi s vremenom kada se pojavljuju ove knjige posvećene hrvatskoj filozofiji. Ovo je naime vrijeme ponovnog uspostavljanja hrvatske države u svoj punini njezine državnosti. Mnogi neupućeni, pod utjecajem određene propagande, mogli bi pomisliti kako je sve što je „hrvatsko“ ili je obilježeno hrvatskim nacionalnim imenom moglo nastati i pojaviti se tek danas s (obnovljenom) hrvatskom državom. Pritom se lako zaboravlja temeljna činjenica koja upućuje upravo na suprotno, naime da je svagda živa i življena hrvatska duhovna povijest bila i ostala zbiljskom pretpostavkom obnavljanja hrvatske države. Ne mali udio u oživljavanju hrvatskog povijesnog duha imala je, ma kako bila skromna i do prije dvadesetak godina nesustavna, i historiografija hrvatske filozofije.

III.

Mada se pretpostavlja da je u doba doseljavanja Hrvata u sadašnju postojbinu, na ovom području nekadašnjih rimskih provincija Panonije i Ilirika, koje je već kristijanizirano, bilo u gradovima i ne-

¹³ Vidi: *Institut za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu. Dvadeset i pet godina rada 1967–1992*.

¹⁴ U povodu dvadesete obljetnice časopisa vidi specijalni broj: *Prilozi* 1994/1–2 (39–40).

kih škola i benediktinskih samostana u kojima su se poučavali i elementi teološko-filozofskog znanja, ipak prvi dokumentirani dođir Hrvata s filozofijom pada u vrijeme kada je već uznapredovala obnova intelektualnog života koji je gotovo potpuno zamro uslijed prodora poganskih, „barbarskih” naroda na kristijanizirane prostore nekadašnjeg Rimskog Carstva. Ta se obnova, nazvana karolinškom renesansom, zbilila krajem 8. i početkom 9. stoljeća kada je franački car Karlo Veliki okupio na svom dvoru odasvud učene ljude, mahom benediktince, da naprave program obnove intelektualnog života. Oni su posegnuli za već od ranije poznatim sustavom *septem artes liberales* s nižim dijelom trivijuma koji je propisivao učenje gramatike, retorike i dijalektike, i višim, kvadrivijumom, s četiri predmeta: aritmetikom, geometrijom, astronomijom i glazbom. Najviše neposrednih elemenata filozofije bilo je u predmetu dijalektike u kojem su se obrađivali Aristotelovi logički tekstovi u Boetijevim prijevodima i interpretacijama, na temelju kojih se razvila oštra rasprava o univerzalijama.

Program karolinškorenesansne obnove intelektualnog života realizirao se kroz carskim dekretima otvarane samostanske i biskupske ili katedralne škole za izobrazbu ne samo klera nego i laika. Takvu je školu osnovao Karlo Veliki i na svom dvoru, a njuu vodili učeni ljudi kao što su bili Alcuin (od oko 730–804), Hraban Maur (oko 776–856) i filozof Ivan Skot Eriugena (oko 800–870). Ovi učitelji bili su angažirani u velikoj i strastvenoj raspravi što se između 840. i 860. rasplamsala oko dvostruke predestinacije što ju je zastupao saksonski teolog Gottschalk kojega valja posebno spomenuti u vezi s početkom hrvatske filozofije zbog njegova boravka u Hrvatskoj i mogućeg idejnog utjecaja na hrvatske redovnike i laike zainteresirane za filozofsko-teološka pitanja.

Udubivši se u proučavanje Augustina Gottschalk je naučavao da je jednima dosuđeno da budu dobri i da budu spašeni, a drugima da budu zli i osuđeni. Za spasenje po Kristu predodređeni su samo izabrani. Kao filozof Gottschalk je, srodno svom učenju o predestinaciji, zastupao svojevrsni determinizam i tvrdio da se mogu preiskazati budući događaji, naročito po ponašanju životinja. Koliko je duboko karolinška renesansa, zajedno s tim teološko-filozofijskim raspravama, zahvatila od prije sačuvana žarišta prosvjete oko benediktinskih samostana na prostorima na kojima je bila organizirana srednjovjekovna hrvatska država, ne znamo

detaljno, ali jedno možemo sa sigurnošću ustvrditi: prva dokumentirana prisutnost visoke srednjovjekovne teološko-filozofijske učenosti na hrvatskom srednjovjekovnom državnom prostoru plod je upravo karolinške renesanse.

Prvi dokumentirani dođir Hrvata s teologiziranom filozofijom posredovan je Gottschalkovim boravkom na dvoru kneza Trpimira. Pretpostavka za taj i takav događaj koji je važan za začetak hrvatske filozofije, ali i za nacionalnu povijest¹⁵, jest postojanje visokog učilišta u Čedadu (Cividale) za Venetum i Ilirik.¹⁶ U tom učilištu, koje je osnovano zaključcima kapitulara održanog 825. godine pod Lotarom I. u Corteoloni, školovali su se sinovi južnoslavenskih knezova i vladara, kao što su se sinovi njemačkih i francuskih velikaša obrazovali u analognim učilištima u Fuldi,

¹⁵ Prvu informaciju o boravku Gottschalka na Trpimirovu dvoru dobio je naš arheolog Frane Bulić od svog prijatelja Germaina Morina, belgijskog benediktinca, koji je u gradskoj knjižnici u Bernu otkrio dotad nepoznate Gottschalkove rukopise. Našavši da u jednom od tih rukopisa Gottschalk spominje našeg kneza Trpimira i opisuje neke osobine govora u Dalmaciji, Morin je 1931. o tome jednim pismom obavijestio Bulića, a Lovre Katić, na temelju Bulićevom zamolbom dobivenih fotografija četiriju stranica bernskog kodeksa, prvi o tome izvjestio svojom raspravom pod naslovom „Saksonac Gottschalk na dvoru kneza Trpimira”, *Bogoslovska smotra*, 20/1932, str. 403–432. Kako je ta vijest bila velika senzacija za hrvatsku znanstvenu i uopće kulturnu javnost, ta se Katićeva rasprava mnogo komentirala i eksploatirala tako da se nije obraćala pozornost na u međuvremenu objavljeno kritičko izdanje kompletnih Gottschalkovih rukopisa, od kojih se očekivalo još više detalja važnih za nacionalnu povijest. Kao što je već Katić nagovijestio, to je izdanje priredio benediktinac Cyrille Lambert, *Oeuvres theologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais*, Louvain, Université catholique, 1945, 684 str. Zasluga je D. M. Grmeka da je o tom izdanju izvjestio, da se pritom na temelju novije literature o Gottschalku kritički osvrnuo na dosadašnje 'eksploatiranje' naročito Gottschalkovog izvješća o Trpimirovom vojnom pohodu protiv Grka (contra gentem Graecorum) i da je, što je nadasve vrijedno, donio u hrvatskom prijevodu u cijelosti dva mjestna na kojima se spominje Hrvatska, ne u trakatatu *De trina ditatae*, kako je mislio Katić, nego u zbirci Gottschalkovih odgovora na razna pitanja u poglavju pod naslovom koji je karakterističan za spomenuto Gottschalkovo teološko učenje, *Si Sibillae et ceteri vates paganorum spiritum sanctum unquam meruissent mereri vel habere?* Vidi D. M. Grmek: Dva filozofa, Gottschalk i Hasdai Ibn Saprut, o Hrvatima u vrijeme narodnih vladara. *Priilozi* 39–40/1994, str. 435–448.

¹⁶ K. Krstić: Počeci filozofije u Hrvatskoj. *Priilozi* 1–2/1975, str. 11–20.

Achenu, Sankt Gallenu, Corbieu, Toursu i Lieguen. Tako su, pretpostavlja se, Trpimir i Branimir, budući da su njihova imena, uz imena drugih južnoslavenskih knezova i vladara, upisana na jednoj stranici čedadskog latinskog Evanđelja, bili nekadašnji učeniči čedadskog učilišta. Odatle Trpimirovo razumijevanje i možda simpatija prema učenom saskom benediktincu koji je stekao svoju teološko-filozofsku naobrazbu u Fuldi, jednom od najčვენjenjih tadašnjih učilišta. Sav predan učenju, naučavanju i propovijedanju, ali proganjan zbog krivovjerja, on je, prošavši kroz Furlaniju zbog tada već poznatog učilišta u Čedadu i našavši zaštitu na dvoru grofa Eberharda, zeta Ludovika Pobožnoga, uživao gostoprimstvo od 846. do 848. godine upravo kod Trpimira kao nekadašnjeg učenika furlanskog učilišta.

Trpimir je Gottschalku i njegovim učenicima koji su bili u njegovoj pratnji dao na raspolaganje jednu „vilu“ nedaleko od kneževskog dvora, blizu granice s onim dijelom latinske Dalmacije koja je po ugovoru u Achenu iz 812. potpala pod vlast Bizanta. I tu na tlu hrvatske kneževine učenjački nastrojani „monah lutalica“ (gyrovagus monachus), kako ga je prozvao sabor u Mainz u koji je, saslušavši Gottschalkovu obranu svojih teza i optužbene argumente Hrabana Maura, optužio saskog benediktinca zbog hereze, Gottschalk naučava svoje determinističke teze. Vidi se to iz naputka svom istoimenom učeniku Gottschalku da ide u pratnju Trpimira prilikom ratnog pohoda „protiv Grka i njihova patricija“, ali ne da s vojskom sudjeluje u borbi, nego da bude na usluzi Trpimiru i da prati ponašanje konja, kako bi mogao potvrditi svoj nauk da se iz ponašanja životinja mogu predviđeti budući događaji. U vezi s naputkom svom učeniku da pazi na kretanje Trpimirova konja Gottschalk kaže: „Oдавно sam naime posve sigurno znao da će pobjeda pripasti onoj strani čiji će konji stupati veselo i pokazivati svoju radost trijumfalnim kretanjima. Tako se uskoro dogodilo da je (naš) konj načeo i zatim pokazao kretanje poigravajućeg konja.“¹⁷

Detaljniji vijesti o Gottschalkovu djelovanju tijekom dvogodišnjeg boravka kod Trpimira, koje bi bilo relevantno za začetak i razvoj hrvatske filozofije, nemamo tako da i danas vrijedi općenita Krstićeva ocjena: „Boravak jednog istaknutog predstavnika

¹⁷ M. D. Grmek, cit. dj., str. 440.

rane skolastike na dvoru jednog hrvatskog kneza naoko je sitan historijski detalj, ali potekao iz vremena o kojem nemamo gotovo nikakvih vijesti on mora biti valoriziran. Dolazak Gottschalka i njegove subraće, znanca i prijatelja Hrabana Maura, Ratramusa i Skota Eriugene, u hrvatsku sredinu imao je zacijelo određeno značenje za buđenje spekulativnih interesa među obrazovanim pripadnicima te sredine.“ Da bi upozorio da u 9. stoljeću postoji „gusta mreža kulturno-političkih međuzavisnosti na Balkanu Krstić dodaje i to da je „Gottschalkov učitelj Ratramus 866. godine, dakle dvadesetak godina nakon Gottschalkova boravka na Jadranu, u svom spisu *Contra Graecorum opposita* oštro istupio protiv Focija, slavnog učitelja Ćirila i Metodija, koji upravo tada borave u našem susjedstvu kod panonskog kneza Kocelja i da se to zbiva tada kad franaki misionari, nakon Carigrada i pape, dolaze pokršćavati Bugare, knez Domagoj nastoji učvrstiti protubi-zantsku politiku koja je prozapadna, ali ne i propapinska, jer je riječ o razdoblju kad kršćanstvo predstavljaju i njegovo širenje nastoje politički iskoristiti tri podjednako jaka antagonistička središta: Rim, Achen i Carigrad.“¹⁸ Te crkvenopolitičke okolnosti međutim nisu bile beznačajne i za smjer kojim je išao razvoj hrvatske filozofije.

Tijekom 9. i početkom 10. stoljeća bilo je još neodlučno hoće li si već tada mlada hrvatska crkvena hijerarhija, proizašla iz franacke misije među slavenskim poganima, što se začela s biskupijom u Ninu, izboriti svoju pokrajinsku samostalnost i sačuvati i učvrstiti slavensko bogoslužje na čitavom dalmatinskom i slavonsko-panonskom hrvatskom prostoru, koje se začelo misijom slavenskih apostola Ćirila i Metodija i njihovih učenika. Da se to dogodilo, tj. da se učvrstilo slavensko bogoslužje i razvijalo u pravcu neke starohrvatske jezične redakcije na kojoj bi se kao dominantnom mediju začela i razvijala hrvatska kultura, promicanja odgovarajućim institucijama kao što su prvenstveno škole, one samostanske i one biskupijske u kojima bi se na narodnom jeziku između ostaloga i teologijsko-filozofijski obrazovali ne samo kler nego i laici, začetak i razvoj hrvatske filozofije unutar tako razvijane hrvatske kulture bio bi bez sumnje drugačiji nego što je bio. No sudbonosne odluke koje su pale na pokrajinskim sinodama

¹⁸ K. Krstić, Počeci..., str. 12–13.

dalmatinske crkve 925. i 928. godine uz prisustvo kralja Tomislava bile su u duhu dvaju pisama koje je papa Ivan X. uputio, jedno splitskom nadbiskupu Ivanu, a drugo Tomislavu, kralju Hrvata, i knezu Mihovilu, knezu Humljana. Na spomenutim si-nodama obnovilo se naime ono crkveno uređenje kakvo je postojalo za Rimskog Carstva s time da je ukinuta hrvatska ninska biskupija, a latinska splitska biskupija postala je metropolijom nad čitavim dalmatinskim i savsko-panonskim prostorom. Tim je odlukama i razvoj hrvatske filozofije u njezinu starijem razdoblju, mada ne i hrvatske kulture u cjelini, isključivo određen slovom (tj. latinskim jezikom) i duhom zapadnog latinskokršćanskog kulturnog kruga.¹⁹ Jasno je to vidljivo kod Hermana Dalmatina koji

¹⁹ Zaključujući pomnu analizu značenja spomenutih dvaju pisama pape Ivana X. i određivanja definitivnog smjera razvoja hrvatske kulture na splitskoj sinodi 925. Radoslav Katičić u svom uvodnom predavanju prilikom svečanog otvaranja „Hrvatskih studija“ 18. listopada 1993. godine kaže: „Prateći događaje od 925. svjedoci smo početaka. Sve što se zbilo do tada jesu prepostavke za izgrađivanje te kulture i za stvaranje naroda u njoj, ali još nije usmjereno u onom smjeru, ne vodi onomu razvoju u kojem je to doista i ostvareno. A istinsko podrijetlo naroda treba tražiti u življenju i rasteњу iz kojeg je proizašao i kojim je ostao obilježen, a ne u maglama nekih pravadnina, o kojima sve ako bi se i moglo nešto pouzdano znati, to s onim što narod i njegova kultura danas jest, jedva da bi imalo bliže veze. Godine 925. stojimo stoga u jednom vrlo bitnom smislu na početku kulturnoga razvoja iz kojega je proizašao hrvatski narod kakav je danas. A pisma pape Ivana 10. omogućuju nam da to ishodite dokumentirano odredimo.“ A to ishodite hrvatske kulture, kako Katičić iščitava iz papinih pisama, obilježeno je s ovih pet koordinata: „1. Kontinuitet antičke, 2. Slaven-ski etnikum i njegov jezik kao prekid tog kontinuiteta, a ipak uklapljen u nj, 3. Hrvatska državnost, 4. Latinski pisani jezik i latinska književna naobrazba, 5. Slavenski pisani jezik i slavenska književna naobrazba.“ Radoslav Katičić: Pisma pape Ivana X. od 925. i osnovne koordinate početaka hrvatske kulture, u: *Hrvatski studiji – Studia croatica*. Vodič. Zagreb, 1994, str. 221–231. Cit. str. 225. i 231. Unatoč dugoj glagoljaskoj tradiciji sa znatnom, ali pretežno crkvenoliteraturno-hrvatskom književnošću do sada nisu otkriveni filozofski tekstovi na staroslavenskom. Postoje međutim filološka i etimološka istraživanja staroslavenskog filozofskog nazivlja radena na temelju staroslavensko-hrvatskog filozofskog nazivlja radena na grčkom iz patriističkog razdoblja. Ti se filozofski tekstovi u staroslavenskom prijevodu nalaze u Zborniku velikog kneza Svetoslava Jaroslavića iz 1073. godine. Njih sa stanovišta razvoja slavenskog, a onda i (staro)hrvatskog filozofskog nazivlja analizira u nas Anto Knežević u svojoj knjizi *Najstarije slavensko filozofsko nazivlje* (Zagreb, 1991).

je identificiran kao (zasad) prvi filozof i znanstvenik s hrvatskog etničkog prostora, i to iz 12. stoljeća.

IV.

Herman Dalmatin, rođen oko 1110. godine, prvi dosad identificirani filozof i znanstvenik s hrvatskog etničkog prostora, podrijetlom je, kako sam navodi, iz središnje Istre. Ona je u 12. stoljeću u sastavu političke administrativne jedinice Carinthia koja je kao marka Svetog Rimskog Carstva germanskog naroda obuhvaćala široki prostor od bavorske granice preko Veronske i Furlanske grofovije sve do uključivo istarskog poluotoka. Intenzivnim istraživanjem posljednjih dvadesetak godina taj začetnik hrvatske filozofije i znanosti profiliran je po mnogim svojim karakteristikama kao osebujna figura u intelektualnom životu Europe 12. stoljeća.²⁰ Njegov interes i radoznalost odudaraju od interesa onakvog zapadnog latinskokršćanskog filozofskog i teološkog duha kakvog nam predstavljaju standardne, naročito novoskolastički orijentirane historiografije europske filozofije i teologije srednjega vijeka. Tek se u najnovije vrijeme Herman Dalmatin, često pod imenom „Herman iz Karintije“, uvrštava u povijest zapadne filozofije 12. stoljeća i to, zbog njegova „inovatorskog“ duha, uz bok Anselma, Abelarda, Wilima od Conchesa, Gilberta od Poitiersa i Thierryja od Chartresa.²¹

Hermanovom višem, kvadrivijskom školovanju u Chartresu, europskom „središtu humanističkih studija u 12. stoljeću“ (F. Co-plestone), daje pečat slavni učitelj platonističkog nadahnua Thierry (ili Teodorik) od Chartresa. Uz autora zbornika tekstova iz sedam slobodnih vještina, pod naslovom *Heptateuchon*, kojim je Thierry, svezivanjem nižeg stupnja školovanja *trivium* u kojem se učila gramatika, retorika i dijalektika i višeg stupnja *quadrivium*

²⁰ Vidi detaljno o njemu i njegovim djelima u uvodnoj studiji uz prvi dio njegova glavnog djela *De essentiis (O bitima)*, koji donosimo u ovoj knjizi.

²¹ Vidi: *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*. Cambridge University Press 1988. Poglavlje „Hermann of Carinthia“ (str. 386–402) napisao je Charles Burnett, dugogodišnji istraživač i sigurno jedan od najpoznatijih, danas i najbolji poznavatelj Hermana i njegova djela.

u kojem se učila aritmetika, geometrija, astronomija i glazba, htio podizati „plemenitu rasu filozofa“, te autora komentara Boetijeve rasprave *De trinitate* (O trojstvu), Herman se upoznao sa svim relevantnim tada dostupnim izvorima teologijske, filozofijske i matematičke učenosti latinskokršćanskog Zapada. Tom i takvom učitelju Thierryju koji je u očima svog učenika vrhovni autoritet humanističkih studija, inkarnacija Platonove duše i ogledalo vrlin ne što je uzima kao svoj uzor, Herman uznositim riječima posvećuje svoj prijevod s arapskog Ptolemejeva djela *Planisferae*.²²

Tijekom znanstvenoirazivačkog putovanja u bliskistočne zemlje sve do Bagdada, zajedno s Robertom od Kertona s kojim se sprijateljiio tijekom studija u Francuskoj, naučio je dobro arapski s namjerom da se upozna s „najspektakularnijim arapskim riznicama“ znanja i mudrosti.²³ Vrativši se u Europu gdje, što u Španjolskoj što u južnoj Francuskoj, prevodi s arapskog astrološka djela: šestu knjigu Sahl ibn Bishrova astrološkog korpusa o pre-

²² U vlastitom uvodnom tekstu u prijevodu Ptolemejevih *Planisferae* Herman se obraca Thierryju, odnosno Teodoriku, ovako: „[...] komu bih prije nego Tebi namijenio ovo djelo? Ti si, kako znam i priznajem, prvo i najviše središte filozofije te u ovo vrijeme čvrsto i nepomično sidro u oluji poljuljanih studija (...). Tebi, kažem, namjenjujem ovo djelo, najdraži učitelju Teodorice, o kojem bez dvoumljenja tvrdim da si Platonova duša što ju je opet neko prilagodilo smrtnicima.“ Charles Burnett, *Herman of Carthage: De Essentialis. A critical edition with translation and commentary*. Leiden-Köln, 1982. Burnett u tom svom djelu str. 347–349 kao Dodatak II. donosi u latinskom izvorniku Hermanov predgovor svom prijevodu Ptolemejevih *Planisferae*. Cit. mjesto na str. 348–349.

²³ U glavnom djelu *De essentialis* (*O bitima*), aludirajući na težak studij arapskih izvora zbog poznavanja kojih im se publika na javnim predavanjima divila, Herman u formi pisma prijatelju Robertu u uvodu svom djelu piše: „Sjecaš se, mislim: dok nam se, kad smo izlazili iz naših svetišta u javni Minerin ophod, divila uokolo sakrupljena svjetlana zinuviš od čuda, ne toliko prosuđujući osobe koliko motreći ruho i opremlu što su nam ih pribavila duga bdijenja i vrlo težak posao iz najskrovitijih arapskih riznica...“ Herman Dalmatin, *O bitima* (II). Pula, 1990, str. 66. I dalje citiram prema tom hrvatskom izdanju u prijevodu A. S. Kalenica i njegovoj podjeli Hermanova teksta na poglavlja, tako da ću uz naslov *O bitima* navoditi samo redni broj poglavlja i redni broj rečenice u dotičnom poglavlju (na primjer *O bitima*, 6,11). – Potpunu bibliografsku informaciju o tom hrvatskom izdanju Hermanova djela vidi u bibliografiji u uvodnoj studiji o Hermanu i njegovu djelu uz prvi dio Hermanova djela *O bitima* koji donosimo u ovoj knjizi.

dviđanju događanja u vezi s narodima i državama pod naslovom *Fatidica* ili *Prognostica* (1138),²⁴ sažetak mišljenja arapskih astrologa kako pronaći izgubljeno blago pod naslovom *De occultis* ili *De indagazione cordis* (nakon 1140), sažetak predviđanja vremena iz planeta i zvijezda pod naslovom *Liber Imbrium* (oko 1140) te Abu Ma'sharov uvod u astronomiju koji je važio kao standardno teorijsko astrološko djelo pod naslovom *Introductorium in astronomiam* (1140).

Opat Chunya Petar Časni naručuje od Hermana i prijatelja mu Roberta od Ketona prijevođe islamskih tekstova zajedno s Kuvantom. Herman je preveo dva teksta u vezi s Muhamedomim životom i njegovim naukom pod naslovima *De generatione Mahomet* (1142) i *De doctrina Mahomet* (1142). Uz prijevod Euklidovih *Elementata* i Al-Kvarizmijevih *Astronomskih tablica*, za koje tekstone se drži da su Hermanove preradbe prijevoda Adelarda iz Batha, valja spomenuti kao Hermanov autorski rad već spomenuti prijevod Ptolemejeva djela *Planisferae*, što ga radi i završava u južnofrancuskom gradu Touluseu 1143. Te iste godine, ali u drugom južnofrancuskom gradu, Besiersu, završava i svoje jedino izvorno djelo *O bitima*.²⁵

Mada po sadržaju raznorodna i na prvi pogled bez neke unutrašnje sveze, sva Hermanova djela, osim naručenih prijevoda islamskog religioznog sadržaja, u funkciji su autorova filozofskog projekta: spoznajana arapske astronomije i astrologije koje u 12. stoljeću preko nekolicine za njih zainteresiranih autora prodiru u zapadni, latinskokršćanski svijet kao „nova“ znanost,²⁶ revidi-

²⁴ O povezanosti sudbine pojedinih naroda i država sa zvijezdama prema astrološkim shvaćanjima Herman referira u djelu *O bitima*, 59–63.

²⁵ Da je Herman zapravo paralelno radio tijekom 1142/1143. na prijevodu Ptolemejevih *Planisferae* i na svom glavnom djelu *De essentialis* (*O bitima*), proizlazi iz njegova predgovora Ptolemejevu djelu, u kojem se poziva na svoju raspravu o bitima riječima: „...kako će to biti mnogo jasnije u onome što smo utvrdili o bitima“ (ut in eo quod de essentialis institutum, plenius patebit). Isto, str. 348. – O prijevodu i djelima koja se pripisuju Hermanu ali rukopisi kojih dosad nisu pronađeni, vidi u knjizi (na paralelnom hrvatskom i engleskom) Žarka Dadića *Hermannus Dalmata*, Zagreb (ŠK), 1996, str. 200–205.

²⁶ Vidi o tome u preglednom članku Charlesa Burnetta *Advertising the New Science of the stars circa 1120–50*. U: Cahiers du Leopard d'Or 3 „Le XIIe siecle“, str. 147–157.

rati i utemeljiti na nov način onaj sustav znanosti koji je u temelju tradicionalnog kvadrivija. Fundamentalne znanstvenoteorijske elemente tog Hermanova nauka nalazimo u „Predgovoru” njegova prijevoda Ptolemejevih *Planisfera*, dok samo izvođenje projekta predstavlja njegovo izvorno djelo *O bitima*.

Herman drži da je astronomija/astrologija početak (principium) i svrha (finis) svih znanstvenih disciplina, jer ona slijedi red prirode čiji je svaki završetak uključen u početak. Ispričavši priču o genezi i razvoju astronomije prema hermetičkoj tradiciji Herman prihvaća kao samoj stvari najadekvatnije shvaćanje da se „sva znanost o gornjem svijetu u prvom redu dijeli na dvije vrste: na nebeska kretanja i na učinke kretanja” (in motus celestes te motuum effectus). Razlika je među njima analogna razlici između kvadrivijskog sustava četiriju u biti matematičkih disciplina (disciplinale studium) i fizike koju naziva prirodoslovnom spekulacijom (naturalis speculatio).²⁷ Drugim riječima, Herman uspostavlja novu podjelu teorijske znanosti na matematiku i fiziku.

Prema Hermanu sva snaga i način (omnis vis et ratio) onog dijela znanosti o zvijezdama što ga inače zove astronomijom koja slijedi gibanje zvijezda (que motum sequitur) sastoji se „u broju, mjeri i razmjeru” (in numero, mensura et proportione constat), tako da je astronomija „prvobitni i svršni uzrok čitave matematike” (omnis matheseos discipline et primordialis et finalis extiterit causa). Gibanje je zvijezda naime dvostruko: „isto i različito”. „Isto” je svima zajedničko, dok je „različito” ono svima vlastito, suprotno „istom”, ali je i jedno i drugo kružno (uterque circularis). Bila su stoga nužna posebna proučavanja stroja „zamišljenog umjetničkog djela”, dimenzije krugova i međusobnog odnosa samih gibanja. Kako je „isto gibanje” kruga iznad središta i nepokretne osi kugle koja sve sadrži, to je navelo Ptolemeja da najprije – kako je to učinio u svojim *Planisferama*, kao u nekom predvorju – kao temu čitave astronomije, predloži „isto” gibanje, jer je shvatio da je „isto princip različitog i jednakost stožer jednakosti” (prout idem diversi principium, et equalitatem inequalitatis cardinem intellexit).²⁸ To razlikovanje istog i različiti-

²⁷ Cit. dj., str. 347–348. (Vidi gore bilješku 21.)

²⁸ Isto, str. 348.

tog u temelju je Hermanova razumijevanja znanosti, njezine razdiobe i reda u filozofijskom promišljanju i izlaganju svega što jest i načina postojanja svih stvari.

Nadahnuće za takvo teorijsko promišljanje znanosti o zvijezdama, temeljeno na principu istog i različitog, Herman crpi iz grčkih, arapskih i latinskokršćanskih izvora. Tako za astronomiju kao matematičku spekulaciju (speculatio mathematica), koja proučava gibanja i krugove zvijezda, nalazi model u Ptolemejevoj *Syntaxis* ili *Planisferama* (Herman to djelo naziva „Syntaxis”) te arapskom analognom djelu al-Battania *De scientia astrorum*. Za astrologiju pak kao fiziku, odnosno prirodoslovnju spekulaciju (speculatio naturalis), vidi uzor u Ptolemejevoj „Tetrastis”, tj. *Syntaxis tetrabiblos*, što se, kaže Herman, arapski zove *Almagesti* i *Alarba* (arabice dicta *Almagesti* et *Alarba*), te u djelima arapskog astronoma Abu Ma'shara.²⁹ Taj arapski izvor, tj. Abu Ma'shar, prevodeći njegovo glavno djelo s arapskog, Herman pretumačuje, kako upozorava Charles Burnett, u slovo i duh latinskokršćanske tradicije.

Abu Ma'shar naime u svom većem uvodu u astrologiju u osam knjiga razlikuje dvije znanosti. Jednu naziva znanošću „o cjelini”, koja istražuje kvalitetu i veličinu nebeskih sfera i sfera planeta te njihova gibanja. Ta znanost zahtijeva poznavanje aritmetike i geometrije. Drugu znanost naziva „znanošću astrologijskog proučavanja”, a ona se bavi specifičnim prirodnama pojedinih planeta i učincima njihovih gibanja. Prema Abu Ma'sharu ona prva je pretpostavka ovoj drugoj. Prevodeći to Abu Ma'sharovo teoretskoastrologijsko djelo, Herman Abu Ma'sharovu sintagmu „znanost o cjelini” prevodi jednostavno kao prvu „matematičku vrstu znanosti (prima quidem species mathematica), a Abu Ma'sharovu znanost astrologijskog proučavanja jednostavno kao drugu, „prirodoslovnju” vrstu (secunda vero naturalis). Prva, matematička vrst znanosti, nastavlja dalje Herman, „uvodi nužni dokaz temeljen na tri razmišljanja: broju, razmjeru i mjeri”, preinačujući, kako upozorava Burnett, jedno biblijsko mjesto (*Knjiga mudrosti* 11,20). Druga, prirodoslovna vrst znanosti, ili fizika, istražuje, prema Hermanovu pretumačenju, „prirodu nebeskih tijela”,

²⁹ Isto, str. 348.

„njihov utjecaj na događanja ovoga svijeta, istražujući djelomično nekim iskustvima osjetila, djelomično nekom prirodoslovnom spekulacijom”.³⁰ Pretumačenjem slova i smisla arapskog, Abu Ma'sharovog teorijskog shvaćanja znanosti po slovu i duhu latinskokršćanskih izvora, ovaj puta Boetija, Herman „revolucionira” augustinovsko-platonistički, latinskokršćanski hijerarhijski poređak teorijskih znanosti.

Uzimajući terminne *speculatio mathematica* i *speculatio naturalis* iz Boetijeva djela *De trinitate*, koje je učitelj Thierry iz Chartresa u više navrata komentirao, Herman, kako to pokazuje Burnett, mijenja Boetijev poredak tri dijela teoretske spekulacije – fiziku, matematiku, teologiju (naturalis, mathematica, theologica) – tako što stavlja fiziku ispred matematike, tj. na drugo mjesto iza teologije.³¹ U tom smislu Herman u svom predgovoru Ptolemejevim *Planisferama*, što sam ga gore već analizirao, određuje fiziku kao svrhu i početak svih matematičkih studija (finis est disciplinalis studii, naturalis quoque speculationis existat origo). Određujući pak u nastavku (na istom mjestu) predmet jedne i druge znanosti, odnosno prvog i drugog dijela teorijske znanosti, Herman kaže: „Njezin prvi dio promatra prirodu gornjeg svijeta kao što drugi promatra prirodu donjeg svijeta.” Pojašnjavajući to općenito određivanje Herman precizira predmet jednog i drugog dijela teorijske znanosti tako što kaže da drugi dio istražuje „materijalne uzroke stvari” (materiales rerum causas) dok onaj prvi istražuje „formalne uzroke” (causas formales), odnosno počela sveg rađanja poslije sarnog prvog uzroka koji pokreće oba, gornji i donji svijet (omnis videlicet genturae principia post primam ipsam causam utrumque moventem). Sve će to biti jasnije, obećava Herman, u onome što je ustanovio o bitima, nagoviještajući time, prvenstveno učitelju Thierryju iz Chartresa, svoje djelo *O bitima*.³² Na kraju, rezimirajući svoje teorijsko utemeljenje znanosti njemu svojstvenom, sažetom formulacijom: „I tako, budući da je gibanje

takvo, a učinak prati gibanje, svo ovo istraživanje najispravnije počinje od istog gibanja.”³³ Herman ujedno shematski naznačuje dvodjelni sadržaj spisa *O bitima*.

Predmet Hermanova istraživanja u njegovu glavnom djelu cjelina je svega što jest i postajanje svih stvari. Kako je sveopće gibanje i mijena, nastajanje i nestajanje, rađanje i propadanje ona neposredna karakteristika cjeline svega što jest, koju nam posređuje iskustvo, temeljeno na osjetlima bez uvida u skriveni red i zakon tog sveopćeg gibanja, potrebno je najprije istražiti ima li što nepronijeljivo, uvijek „isto” što bi moglo biti dvostrukim principom: principom samog nastajanja različitosti i ujedno principom razumijevanja reda i zakona nastajanja različitih bića. Iz proučenih spomenutih različitih tradicija filozofije i znanosti Herman uzima ideju bitka kao onog „istog” i nepronijeljivog, odnosno onog „što uvijek jest” i što kao takvo „u pravom značenju jest” i što se imenuje „vlastitim imenom biti”. Biti po vrstama ima mnogo, ali ih se može svrstati „uglavnom” u pet rodova: uzrok, gibanje, mjesto, vrijeme i vlastitost (causa, motus, locus, tempus, habitudo).³⁴

U prvom, temeljnom dijelu *O bitima* Herman raspravlja o svemu onome što je vezano uz dvije vrhovne „biti”, tj. uzrok i gibanje. Najprije raspravlja o prvobitnom uzroku i njegovu djelovanju, ili kršćanskoteolojskim jezikom rečeno, o Bogu kao „stvoritelju” stvari i oblika, stvari i elemenata, potom o „gibanjima”, odnosno spajanjima i mješanjima elemenata, putem kojih postaju sve stvari, odnosno minerali, biljke, životinje i čovjek, zatim o „esencijalnoj”, nepronijeljivoj naravi „višeća” i „supstancijalnoj”, promjenljivoj naravi „nižeća” svijeta te o planetnom sustavu kao onom „srednjem” što posreduje u utjecajnom gibanju višeća svijeta, kao „aktivnog” principa, na niži svijet kao „pasivni” element. Svi ti temeljni problemi Hermanove osobujne kozmogonije i kozmologije pokrivaju onu fundamentalnu tematiku koju autor naziva „prvobitnim rađanjem” (generatio primaria) s pripadnim

³⁰ Cit. prema već gore spomenutoj cambridgeskoj *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, str. 389.

³¹ Isto, str. 390.

³² „ut in eo quod de essentia institutum, plenius patebit.” Cit. predgovor Ptolemejevim *Planisferama*, str. 348.

³³ „Cum itaque motus quidem sit huiusmodi, effectus vero motum consequens, omne hoc studium ab eodem motu rectissime inchoat.” Isto, str. 348.

³⁴ Cit. dj. *O bitima*, 6, 1–8.

mu „prvotnim porodom“ (genitura primaria) ili „postojanim porodom“ (genitura constans).³⁵

Sadržaj pak drugog dijela *O bitima* pitanja su što „pokrivaju“ „drugotno rađanje“ (generatio secundaria) s pripadnim mu „drugotnim porodom“ (genitura secundaria) ili „propadljivim porodom“ (genitura occidua). To su pitanja koja bi se mogla shvatiti kao specijalni problemi jedne „konkretne“ prirodne filozofije u klasičnofilozofijskom smislu. Herman naime i kaže da je predmet drugog dijela onaj „univerzalni red“ (ordo universalis) što ga „uobičajeni govor zove prirodom“ (quam usualis sermo naturam vocat).³⁶ U tom su smislu lako shvatljivi naslovi glavnih problema o kojima sustavno raspravlja Herman u drugom djelu: prirodni zakon po kojem se odvija drugotno rađanje, mjesto i vrijeme kao uvjeti drugotnog poroda, razne razdiobe drugotnog, odnosno propadljivog poroda u „tri roda – životinja, biljka i kovina“ (tria sunt genera – animal, germen et metallum), te na „odušeno“ (animatum) i „neodušeno“ (inanimatum), „smrtno“ (mortale) i „nesmrtno“ (immortale) – zatim opći i posebni principi nastajanja drugotnog poroda općenito i zasebno svakog roda.

Cijelo djelo, kaže Herman pri kraju tog svog osebnog kozmološko-kozmološkog izlaganja, „treba zaključiti očekivanim krajem“.³⁷ Taj je kraj fascinantno Hermanovo zaključno teološko-astrološko razmatranje Božjeg stvaranja čovjeka uz pomoć zvijezda i planeta kao Božjih pomoćnika.³⁸ Moglo bi se reći da je u tom razmatranju prisutno nadahnuće iz svih onih izvora raznorodnih filozofijskih i znanstvenih tradicija, trag kojih, kao prepoznatljivih, nalazimo u ukupnom Hermanovu djelu: latinsko-kršćanske, augustinsko-platoničke, starogrčke koja je posredovana uglavnom arapskim prijevodima, preradbama i kompilacijama, zatim same arapske, posebno one Aristotelovom fizikom i metafizikom kontaminirane, te napokon hermetičke tradicije.

³⁵ Isto, poglavlja 6–48. – Vidi prikaz i tumačenje što sam ih dao u uvodnoj studiji o Hermanu uz cijeli prvi dio *O bitima*, što je uvršten u ovu knjigu.

³⁶ Isto, 49, 8.

³⁷

³⁸ „totusque labor expectato fine concludendus est.“ Isto, 100, 1.

Isto, 100–101.

Sabirujući sve rečeno o Hermanu kao osebnjoj filozofskoj i znanstvenoj figuri, vjerujem da je opravdano zaključiti da njegovo djelo ima višedimenzionalno značenje glade početka i daljnjeg razvoja hrvatske filozofije u njezinom europskom kontekstu, koje treba daljnjim istraživanjima još više precizirati. Ovdje bih, za ključno, naznačio osnovni smjer koji bi pritom trebalo slijediti. Budući da je svojim prijevodima s arapskog posredovao arapsku matematiziranu astronomsko-astrološku znanost prožetu aristotelovskim prirodnofilozofijskim i metafizičkim principima, Hermanovo se djelo, osim kao putokaz u tamno porijeklo na aristotelovskim metafizičkim principima temeljene matematizirane europske znanosti uopće,³⁹ može čitati kao „organon“ razumijevanja i povijesnorazvojnog prosuđivanja hrvatske filozofije i znanosti, posebno ovog starijega razdoblja.

Kao znak priznanja za ulogu koju je imao u upoznavanju europskih i svjetskih povjesničara srednjovjekovne europske filozofije s osobom i djelom Hermana kao i zbog kompetentnog prosuđivanja značenja njegova posredovanja arapske filozofije i znanosti latinskokršćanskom Zapadu, najprimjerenije mi se čini zaključiti riječima Charlesa Burnetta. Angažirajući svoj dugogodišnji znanstvenoistraživački elan u istraživanje djela, posebno onog glavnog našeg Istranina, Burnett je u „Predgovoru“ svom kritičkom izdanju *De essentiis* s paralelnim prijevodom na engleski i velikom uvodnom studijom te iscrpnim komentarom, napisao, između ostaloga, na Uskrs 1982. godine i to da se i nakon desetogodišnjeg bavljenja Hermanovim glavnim djelom nisu smanjili ni respekt prema njegovu autoru ni općinjenost njime.⁴⁰ Ni približno sličnu rečenicu u vezi s Hermanom nisam našao ni u jednog meni poznatog bilo domaćeg bilo inozemnog njegovog proučavatelja.

Na kraju poglavlja o Hermanu u već citiranoj cambridgeskoj povijesti zapadne filozofije 12. stoljeća Burnett piše: „Herman je učinio jedan odvažan pokušaj da kombinira različite načine raz-

³⁹ Vidi F. Zenko: Herman Dalmatinac (11/12. st.): Putokaz u tamno porijeklo europske znanosti. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 23–24/1989, str. 229–236.

⁴⁰ „... and ten years of dealing with Hermann's major work has not diminished my respect for, and fascination with, it's author.“ Cit. dj. „Preface“, str. IX.

mišljanja, uzete iz različitih izvora. On je pokušao pomiriti platonizam svojih latinskih i aristotelizam svojih arapskih izvora, bijući također očaran hermetičkim tekstovima. Iskrivljenja u nekim dokazima u *De essentiis* ukazuju na to da su materijali bili krajnje nespojivi. Međutim, *De essentiis* ostaje u bitnome jedno filozofsko djelo. Jer ono pokazuje što se može postići upotrebnom razuma da se iznađu principi na kojima se temelji svemir.⁴¹

V.

Od Hermana kao „začinjavca“ hrvatske filozofije u 12. stoljeću pa do hrvatskog humanizma kao relativno autonomnog odvajetka sveuropskog humanističkog književno-filozofskog pokreta s njegovim začetkom u talijanskom vraćanju starorimskim i starogrčkim izvorima i uzorima pjesništva i filozofije, utvrđene su, mada ne još u potpunosti i istražene, mnoge činjenice, osobe i ustanove koje svjedoče o razvoju i stanju hrvatske filozofije od 12. do 15. stoljeća. Mada ne nalazimo značajnije ime u samom razdoblju tzv. visoke skolastike, ipak treba spomenuti neke činjenice koje nam posreduju uvid u stanje hrvatske filozofije od Hermana u srednjem vijeku do Jurja Dragišića u humanizmu. Tako nije nezanimariva inicijativa Trogirana Augusta Kažotića (†1323), dominikanca, pariškog đaka, koji je kao zagrebački biskup na prijelazu iz 13. u 14. stoljeće osnovao katedralnu školu u Zagrebu, u kojoj se u sklopu *triviuma* učila dijalektika s elementima filozofije. Odsad će posebno poglavlje u povijesti hrvatske filozofije i teologije predstavljati djelovanje „jednog dosad nepoznatog sveučilišta u srednjem vijeku na hrvatskom tlu“, kako konstatira Stjepan Krasić, koji je u opsežnoj monografiji temeljito istražio i dokumentirano prikazao osnivanje i rad *Generalnog učilišta* dominikanskog reda u Zadru 1396, poznatog kao *Universitas Jaderitana*.⁴² Tim više je ono važno za razvoj hrvatske filozofije u tom i kasnijem razdoblju što je – kako veli Krasić, oslanjajući se na povjesničara srednjovjekovnih sveučilišta J. Vergera (*De univer-*

⁴¹ Cit. A *History of Twelfth-Century Western Philosophy*, str. 403–404.

⁴² Stjepan Krasić (OP), *Generalno učilište dominikanskog reda u Zadru ili Universitas Jaderitana 1396–1807*, Zadar, 1996.

sita del medico. Bologna, 1982) – sve, „ili gotovo sve što je učinjeno na polju filozofije, teologije, prava i medicine i drugih znanosti učinjeno u toj ustanovi ili ustanovama vezanima za nju.“⁴³ Bilo kako bilo, to se srednjovjekovno dominikansko učilište u Zadru odsad može i mora smatrati prvim hrvatskim sveučilištem „europskog obilježja i međunarodnog ugleda.“⁴⁴

Nadalje, u 14. stoljeću, uz djelovanje stranaca koje je vezano s filozofijom i teologijom na hrvatskom prostoru, poput Petrarci-na učenika Ivana od Ravene (1343–1408) koji djeluje u Dubrovniku, javlja se veliko ime dominikanskog teologa Ivana Stojkovića (†1443) iz Dubrovnika. U njegovom djelu *Tractatus de Ecclesia*, premda po intenciji i sadržaju teološkoj raspravi, ima elemenata filozofije društva, zajednice i države, kao što ih ima i u, po mnogo čemu srodnom, djelu Marka Antuna de Dominisa *De republica ecclesiastica*.⁴⁵ U nizu hrvatskih humanista, filozofa i teologa, koji su djelovali što u samoj hrvatskoj domovini, što na području tadašnjeg hrvatsko-ugarskog krajevstva, pri čemu treba posebno spomenuti tzv. budimski krug sa središnjim ličnostima kao što su Vitez od Sredne (1400–1472) i Ivan Česmički (1437–1472), što u inozemnim filozofskim razvijenim sredinama, izdiže se velika figura filozofa i teologa Jurja Dragišića (cca. 1450–1520).

Djelovanje markantne figure Jurja Dragišića, teologa, filozofa i borbenog humanista odvija se tijekom druge polovice 15. i dva desetljeća 16. stoljeća. To je vrijeme duboke političke i duhovne krize koja je snažila kako hrvatski etnički prostor tako i katoličku Europu u cjelini. Dragišićeva početna životna sudbina u znaku je pada Bosne 1463, odnosno pada Srebrenice (latinski Argentina) 1462, gdje je rođen (najvjerojatnije 1445). Osmanlijska okupacija prisiljava ga da ode u strani svijet nakon što je u rodnom gradu završio niže i srednje školovanje, uključujući i propedeutički stu-

⁴³ Isto, (Uvod), str. 12.

⁴⁴ Tomo Vereš, *Dominikansko Opće učilište u Zadru (1396–1807)*, Zagreb, 1996, str. 67.

⁴⁵ Vidi o tim elementima komparativno kod jednog i drugog: F. Zenko: *Filozofijsko-politički element u Dominisovu djelu „De republica ecclesiastica“*, u: *Rapski zbornik* (radovi sa znanstvenog skupa o otoku Rabu od 25. do 27. 10. 1984), Zagreb, 1987, str. 371–375.

dij filozofije kod franjevacu u čiji je red i ušao. Generalni vikar franjevačkog reda Marko Fantucci, koji je na proputovanju kroz Zadar predsjedao kapitulom novoosnovanog vikarijata za Bosnu i Dalmaciju u franjevačkom samostanu na Pašmanu 7. rujna 1464. na zamolbu nekih franjevaca, odvodi sa sobom, uz još jednog mladog klerika, đakona Jurja Dragišića na studij teologije u Italiju. Tako je Dragišić stigao u franjevački samostan u Ferari 1. listopada 1464. gdje je studirao pet godina teologiju i 18. ožujka 1469. bio zaređen za svećenika.

Napustivši franjevačku granu opservanata, koja je više naginjala misionarstvu i propovjedništvu i priklonivši se konventualcima kod kojih se moglo više posvećivati znanstvenom radu, Dragišić te iste 1464. godine odlazi u Rim gdje se dvije godine priprema za poziv profesora i gdje dolazi u doticaj s izbjeglicama iz Grčke, koji se okupljaju oko kardinala Bessariona, inače zagovornika i zaštitnika franjevačkog reda. Tu se Dragišiću pružila prilika da se pročuje njegovo ime među učenicima i u crkvenim krugovima utjecajnim ljudima. Bessarion je naime u spisu *In calumniatore Bessarionis* (1469) polemički odgovorio Jurju iz Trapezunta koji je živio u Rimu i s kardinalom ušao u polemiku oko Platonove filozofije. Protivnik je međutim sada oštro uzvratilo, optuživši kardinala čak za desetak hereza koje da Bessarion zastupa u spomenutom polemikom napadu na njega. Mada je u krugu prijatelja i štovatelja kardinala zavladao zaprepaštenje zbog tog napada, samo se Dragišić, koji je pomno pratio polemiku, odvažio javno ustati u obranu Bessariona. Tekst obrane, koji Dragišić spominje u svom objavljenom djelu *De natura coelestium spirituum quos angelos vocamus* (O naravi nebeskih duhova koje nazivamo anđelima) (1499) kao *Defensorium Bessarionis* što ga je, prema samom Dragišiću, Bessarion pregledao u rukopisu i dao tiskati, nije dosad pronađen. U znak zahvalnosti kardinal je Dragišića, kako neki drže, nazvao Benignus, kojim se nadimkom sam Dragišić nazivao i potpisivao. Osim toga, što se drži također vrlo vjerojatnim, Bessarion mu je svojim velikim ugledom i dobrim vezama posredovao imenovanje za profesora teologije u Urbinu.

Tijekom svoje osmogodišnje profesure u Urbinu, gdje je ubrzo stekao naklonost tamošnjega kneza Fridriha (Fredericus) kao i građanstvo njegove kneževine time što ga je ugledna obitelj Felici usvojila i podarila mu svoje ime, kojim se također javno koristio,

Dragišić je, osim teološkog djela *De libertate et immutabilitate Dei*, posvećenog kardinalu Bessarionu, napisao i dva filozofska djela. Jedno je, pod naslovom *De animae regni principie*, pisano u obliku dijaloga u kojem sudjeluju knez Fridrih i njegov brat Oktavian, a koje je autor posvetio kneževom sinu Guidobaldu.⁴⁶ Dajući ovomu savjet da naslijeduje vrline oca kao što je Aleksandar Veliki oponašao oca Filipa Makedonskog, Dragišić vidi sebe kao Aristotela u odgojnoposredničkoj ulozi (ego medius Aristoteles adiungar) između kneza i sina mu Guidobalda.⁴⁷

U djelu *De animae regni principie* Dragišić raspravlja o pitanju da li razum ili volja upravlja dušom, što je bio predmet spora intelektualistički orijentiranih tomista i voluntarizmu sklonih skolista. To pitanje tematizira u svjetlu ne manje važnog, za tadašnje radikalno humanistički nastrojene antropologe čak odlučnog pitanja slobode ljudske volje. Time što djeluje slobodno čovjek se izdiže iznad bića koja djeluju po prirodi te je upravo po slobodi volje sličan Bogu. Koliko je ipak sljedbenik skotističke teze o prvenstvu volje pred intelektom, vidi se i po tome što i kontemplaciju, koja je kao *theoria* prema Aristotelu najviši stupanj blaženstva, Dragišić podvodi pod volju na koju se referira ljubav kao izvor blaženstva. Negira naime „teorijsko“, intelektualističko tumačenje da volja nema nikakvog udjela spram „predmeta blaženstva i kao da samim gledanjem postižemo blaženstvo“.⁴⁸ Su-

⁴⁶ Kritičko izdanje tog dotad neobjavljenog djela priredio je i vlastitom studijom popratio u svojoj na latinskom pisanoj i objavljenoj disertaciji franjevac Zvonimir Cornelius Sojat pod naslovom *De voluntate hominis eiusque praeeminencia et dominatione in anima secundum Georgium Dragišić* (c. 1448–1520), Rim, 1972. (Pontificium Athenaeum Antonianum, Facultas Theologiae – Sectio Moralis, Thesis N. 217) Dalje citiram to Dragišićevo djelo prema Sojatoj filološkoj razdobi na „Proemium“ i 24 poglavlja – capitula – navodeći samo redni broj poglavlja i redak dotičnog poglavlja.

⁴⁷ „Sit itaque ipse (proh Deus optime atque immortalis!) veluti inclytus ille rex Macedonum Philipus; tu Alexander Magnus secedas, ego medius Aristoteles, adiungar.“ Isto, „Proemium“, 58–60.

⁴⁸ „Ratio (8) vero ipsa duo includit: praesupponit enim ut voluntas nil operetur erga beatitudinis obiectum, ac etiam ut ipsa visione consequamur beatitudinem. Quorum primum omnino negamus.“ Isto, c. 24, 78–90.

protno je istina, naime „intelekt vidi ono što uvijek bijaše prisutno” pa je stoga „ono gledanje zbog čina volje”.⁴⁹ Tako Dragišić na kraju oklanja kompromisnu tomističko-intelektualističku tezu za koju na samom početku najavljuje da će je braniti pomirljivi nastrojeni tomistički intelektualist (Oktavian), a koja da je, kako neki kažu, poučava i sam „pomirljiv” skotista i tomista Dragišić, i shvaćanje samog Tome Akvinskog. Dragišićev će tomist naime braniti „onaj dio duha koji razumijeva a koji biva jačim onim (dijelom) koji ljubi i zapovijeda.”⁵⁰ Suprotno tome, zaključna i beskompromisna Dragišićeva voluntaristička teza glasi da je „sama volja gospodar kraljevstva duše”.⁵¹ Tom svojom voluntaristički inspiriranom antropološkom tezom o slobodnoj volji kao vrhovnom gospodaru čovjeka i njegova svijeta Dragišić kao da, nakon Machiavellijeva iskustva, anticipira (i svoje vlastito) iskustvo politike (one crkvene i one svjetovne) koja je od uvijek bila, a sada, u njegovo vrijeme kada prestaje discipliniranje politike kršćanskim moralnim normama, i deklarativno postaje privilegirano mjesto apsolutnog gospodstva volje.

Htjući upotpuniti svoju izobrazbu upoznavanjem pariskih i oxfordskih filozofa i teologa Dragišić putuje 1480. u Pariz i Oxford, o čemu prilično škrto izvješćuje u predgovoru svom posljednjem filozofskom djelu *Artis dialecticæ praecepta* (1520). O tom se Dragišićevu studijskom putovanju i inače vrlo malo zna, osim da se vratio 1482. i premjestio u Firencu kao profesor na franciskanskom učilištu. Prije nastupa na profesorsku dužnost posjetio je Svetu zemlju u kojoj je nabavio relikviju, navodno desne ruke sv. Ivana Krstitelja, namijenjenu gradu republici Firenci čiji je i patron taj veliki svetac. Na proputovanju kroz Dubrovnik tu je relikviju pod tada nejasnim okolnostima pohranio kod jednog dubrovačkog gospodar, nakon čega je nastala velika afera

⁴⁹ „...actus intellectus videt id quod iam praesens erat semper: et illa visio est propter voluntatis actum.” Isto, c. 24, 86–87.

⁵⁰ „assumam mihi illam quam sancti Thomae dicunt opinionem, defensurus eam mentis partem, quae intelligit, potiore esse ea quae amat et imperat.” Isto, c. 1, 24–26.

⁵¹ „...regni animae principem esse ipsam voluntatem.” Isto, c. 24, 92–93.

s rezonancijom čak i u međudržavnim odnosima Dubrovnik-Firenca.⁵²

Kao profesor u Firenci, uživajući veliki ugled i nakonost kneza Lorenza de Medici i dobivši građanstvo preko obitelji de Salviatis čijim se prezimenom također javno predstavljao i potpisivao, postao je članom Plethonove platonске akademije. U njoj je, u krugu Marsilija Ficina i Pica od Mirandole, obnašao važne funkcije, napisao nekoliko djela, među njima i *Dialectica nova* (1488). To djelo, koje je posvetio Lorenzovim sinovima, kardinalu Ivanu koji je postao papa Leon X. i Petru koji je Dragišiću uspješno pomogao da postane provincijal toskanskih franjevaca, ali ne, unatoč pokušajima, da postane i general čitavog reda, napisao je, kako kaže, slijedeći duh franjevačkog filozofa Duns Scota, ali i duh Tome Akvinskoga te „drugih realista”. U vrijeme kada Dragišić piše svoje logičko djelo, shvaćajući logiku kao „ars dialectica”, humanisti su već preveli i učinili poznatim glavni dio Aristotelovih logičkih tekstova. Tako je Dragišić, čisteći logiku od humanističke kontaminacije retorikom, strože razgraničio i sistematičnije izložio logičku problematiku objedinivši takozvanu „staru” logiku, koja je obuhvaćala nauku o kategorijama i sudu, i „novu” logiku u kojoj se razmatrala problematika Aristotelove *Analitike* i *Topike*. To objedinjavanje „stare nove” i „nove” logike, starih i novih logičkih pravila, naglašenije je u drugom izdanju, što se vidi i iz naslova *Artis dialecticæ praecepta vetera et nova* (1520).

Ostala djela, što ih piše kao profesor u Firenci i rektor tamonjnjeg franjevačkog učilišta, nastaju u povodu vanjskih događanja. Tako raspravu *Mirabilia LXXVII* (1489), u kojoj raspravlja o uzroku zla u svijetu, piše na temelju razgovora što ga je o toj temi vodio s dominikancem Nikolom de Mirabilibus pred Lorenzom i Picom od Mirandole. A kada je pak Pico, Ficincov učenik, kojega je Dragišić zbog zalaganja za pomirenje aristotelovaca i platoničara nazvao „comes concordiae”, bio optužen zbog navodnih hereza, koje da sadrži njegovo djelo *Conclusiones philosophicae, cabalisticæ et theologicae* (1486), Lorenzo Medici je obranu Pica na-

⁵² O tome kao i o Dragišićevim vezama s Dubrovnikom, odnosno njegovom boravku u Dubrovniku u tri navrata vidi detaljno u izvrsnoj studiji Zdravka Sundrice „Duro Dragišić i Dubrovnik”, objavljenoj u časopisu *Dubrovnik* 4/1982, str. 11–41.

cae solutiones pro Hieronimo Savonarola, objavljena je u Firenci 1497, dakle još za boravka u Dubrovniku.

Kao i u drugim djelima teološkog karaktera, tako i u obrani Savonarole nalazimo, osim teoloških, i temeljna filozofska pitanja. Dragišić istražuje s teološkog stanovišta mogućnost novih proroka koji bi navješćivali neku novu poruku, u znaku koje bi onda započelo neko novo doba, i to nakon zaključenja objave s Kristom i osobama neposredno povezanim s Isusom. Budući da je branio mogućnost novih proroka, Dragišić je, utvrdivši kriterije za prepoznavanje autentičnog proroštva, ustvrdio da se Savonarola, prema utvrđenim kriterijima, može i mora smatrati autentičnim Božjim prorokom. No, u svezi s prorokovanjem Dragišić raspravlja ne samo o svim mogućim pojavama praznovjernog proricanja budućnosti nego i o temeljnom filozofskom (pret)pitaju: je li moguće znanje o budućim događajima i, ako jest, kakve su ontologijske, a onda i antropologijske implikacije znanja o budućim događajima. Ako je to znanje moguće zato što su događaji u neku ruku predodređeni, što je onda sa slobodom ljudske volje? Kao kršćanski teolog, Dragišić zastupa mišljenje da Božje sveznanje koje uključuje i znanje o budućim zbivanjima, koje znanje Bog može priopćavati izabranim pojedincima, ne negira čovjekovu slobodnu volju.⁵³

Drugo Dragišićevo djelo, pod naslovom *De natura coelestium spirituum quos angelos vocamus* (O naravi nebeskih duhova što ih nazivamo anđelima, 1499), važno je kao izvor (auto)biografskih podataka i kao dokument o nekim autorovim temeljnim teologijsko-filozofijskim shvaćanjima. Tako saznajemo od samog Dragišića da je to djelo, posvećeno dubrovačkom Senatu koji je sponzorirao njegovo objavljivanje, nastalo na temelju javnih rasprava učenih Dubrovčana. U pozadini ove specifično katoličkoteološke problematike krije se klasična fundamentalnofilozofijska problematika. Rasprava o naravi anđela Dragišiću je povod da raspravlja o eminentnoj metafizičkoj problematici odvojenih supstancija.

⁵³Vidi detaljnije kod Erne Banić-Pajnić: Dragišićev spis za Savonarolu („Propheticae solutiones“), *Prilozi* 27–28/1988, str. 5–15, te od iste autorice uvodnu studiju uz Dragišićev tekst što ga donosimo u hrvatskom prijevodu u ovoj knjizi.

mijenio Dragišiću s obrazloženjem da „ne poznaje niti vjeruje da postoji učeniji i pošteniji čovjek“ od njega.

Nakon što je imenovanjem za rektora franjevačkog učilišta u Firenci postigao vrhunac svoje znanstvene karijere, Dragišić je, kao žrtva pozadinskih interesnih sukoba svjetovnih firentinskih vlastodržaca koji su htjeli učenog šticenika progurati za vrhovnog franjevačkog poglavara, što je spriječio tadašnji general franjevačkog reda, odlukom crkvenog suda 1494. lišen svih dužnosti u svom redu. Prihvativši poziv od učilišta u Pisi, nedugo nakon što je počeo predavati, u Toscani je izbila pobuna protiv vladarske kuće Medici. Uz svrgnutu vladarsku obitelj i njihove brojne pristaje i Dragišić je uhapšen te nakon desetak dana provedenih u zatvoru protjeran iz svoje provincije.

U traženju novog obitavališta Dragišić se, kako kaže, „natjeran bijesom neprijatelja, a i privučen ljubavlju prema svojima“, vraća u Bosnu i svoj rodni grad Srebrenicu. Otkrivši da se vratio „u nepoznatu domovinu“, da je „tuđ braći svojoj i stranac sinovima vlastite majke“, našao je svoje novo boravište u Dubrovniku, kako to opisuju u djelu o naravi anđela, što je nastalo kao plod filozofsko-teoloških rasprava što ih je vodio s dubrovačkim učenicima. U Dubrovniku, osim što se proslavio sjajnim propovijedima, Dragišić je razvio intelektualnu djelatnost u prilično velikom krugu znalaca filozofije i teologije.

Kako se u to vrijeme religiozno-crkvena i svjetovnopolitička borba, izazvana „slučajem“ Savonarole, na čiju se stranu Dragišić priklonio već za svojeg službovanja u Firenci, zaoštrila sukobom firentinskog dominikanca i pape Aleksandra VI, nije Dragišić ni u Dubrovniku ostao po strani, ne samo iz osobnih pobuda nego i poticaja izvana.

Odjek Savonarolinih propovijedi o dubokoj crkvenoj, religioznoj i uopće društvenoj krizi i njegova zagovaranja nužne, velike i radikalne reforme bio je ogroman, ne samo u Firenci nego u čitavoj katoličkoj Europi. Koliki je taj odjek bio u dubrovačkoj crkvenoj i intelektualnoj filozofskoj i teološkoj javnosti, svjedoči sam Dragišić. Štoviše, on izričito kaže da se prihvatio pisanja obrane Savonarole zato što se u Dubrovniku svakodnevno vode razgovori o „Božjem čovjeku“ i što u Dubrovniku, za razliku od Firence, Savonarola nema protivnika, nego samo „učenike i štovatelje“. Dragišićeva obrana Savonarole, pod naslovom *Propheti-*

Isto je tako rasprava o naravi anđela kao duhovnih supstancija prilika i povod Dragišiću za temeljna pitanja filozofije spoznaje, njegine osjetilne i/ili duhovne naravi, o čemu se u franjevačkoj i dominikanskoj filozofskoj tradiciji različito mislilo. Nastojeći zauzeti neko posredničko stanište između tomizma i skotizma Dragišić zastupa tezu o „materiji” kao jedinstvenoj „mogućnosti” i individualacijskom principu za sve specifične supstancije.⁵⁴

Vrativši se natrag u Italiju Dragišić nije napisao ništa više što bi bilo značajnije za filozofiju, osim što je proširio i privedio već gore spomenuto drugo izdanje djela o logici. On je međutim dosta angažiran u svom franjevačkom redu i crkvi općenito: sudjeluje u izradi novih konstitucija svoga reda; papa Julije II. imenuje ga najprije biskupom Caglija u kneževini Urbino, gdje je započeo svoju profesorsku karijeru, a zatim i naslovnim nadbiskupom Nazareta sa sjedištem u Barletti; sudjeluje na zasjedanjima petog lateranskog koncila te u kratkom spisu *Correctio erroris qui ex equinoctio vernali in Calendario procedere solet* predlaže papi Leonu X. da se reformira kalendar, što je i prihvaćeno.

Ono što treba još spomenuti jest Dragišićeva obrana njemačkog grecista i judaista Ivana Reuchlina, koji je branio vrijednost starih židovskih religioznih knjiga pod skupnim nazivom *Talmud* i njihovu korisnost za kršćansku vjeru. Taj je stav kao „zabluda” izazvao one koji su zagovarali da se, izuzev *Starog zavjeta*, sva židovska religiozna književnost treba uništiti jer da je ona glavna zapreka da se Židovi ne obrate i ne pokrstite. Kao ugledni teolog i znanstvenik Dragišić je imenovan članom komisije koju je sastavio papa Leon X, a koja je trebala presuditi u tom sporu oko židovskih knjiga, koji je polarizirao crkvene i svjetovne krugove i izvan Njemačke.

U svojoj obrani, objavljenoj pod naslovom *Defensio praestantissimi viri Ioannis Reuchlin* (1517), koju je posvetio kralju Maximilijanu I, Dragišić se stavio na stranu Reuchlina. Prvo time što je branio židovske religiozne knjige od sumnje da su heretičke. Drugo time što je držao da ih treba štiti i u slučaju da sadržava-

⁵⁴V. studiju Stjepana Zimmermanna, Juraj Dragišić (Georgius Benignus de Salviatis) kao filozof humanizma. *Rad JAZU* 227/1923.

vaju herezu. I treće time što je ustvrdio da su korisne i nužne za kršćansku egzegezu.⁵⁵ Jesu li Dragišićevi motivi u obrani Reuchlina išli iznad navedenog, tj. je li bio posrijedi i općenitiji motiv, u smislu obrane općenitog načela slobode znanstvenog istraživanja, ili u smislu neke vrsti ekumenskog zalaganja oko općeg suglasja religija, to su pitanja koja su za istraživače osobe i djela Jurja Dragišića otvorena.⁵⁶

Iz svega što je rečeno može se zaključiti da je Juraj Dragišić po osebnosti svoje osobe i svog djela zaslužio da bude uvršten u ovu knjigu kao jedan od reprezentativnih predstavnika starije, a onda i uopće hrvatske filozofije. Svojom boravkom u Dubrovniku on je već kao afirmirani teolog i filozof širokog interesa mnogo pridonio životi intelektualnog života u Dubrovačkoj Republici. Njegova obrana Savonarole pod naslovom *Propheticae solutiones* (Proročka rješenja), koja objavljivanjem u ovoj knjizi po prvi puta postaje pristupačna u hrvatskom prijevodu široj hrvatskoj intelektualnoj javnosti, prvorazredni je dokument o njegovom shvaćanju svagda živog zanimanja za proroštva, naročito u vremenima epohalnih kriza. Da je njegovo vrijeme, vrijeme humanizma i renesanse, što ga mnogi drže vremenom prijelaza iz srednjeg vijeka, koji je sav u znaku kršćanske vjere u onostrani svijet, i novoga vijeka, koji započinje revolucionarnim antropocentričkim afirmiranjem čovjeka i njegove slobode kao gospodara ovostranog svijeta, dakle da je to i takvo Dragišićevo vrijeme i vrijeme duboke krize, svjedoče nam možda najbolje njegove obrane kardinala Bessariona, Pica della Mirandola, Savonarole i Reuchlina. Založivi se za progornjene koji su otvarali nove duhovne horizonte Dragišić se svrstao u red onih hrvatskih filozofa koji su poput Hermana Dalmatina, Franje Petrića i Rudera Boskovića, svojim djelom identificirali temeljne dileme svojega vremena, a time i razvoja hrvatske filozofije.

⁵⁵Vidi pobliže o tome u knjizi Elisabeth von Erdmann-Pandžić/Basilus Pandžić, *Juraj Dragišić und Johannes Reuchlin – Eine Untersuchung zum Kampf für die jüdischen Bücher mit einem Nachdruck der „Defensio praestantissimi viri Ioannis Reuchlin” (1517) von Georgius Benignus (Juraj Dragišić)*, Bamberg, 1989.

⁵⁶Isto, str. 134.

VI.

Po opsegu svog djela, raznorodnosti filozofske problematike, tipične za renesansno vrijeme, a naročito zbog značenja njegova animiranja dubrovačkog filozofskog i uopće intelektualnog života, izdiže se nad nizom tadašnjih hrvatskih filozofa, posebno njegovim suvremenicima u Dubrovniku, dubrovački filozof, teolog, političar i historičar Nikola Gučetić (1549–1610). On je jedan od najboljih i najuvjerljivijih pokazatelja i izraza intelektualne razvijenosti Dubrovnika druge polovine 16. stoljeća. Prema dosadašnjem istraživanju njegove osobe i njegova djela on je svu svoju naobrazbu stekao u rodnom gradu-državi te se kao filozof i teolog sam izgrađivao uz pomoć svoje bogate biblioteke u ljetnikovcu Trstenom. U njemu su se okupljali književnici i učenici Dubrovčani te su njihovi razgovori i rasprave povod i sadržajna podloga mnogim Gučetićevim djelima, posebno filozofskim dijalozima koji su bili i lektira na susjednim talijanskim sveučilištima. Kao i u mnogih renesansnih filozofa, oblik dijaloga bio je i u Gučetića znak privrženosti platonizmu. Istaknuvši se svojim teološkim radovima, u kojima je podržavao borbu protiv Lutherove reformacije, papa Klement VIII. dodijelio mu je počasni doktorat iz filozofije i magisterij iz teologije. Kako je stekao veliko političko iskustvo obavljajući visoke političke dužnosti u Dubrovačkoj Republici – sedam puta je bio knez – Gučetić se posebno istaknuo djelima iz političke filozofije.

Njegova su djela raznorodnog sadržaja te po tome svjedoče o Gučetiću kao tipičnom univerzalistički nastrojenom renesansnom čovjeku. U svojem komentaru o Aristotelovu djelu o meteorologiji, koji je pod naslovom *Sopra la metheore di Aristotele* objavljen u Veneciji dva puta (1584. i 1585), autor vodi razgovor s učenicima Dubrovčaninom i filozofom Mihovilom Monaldijem (†1592) o prirodnoj filozofiji, ne udaljujući se pritom ni u čemu od Aristotela. Pokazujući svoju erudiciju pozivanjem na niz poznatih Aristotelovih komentatora (Olimpiodor, Aleksandar iz Afrodisije, Albert Veliki, Averroes i drugi manje slavni), Gučetić sa svojim sugovornikom zastupa klasični aristotelovski nauk o geocentričkoj ku-glastoj strukturi svemira s gornjim nebeskim i donjim sublunarnim svijetom s četiri elementa te planetnim sustavom, u kojem je, osim Mjeseca, smješteno i Sunce, koje je izvor sve topline i

svjetlosti. Sve gibanje gornjeg i donjeg svijeta začeto je Prvim pokretajem, s time da gornji svijet utječe djelomično na zbivanja u nižem svijetu. Kao što nema tragova drugačijih općih shvaćanja, tako se u dijalogu slijede Aristotelova tumačenja i konkretnih prirodni pojava kao što su meteori, strujanje zraka, vjetrovi i sve drugo o čemu je riječ u Aristotelovu djelu što ga Gučetić komentira.⁵⁷

Jedna od tema kojom se Gučetić intenzivno bavio jest i filozofija politike.⁵⁸ Osim njegova osobnog praktičnog političkog angažmana u Dubrovačkoj Republici, na razmišljanje o filozofsko-političkim pitanjima nukala su ga krizna stanja u europskim državnim zajednicama, od monarhija do republika, u kojima se, osim vojnih osvajanja vlasti i teritorija, rasplamsala borba novih filozofsko-političkih doktrina, izazvanih, između ostaloga, i Lutherovom reformacijom. Taj radikalnoreformacijski pokret katoličkog redovnika augustinijanca do temelja je uzdrmao katoličku eklezijologiju, nauk o crkvi, ali i univerzalističke svjetovno-monarhističke političko-filozofske doktrine.

Mada u relativnoj zavjetrini i dobro uhodanoj i kontroliranoj konzervativnoj vlasti, nije ni Republika Dubrovnik bila pošteđena vihora novih i radikalnih političkih ideja što nadiru iz tadašnje katoličke Europe. Prisjetimo se samo radikalne kritike, pa čak i pokušaja svrgavanja, sustava vladavine u Dubrovniku kao aristokratsko-oligarhijske i „uzurpatorske“, o čemu svjedoče prevratničke namjere književnika Marina Držića 1560-tih godina. O sveopćem nemiru i buntovništvu svjedoče, nešto kasnije, brojni simpatizeri Savonarolinih radikalno reformističkih ideja i nakana „rješenja“ sveopće moralne i političke krize onoga vremena, o kojima svjedoči, kako smo vidjeli, Juraj Dragišić koji kaže da su ga, za vrijeme njegova duljeg boravka u Dubrovniku izravno inspirirali u pisanju djela *Proročka rješenja*, te sjajne teološko-filozofske obrane Savonarole.

⁵⁷ Vidi o tom Gučetićevu djelu u kontekstu prirodnoznanstvene misli u tadašnjem Dubrovniku kod Z. Dadića, *Povijest egzaktnih znanosti u Hrvata (I)*, Zagreb, 1982, str. 87–93.

⁵⁸ Vidi o tome članke Marinka Šiška: Raskoraci i dosezi Gučetićeve političke filozofije, *Prilozi* 35–36/1992, str. 93–100, i: Pojam zakona u političkoj filozofiji Nikole Gučetića, *Prilozi* 39–40/1994, str. 61–72.

U tom i takvom duhovnom i političkom ozračju i kontekstu nastaju Gučetićeve filozofsko-politička djela kao što su ona, sva pisana na talijanskom, o obitelji – *Governo della famiglia* (1589), o državi – *Dello Stato delle Repubbliche* (1591), o časti – *Apologia dell'honor civile*, te upute o vladanju državom, pod naslovom *Avertimenti civili per il governo degli stati*. Dva posljednja djela objavljena su u knjizi o državi. O temeljnim pitanjima filozofije političke zajednice Gučetić raspravlja u djelu o državi, koje je pisano u obliku dijaloga. U osam razgovora s Dinkom Ranjinom, pjesnikom, ali i učenim Dubrovčaninom koji je svoju naobrazbu upotpunio i u Italiji i koji je, kao i Gučetić, obnašao visoke dužnosti u Dubrovačkoj Republici – član Vijeća umoljenih i knez u sedam navrata – Gučetić raspravlja tijekom osam dana o osam knjiga Aristotelove *Politike*, ali mjestimice i o Platonovim filozofsko-političkim shvaćanjima.

Mada po općem stavu platonistički nastrojen, Gučetić u bitnome slijedi Aristotelova shvaćanja o državi. Tako na primjer zastupa mišljenje da je država, polis, kao vrhovna i samodostatna zajednica, ujedinjenje i ispunjenje pojedinačnih svrha prvotnih prirodnih zajednica kao što su obiteljske i seoske zajednice, da se državna zajednica sastoji od građana koji se diferenciraju prema poslovima koje u državi obavljaju, da se takvom, u sebi građan-skodificiranom državnom zajednicom, najbolje upravlja zakonima, da ti zakoni moraju biti takvi da onemogućuju prevagu ekstremna, npr. da ne bude previše siromašnih, a nekolicina prebogatih, jer da samo srednji sloj osigurava stabilnost državne zajednice. To su ujedno i razlozi zašto Gučetić stavlja naglasak na problem zakona kao na bitno pitanje života i funkcioniranja političke zajednice i države, pokušavajući sjediniti kroz temu zakonitosti u modernom smislu sva tri tematska kompleksa aristotelovske praktične filozofije, naime etiku, politiku i ekonomiju.

Za Gučetićeve temeljno-filozofske poglede važni su njegovi kritički komentari *Commentaria in sermonem Averrois de substantia orbis et in Propositiones de causis* (Rim, 1580). Radi se za pravo o tri Gučetićeve komentara. Osim komentara tekstova arapskog filozofa Averroesa, što se vidi iz naslova, Gučetić u drugom komentaru pod naslovom *Commentaria in propositiones auctoris de causis* komentira raspravu o uzrocima koja je u srednjem vijeku pod naslovom *Liber de causis* bila pripisivana Aris-

totelu.⁵⁹ Toma Akvinski je otkrio da se radi o ekscerptu iz Proklova djela o elementima teologije (*Elementatio theologica*), što ga je napravio dosad neidentificirani, najvjerojatnije neki arapski autor zajedno sa svojim komentarem koji predstavlja drugi dio *Liber de causis*. Stoga Gučetić naziva sastavljača te knjige samo "autor" (author). Treći komentar pod naslovom *Quaestio de Immortalitate intellectus possibilis contra Alexandrum Aphrodisaenum*, što ničim nije nagoviješten u gore citiranom skupnom latinskom naslovu za sva tri komentara, odnosi se na spor oko besmrtnosti/smrtnosti intelekta, a vezan je uz shvaćanja Aleksandra iz Afrodisije.⁶⁰

Taj je Aristotelov tumačitelj s kraja II. stoljeća zbog svojih jasnih komentara nejasnih mjesta u Aristotela prozvan "drugim Aristotelom". Aleksandrova komentatorska djela *De intellectu* (izdano na latinskom 1516) i *De anima* (izdano na latinskom 1534) važna su za razvoj padovanskog, averoiistički inspiriranog aristotelizma. Nipošto nije nerazumljivo da se i kršćanskoteološki nastrojeni Gučetić, koji je, mada nije po nekima nikada napuštao Dubrovnik, bio dobro upućen u filozofske rasprave oko "pravog" Aristotela, prihvatilo pisanja komentara raznih tumačelja Aristotela. U prvom redu dakako onih "averoiističkih" i "aleksandrističkih", koja su sa stanovišta kršćanske doktrine bila sumnjiva. Središnja su pitanja pritom besmrtnost individualne ljudske duše, odnosno vrsni ili individualni karakter intelekta, što su kao problem postavili spomenuti tumačitelji Aristotela s tezom da je ljudski intelekt jedinstven na razini ljudskog roda, ali ne i na razini pojedinaca.

Od spomenuta tri u ovoj knjizi donosimo u hrvatskom prijevodu drugi Gučetićev komentar o *Knjizi o uzrocima*. Osim što je po opsegu prikladan da se donese u cjelini, on je karakterističan i važan po tome što on Gučetiću služi kao povod da iznese svoje fundamentalno-filozofske poglede. Mada se formalno radi o uzro-

⁵⁹ Taj Gučetićev komentar *Liber de causis* prikazuje i analizira Erna Banić-Pajnić u svom članku "O uzroku i uzrocima (Gučetićev komentar Knjige o uzrocima)", *Priilozi* 31–32/1990, str. 119–146.

⁶⁰ Prikaz i analizu Gučetićeve komentara Aleksandra iz Afrodisije vidi u Josipa Talange: Gučetićeve kritika Aleksandra iz Afrodisije, *Priilozi* 35–36/1992, str. 75–92.

čnosti i uzrocima, *Knjiga o uzrocima* sadrži propozicije općeontološkog i specijalnoontološkog sadržaja pa se iz Gučetićeve komentara jasno razabiru njegove vlastite fundamentalnofilozofijske teze. Vrhovni, ili prvi uzrok jest Bog koji je onto-teološki određen kao bitak (esse), život (vita) i inteligencija (intelligentia), dok je njegovo specifično uzročno djelovanje određeno kao stvaranje (creatio). Prema rodu i vrsti bića to se Božje stvarateljsko uzročno djelovanje dalje specificira na proistjecanje (emanatio), su-djelovanje (participatio) i gibanje (motus), s time da prvi uzrok podjeljuje su-pokretanje prve nebeske sfere vrhovnoj inteligenciji, a onda, preko nje, i nižim, drugotnim uzrocima koji u relativnoj samostalnosti uzrokovanja neposredno oblikuju nastajanje i nestajanje nižih bića. Tu kršćanskoteološki moduliranu neoplatonsku kozmogoniju Gučetić kombinira s Aristotelovom kozmologijom, prožimajući je dosljedno novoplatonističkom metafizičko-idealističkom te kršćansko-spiritualističkom hijerarhijom bića: inteligencija-duša-tijelo.

Gučetićevo djelo o uzrocima po obliku je komentatorsko. Taj je oblik, rekao bih, na neki način konspunstanacijalan humanističkom i renesansnom filozofskom duhu, jer se humanistički i renesansni filozofi vraćaju starim izvorima mudrosti, koje žele dohvatiti u njihovoj izvornoj čistoći, vjerujući da je u njima sadržana praobjava Božje mudrosti, dobrote i ljepote. Stoga bismo mogli reći da je Gučetićevo komentatorsko djelo o *Knjizi o uzrocima* reprezentativno za cjelinu hrvatske humanističke i renesansne pretežito komentatorske filozofske literature. Isti naime komentatorski impetus – doprijeti do „čistog” Aristotela, do „čistog” Platona, i dalje i dublje, do čistog Hermesa, i otkriti u dubini tih tekstova suglasje u bitnome što se tiče „posljednih stvari”, tj. Boga, Svijeta i Čovjeka – nalazimo u komentatorskim djelima jednog Antuna Mede (*In librum duodecimum Metaphysicæ Aristotelis expositio*) i *In librum septimum Metaphysicæ Aristotelis expositio*), Matije Frkića (*Vestigationses peripateticæ*), Frane Petrića (*Discussiones peripateticæ*), Jurja Dubrovcānina (*Peripateticæ disputaciones*), sve do Petrićeva rođaka i zaštitnika Matije Vlačića Ilirika koji, kao protestantski teolog, traži sam, ili uz pomoć za njega vjerodostojnih „svjedoka istine”, izvornu biblijsku i evanđeosku poruku.

Prema svemu rečenom, Gučetićevo komentatorsko djelo što ga ovdje donosimo reprezentativno je ne samo za hrvatsku nego

i za renesansnu filozofiju u cjelini utoliko što je i za nju karakteristična težnja harmoniziranju mnogostoljnih teoloških, filozofijskih i znanstvenih prastarih tradicija. Naravno da se renesansnim pozivanjem na nanovo otkrivenu istočnjačku hermesovsku, zoroastrovsku i uopće staroastrološki tradiciju prastare „pobornice filozofije”, kako će govoriti Frane Petrić, ugrožava srednjovjekovni, točnije, visokoskolastički grekocentristički i latinocentristički kanon izvora mudrosti. Time dolazimo, nakon Hermana, Dragišića i Gučetića, do četvrte velike figure starije hrvatske filozofije, naime do samog, netom spomenutog Petrića (premda je vremenom nešto raniji od Gučetića, razmatramo ga ovdje nakon njega, radi logički-sustavnoga slijeda razmatranja), koji je više i naglašenije slamao grekocentrizam u filozofiji nego itko od hrvatskih, pa i europskih renesansnih filozofa hermetičkog nagnuća. Petrić je za to platio visoku cijenu: glavno djelo stavljeno mu je na indeks zabranjenih knjiga.

VII.

U Petrićevoj osobi i djelu, više no u bilo kojeg drugog hrvatskog renesansnog filozofa, nalazimo gotovo „idealtipski” i zgusnuto svo ono misaono, literarno pa i religiozno-teološko iskustvo što se kao epohalno specifično začelo s talijanskim, petrarkističkim, ali do svoje punine razvilo sa sveeuropskim humanističko-renesansnim duhovnim pokretom. To je razlog da se, osim možda o Boškoviću, najviše do sada pisalo o tom Crešaninu, radikalnom renesansnom kritičaru Aristotela i aristotelizmu,⁶¹ rođenom 1529, kada se već Lutherov protestantizam ne samo učvrstio nego i toliko raširio da je antivenecijanski nastrojena Petrićeva obitelj na otoku Cresu mogla biti optužena da simpatizira s tim duhovno-prevratničkim pokretom.⁶²

⁶¹ Usp. F. Zenko, *Aristotelizam od Petrića do Boškovića*, Zagreb, 1983, i to poglavlje „Frane Petrić: Radikalni renesansni protivnik aristotelizma”, str. 19–33.

⁶² Vidi detaljnije o Petrićevoj životnom putu u uvodnoj studiji Mihaela Girardi-Karšulin uz Petrićeve tekstove u ovoj knjizi.

Za vrijeme studija Petrić je doživio neku vrst filozofskog „obraćenja”. On je, nakon predavanja aristotelovaca, slušao predavanje nekog franjevca o filozofiji u Platonovu duhu, osjetio odmah da je to filozofija koja odgovara prirodi njegove duše. Taj ga je fratar uputio u čitanje Ficnova djela *Theologia platonica*, koje je predstavljalo evanđelje renesansnih platoničara. Tako u platoničkom duhu započnje i Petrićev mladenački književni i filozofski rad ranih 1550-tih godina.

U krugu književnih teoretičara strastveno raspravlja o naravi pjesništva kojemu nije princip Aristotelov naturalistički mimesis, nego božanski zanos pjesničkog duha. Uz te književno-filozofjske rasprave Petrić piše i traktat o problemu časti (*Dialogo dell'onore, Il Barignano*) koji je bio tada aktualan zbog čestih sukoba studenata na padovanskom sveučilištu. Ti su se sukobi običavali rješavati dvobojima protiv čega je bila Crkva. U sukobu dvaju shvaćanja časti, jednog koji je čast vezivao uz nepomištiv prirodni status, što sociološki znači uz aristokratski i plemićki stalež, i drugog kršćanskog, prema kojem je ponizan grešnik vrijedniji od ohola pravdnika, Petrić se, falsificirajući i napadajući Aristotela, odlučuje za srednje, u biti Aristotelovo rješenje, tj. da vanjski socijalni moment časti zbog pripadanja određenom staležu treba opravdati subjektivnim momentom osobne vrline koja treba biti nagrađena priznanjem.

Petrićevo rano djelo *La città felice* (O sretnom gradu) (1553), koje je objavljeno kada su autoru bile dvadeset dvije godine, tek u novije vrijeme privlači pažnju.⁶³ U posvetnom pismu (Vigeriu i Girolamu dalla Rovere) Petrić naznačuje kakav je zapravo sadržaj i karakter tog njegova djela kada kaže: „Ovih sam dana sažeo Aristotelova državna uređenja i ustave, za koje on smatra da ih mora imati jedan grad da bi bio sretnan. Izložio sam ih u jezgrovitom, organskom redu i na povezan način, tako da se lako može

⁶³ Hrvatsko izdanje pod naslovom *Sretnan grad*, u prijevodu s talijanskoga Vladimira Premeca koji je napisao i popravnu studiju „Utopija – zbilja – politika” (45–63) te uz „Uvodnu napomenu” Vladimira Fih-povića (str. 7–15), objavila je „Sveučilišna naklada Liber” (u seriji „Biblioteka politička misao”) Zagreb, 1975. – O ranijoj slaboj ili nikakvoj recepciji toga Petrićeva ranog djela vidi u članku K.-H. Gerschmanna: *Frane Petrić, La città felice – jedna utopija između Thomasa Morusa i Campanelle, Prilozi* 9–10/1979, str. 43–56.

uvidjeti neophodnost uređenja koja sam točno iznosio, ipak ostavljajući, ponekad, slobodno polje na kojem je mogao djelovati moj duh da bi pokazao vlastite snage.”⁶⁴ U to „slobodno polje” Petrić je unio Platonovu antropološku shemu duša-tijelo s pripadnom platonističkom etikom kontaminiranu kršćanskim poimanjem vrline i konačne ljudske sreće. Komentatori razmatraju Petrićevu raspravu o sretnom gradu u kontekstu rasprava o savršenoj državi i društvu bez konflikta, što su započete Morusovom *Utopijom* s početka stoljeća.

No, Petrićeva raspravica nije nikakva politička utopija, nego je više niz iz Aristotelove *Politike*, platonističkokršćanske etike i još tada načelno neupitnog, mada seljačkim bunama osporavanog, europskog feudalnog poretka, posebno venecijanske republikanske oligarhijske prakse s jedne i monarhističkog režima Ferrare s druge strane, izvucenih praktičnih savjeta kako da se uredi politički, ekonomski i kulturni život gradske i državne zajednice. Već i zbog njegova skromnog opsega ne treba u tom Petrićevom mladenačkom djelu tražiti neku zaokruženu kritičku sintezu filozofsko-političkog raspravljanja u njegovo vrijeme.

Kao treće Petrićevo rano djelo neka bude spomenut dijaloški traktat *Della historia dieci dialoghi* (Deset dijaloga o povijesti) (1560).⁶⁵ Nakon dvostoljetne humanističke historiografije od Petrarce, Boccaccia, Leonarda Brunnija, tog pisca opširne povijesti Firenze, preko kritičkog tekstologa Lorenza Valle do Francesca Guicciardinija koji nadilazeći historiografije pojedinih gradova državnica konstruiru povijest čitave Italije, te napokon historio-grafskih djela Machiavellija, slijede teoretske rasprave o povijesti i historiografiji u niz kojih ubrajamo i Petrićevu dijalošku raspravu o povijesti. Na postavljeno pitanje što je povijest i je li ona „božje djelo” ili „čovjekovo djelo” slijedi odgovor posve u duhu humanističkog i renesansnog zaokreta prema antropocentrizmu.

⁶⁴ *Sretnan grad*, str. 19.

⁶⁵ Hrvatsko dvojezično izdanje pod naslovom *Deset dijaloga o povijesti*, s prijevodom na hrvatski Křešimira Čvrlička (predaktor prijevoda Jerka Belan), s mojim predgovorom „Frane Petrić” (str. 7–27), objavljeno je u seriji „Iskra kroz stoljeća”, Pula-Rijeka, 1980. – Uz to vidi: F. Zenko, *Aristotelizam od Petrića do Boškovića*, Zagreb, 1983, i to poglavlje „Renesansni tematsko-problemski kontekst Petrićeva traktata *Deset dijaloga o povijesti*”, str. 35–45.

Povijesna je spoznaja prema Petriću omogućena konstantama koje karakteriziraju ljudsko biće. Među njih Petrić ubraja nagon za održanjem uz koji se vezuje zadovoljavanje osnovnih životnih potreba, što sve zajedno Petrić podvodi pod „il desiderio di essere”. Potrebu za kultiviranjem senzitivno-afektivne sfere uključujući tu i etičku dimenziju karakterističnu samo za čovjeka Petrić naziva „bene essere”. Trećom konstantom Petrić drži potrebu za kultiviranjem metafizičkog poriva, koja se zadovoljava u duhu platonizma intelektualnog i duhovnom kontemplacijom najviše ideje Boga, čime se participira u božanskom životu, što se sve podvodi pod težnju „sempre essere”. U cjelini uzevši možemo reći da se Petrićeva rasprava o povijesti javlja početkom druge polovice talijanskog renesansnog šesnaestog stoljeća u kontekstu prvih pokušaja izgradnje sveopće teorije povijesti i historiografije – u podnaslovu Petrić najavljuje da će raspravljati „o svemu u svezi s poviješću, pisanjem i proučavanjem povijesti” – što predstavlja pripremni stupanj modernih filozofija povijesti i historiografije što se javljaju s Vicom i Voltaireom.

Četvrto, također dijaloško, rano Petrićevo djelo pod naslovom *Della rhetorica dieci dialoghi* (Deset dijaloga o retorici) (1562) može se smatrati određenom kritikom klasične retorike.⁶⁶ Nakon što je razgraničio retoričko (ars oratoria), pjesničko (ars poetica) i historijsko umijeće (ars historica), Petrić podvrgava kritici retoriku u rječinu dvostrukom smislu i značenju: kao govorničku umjetnost i kao znanstvenu disciplinu. Kritički se osvrće na imperijalni položaj retorike što ga je ona zauzela u duhovnoj kulturi sve tamo od grčkih sofista, rimskih govornika i prozaista preko srednjovjekovnih kompilatora i pisaca retoričkih udžbenika do humanističko-renesansnih vremena što počinju s Petrarcom koji se okrenuo antičkom svijetu u kojem pjesnička riječ proizlazi iz bujnosti ljudskog života.

Uzimajući u obzir dijalošku formu, gotovo isključivo kritičke rekonstrukcije geneze i razvoja retorike i njezinih rodova, kritiku

⁶⁶ Usp. F. Zenko, Petrićeva kritika klasične retorike, *Prilozi* 15–16/1982, str. 25–39. – Hrvatsko dvojezično izdanje Petrićeva djela o retorici pod naslovom *Deset dijaloga o retorici*, s hrvatskim prijevodom Mate Marasa, mojim predgovorom i u dodatku s esejem Ernesta Grassija „Pripada li Frane Petrić specifičnoj humanističkoj tradiciji?“, objavljeno je također u seriji „Istra kroz stoljeća“, Pula-Rijeka, 1983.

torija retorike uključujući i kritiku Aristotelove retorike kao „naj-savršenije” te nesustavno izlaganje, Petrićeva rasprava o retorici ne može se smatrati nikakvim udžbenikom prema kojem bi se učila umjetnost govorničtva. Ona nije niti znanstvena teorija govorničke umjetnosti. Ona je, što se vidi iz dijela naslova gdje se kaže da će autor iznijeti mišljenje „oprečno mišljenju što su ga o njemu imali stari pisci”, zapravo kritika retorike koja je velikom tradicijom uzdizana kao „božansko umijeće”, a nije, prema Petriću, utemeljena ni kao istinsko umijeće, ni kao znanost, ni kao filozofija govorničkog umijeća. Unatoč živom i zanimljivom dijalogu o retorici te najavljenom „načelu svoje retorike” kojim bi se trebala utemeljiti i „nova retorika” ne nalazimo, osim kritike stare, neke obrise te nove retorike. Stoga ostaje valjan i danas Croceov sud o tom Petrićevu djelu: „Petrić zna pokrenuti sumnju, uočiti nekoherentnosti, pobijati doktrine, ali ne zna graditi.”

Prihvaćanjem poziva kneza Alfonsa II. d'Este da bude profesor filozofije u Ferrari završava se Petrićevo lutačko traženje definitivnog poziva, ali i bavljenja eminentnim humanističkim temama kao što su pjesništvo, filologija, historiografija, retorika, logika i moralna filozofija. Petrić se odsad kao profesor, u relativnom životnom smirenju i mogućnosti bavljenja temeljnim istraživanjima, posvećuje velikim metafizičkim pitanjima. Pritom se najprije radikalnom kritikom razračunava s Aristotelom i aristotelizmom u cjelini, a zatim izgrađuju svoju filozofiju u duhu platonizma. Tako je nastalo njegovo veliko djelo *Discussiones peripateticae* (Peripatetičke rasprave) u četiri sveska koje je u dijelovima objavljivano u rasponu od 1571. do 1581.

Beskrajnim tekstualnim analizama i filološkim ekspertizama kojima pribavlja djelu strogo znanstveni dignitet Petrić svom žestinom mediteranske strastvenosti nastoji oko sljedećeg: razgolititi Aristotela kao plagijatora predsokratika i Platona te ga time prikazati kao amoralnu osobu; pokazati da je sve što je u njega dobro uzeo od drugih a što je njegovo da je smušeno i neistinito; dokazati da je njegova filozofija zapravo znanost o prirodnom, promjenljivom biću te da je kao takva, naturalistički nasložena, nespojiva s kršćanstvom, jednom riječju da je „bezbožna”. Između ostaloga, Petrić je pokrenuo važno pitanje same „metafizike” i njezina predmeta, počevši od rasprave oko samog naziva „metafizika” što ga je, prema Petriću, iz vanjskih, bibliotekarskih razloga uveo Andronik s Rodosa. Tu je Petrićevu te-

oriju kritičko-polemički aktualizirao Hans Rainer prije četerdesetak godina⁶⁷ što je u nas tematizirala naša izvrstna poznavateljica Petrićeva djela Mihaela Girardi-Karšulin.⁶⁸ Zbog svega toga bilo je opravdano uvrstiti u ovu knjigu nekoliko ključnih tekstova ne samo iz glavnog djela *Nova de universis philosophia* nego i iz *Discussiones peripateticae*.

Petrićevo glavno djelo *Nova de universis philosophia* (Nova sveopća filozofija) (1591) spada, uz Hermanovu raspravu *De essentia* i Boškovićevu *Theoria philosophiae naturalis*, među tri najvažnija djela hrvatske (starije) filozofije pisana na latinskom jeziku.⁶⁹ Zbog novih ideja, posebno radikalnog antiaristotelizma, preneglašenog platonizma te stare, hermetičke i zoroastrovske filozofijske teologije, koje ideje, po mišljenju zbog pojave protestantizma na sve „novo“ odveć osjetljivih i sumnjičavih cenzora Svetog oficija nisu u skladu, odnosno protivne se katoličkoj filozofsko-teološkoj doktrini, Petrićeva *Nova sveopća filozofija*, unatoč njegove spremnosti da sve pogrešno ispravi, dospjela je na Indeks zabranjenih knjiga sa zabranom daljnjeg širenja.⁷⁰

Uostalom, Petrić je jasno očitovao svoju nakanu: „utemeljiti novu, istinsku, cjelovitu, sveopću filozofiju“, i to ne aristotelovskom racionalnom metodom nego zapravo teološkim metodom: „božanskim prorokstvima, geometričkim nužnostima, filozofskim

⁶⁷ H. Rainer, Die Entstehung und Ursprungliche Bedeutung des Namens Mataphysik, *Zeitschrift für philosophischen Forschung* VIII/1954, str. 210-237, i (od istog autora) Die Entstehung der Lehre vom bibliothekarischen Ursprung des Namens Metaphysik, *Zeitschrift für philosophischen Forschung*, IX/1955, str. 77-99.

⁶⁸ Mihaela Girardi-Karšulin, Petrićevo tumačenje predmeta Aristotelove Metafizike, *Prilozi* 9-10/1979, str. 238-255.

⁶⁹ Hrvatsko dvojezično izdanje, pod naslovom *Nova sveopća filozofija*, u prijevodu s latinskog na hrvatski Tomislava Ladana i (manjim dijelom) Serafina Hrkaca, uz stručnu redakciju prijevoda Krune Krstića, pogovor Vladimira Filipovića te Bibliografiju V. Premeca i F. Zenka, priredeno je u Institutu za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu, a objavljeno kod Sveučilišne naklade Liber (Biblioteka Temelj), Zagreb, 1979.

⁷⁰ Stjepan Krasić, „Slučaj Petrić“ i stavljanje na Indeks zabranjenih knjiga njegova djela „Nova de universis philosophia“, *Prilozi* 9-10/1979, str. 85-156.

dokazima i najjasnijim iskustvima”.⁷¹ Zašto zasniva „novu“, ne-aristotelovsku filozofiju? Na to pitanje odgovara u posvetnom pismu u kojem, posvećujući svoju *Novu sveopću filozofiju* Papi Grguru XIV. i ostalim budućim rimskim papama, kaže da se učvrstilo mišljenje kako „većina onih koji se bave filozofijom o katoličkoj vjeri ne misli ni dobro ni pobožno, te niti ispravno, niti išta vjeruju“. To, prema Petriću, ništa nije slučajno.

Uzrok takvu stanju Petrić vidi u činjenici što se „u svim gimnazijama Europe, u svim samostanima, s velikim nagradama i silnim žarom naučava jedino Aristotelova filozofija“. A ta filozofija „oduzima Bogu i svemoć i providnost“. Takvoj bezbožnoj aristotelovskoj filozofiji treba suprotstaviti, drži Petrić, jednu drugu, „pobožnu“ filozofiju na ideju koje ga je potaknuo prastari mudrac Hermes Trismegistos. U izgrađivanju takve nove filozofije treba se, prema Petriću, osloniti na „načela i dokaze od Boga nadahnutih najstarijih mudraca“, u prvom redu već spomenutog Hermesa jer njegova „knjižica *O pobožnosti i filozofiji* sadržava više filozofije negoli cjelokupna Aristotelova filozofija“. Radikalizirajući svoj stav o nužnosti oslobađanja od grekokocentrizma u filozofiji Petrić nastavlja: „*Poemander* obuhvaća stvaranje svijeta i čovjeka gotovo isto s mojsijevskim naukom. I tajnu Trojstva mnogo bjelodanije iznosi negoli sam Mojsije. A mistika egipatska tako čvrstim dokazima podupire pobožnost prema Bogu, da se takvi dokazi jedva mogu naći u kršćanskih teologa...“⁷² U oslobađanju od grekokocentrizma u filozofiji Petrić zagovara povratak onoj tradiciji u grčkoj filozofiji koja je srodnija navedenoj prastarj istočnoj egipatskoj i kaldejskoj teološkoj filozofiji ili, što je za njega isto, filozofijskoj teologiji, naime Platonu i platonističkoj tradiciji.

U izgrađivanju nove filozofije treba biti prema Petriću, uz spomenutu zaboravljenu prastaru filozofiju, jednako važan izvor nadahnuća Platon kao i Plotin čije knjige „sadržavaju zaista više svete teologije nego filozofije“ te čitava platonovska i novoplatonovska tradicija. Tu posebno spominje Prokla i njegovo djelo *Teološka počela* što ih je, kako napominje, „prije nekoliko godina preveo na latinski“, da bi konačno kao izvor i autoritet nove fi-

⁷¹ *Nova sveopća filozofija*, str. 1.

⁷² Isto: Posvetno pismo „Najsvećijem Gospodinu našem, Papi Grguru XIV. i ostalim budućim rimskim papama“, str. 3.

lozofije naveo i novoplatonistički orijentiranog sv. Augustina, a s njim i čitav niz crkvenih otaca i učitelja (kao što su sv. Dionizije, Justin, Klement Aleksandrijski, Origen, Ćiril, Bazilije, Euzebij i drugi) koji su sljedbenici Platona, a Aristotela su „samo po zlu spominjali”. Nakon te velike platonističke tradicije skolastički su teolozi, nastavlja Petrić, ima tome „nekih četiri stotine godina” – misli se na početak prodiranja aristotelovske prirodne filozofije i metafizike u augustinizmom prožeti latinskokršćanski svijet u 12. stoljeću, čemu je, kako smo vidjeli, pridonio i naš Herman Dalmatin – krenuli u „suprotnom smjeru”: počeli su se naime služiti „Aristotelovim bezbožnostima kao temeljima vjere”. Stoga Petrić propovijeda nužni obrat te u tom smislu nudi svoju novu filozofiju papi i preporuča mu „da se po svim gimnazijama pod Tvojom vlašću i po samostanskim školama sustavno predaje po knjigama koje imenovamo, kao što smo radili četrnaest godina u Ferrari.”⁷³

Takvu novu filozofiju izgrađivao je tijekom četrnaest godina Petrić na drugačijem principu nego što je to činio Aristotel koji polazi od gibanja i pokretljivog bića da bi onda došao do prvog nepokretnog pokretača kao prvog uzroka koji bi trebao biti predmet metafizike. Taj je predmet međutim nejasan te je stoga i metafizika u sebi nekonsistentna znanost, ustvrdio je Petrić u svojim *Discussiones peripateticae*. Nasuprot tome, Petrić, inspiriran metafizikom svjetla u zoroastrovskoj i hermetičkoj tradiciji, piše svoju *Novu sveopću filozofiju* „u kojoj se do prvog uzroka stiže aristotelovskom metodom, ali ne s pomoću gibanja, nego s pomoću svjetla i svjetlija; a zatim se razmišlja o cjelokupnom Božanstvu vlastitom Petrićevom metodom, dok se naposljetku Platonovom metodom iz Boga utemeljitelja izvodi sveukupnost stvari”, kako se u samom naslovu sažima sadržaj i metoda čitava djela.

Prema naznačenim sadržajima i različitim metodama prvi se dio toga djela zove Panaugija. U tom se djelu uspinje „od svjetlosti tvarnoga svjetla do eterskog svjetla i svjetlosti, penjući se zatim od eterskih do empireja, od empireja do faosa, do *panaugije*, te do nadsvjetskoga sunca, do svjetla Riječi i Sina i do beskrajnog svjetla Oca. Od netjelesne svjetlosti biljne duše do svjetlosti osje-

⁷³ Isto.

tne duše, a od nje do svjetlosti umujuće duše. Od nje pak do svjetlosti prvotne biti. Odatle opet do svjetla i svjetlosti oca svjetala, te izvorišta i ponora prvotnog svjetla.”⁷⁴ To je neka vrst ontološko-gizirajuće fenomenologije svjetla i svjetlosti, koja je uvod i ujedno utemeljenje Petrićeve osebuje henologijske ontoteologije.

U drugom dijelu pod naslovom Panarhija, razvijajući općeniti „nauk o prapočelu i svepočelu”, kako stoji u naslovu, Petrić izražuje svoju filozofijsku teologiju ili ontoteologiju u užem smislu, a ne tek univerzalne principe jedne „prirodne filozofije”.⁷⁵ Raspravivši u prvim knjigama Panarhije najprije probleme „prvog” i „jednog” Petrić nastavlja vođen vrhovnim pojmom „prvog i jednog počela” koje jest Bog istraživati način i red na koji po stupnjevima savršenstva, odnosno redovima bitka (jedno, jedinstvo, mudrost, život, razum, duša, narav, kakvoća i oblik) sve što jest proizlazi iz prvog i jednog počela te načina na koji su sve stvari bile i jesu u njemu da bi na kraju razvidio i utvrdio na koji način Jedno, Prvo, Počelo, Dobro, Bog znače „jedno” i jesu „najjednostavnije jedno” (unum simplicissimum). Tako određeno „svepočelo” onda se dalje u trećem dijelu pod naslovom Pampsihija razmatra s platonističkog stanovišta „sveduše”, a u četvrtom dijelu, Pankozmiji, sa stanovišta „sve-svemira”.

Petrićeva *Nova sveopća filozofija* nije čitana niti se o njoj raspravljalo primjereno njezinoj osebujnosti i značenju, najvjerojatnije i stoga što je bila na indeksu zabranjenih knjiga i što su nakon toga mnogi primjerci bili uništeni. U svakom slučaju, Petrić sa svojom novom filozofijom nije imao ni izdaleka onakav utjecaj kao što je imao njegov suvremenik Telezije sa svojim djelom *De rerum natura iuxta propria principia* (1565) s kojim mnogogi istraživači uspoređuju Petrićevo glavno djelo, smatrajući jedno i drugo reprezentativnim za takozvanu „renesansnu prirodnu filozofiju”. Da se Petrićevo djelo smatralo i čitalo samo kao jedna „prirodna filozofija”, a ne i kao filozofijska teologija, što se i po intenciji samog autora trebalo tako razumjeti, možda ne bi *Nova sveopća filozofija* doživjela žalosnu sudbinu, žalosnu prvenstveno zbog toga što je postala nepristupačna javnosti.

⁷⁴ Isto, str. 24.

⁷⁵ Usp. F. Zenko, O predmetu i metodi Panarhije, *Prilozi*, 9–10/1979, str. 271–281.

No, i kao zabranjeno Petrićevo djelo svjedoci, možda još i rječitije, o stanju filozofijske teologije kršćanske inspiracije u Petrićevo i uopće renesansno doba. U ono posttridentsko doba osjetljivost na sve što odudara od Tridentskim koncilom definirane *doctrina communis* bila je velika, naročito ako se zadiralo u filozofske temelje kršćanskog nauka promišljenog i sistematiziranog u duhu i slovu aristotelovske fundamentalne filozofije Tomine redakcije. Stoga je razumljivo da su se zbog Petrićeve neoplatonske henologijske fundamentalne ontologije i na njezinu temelju izgrađene onto-teologije uzbudili određeni krugovi među učenjajnim katoličkim teolozima i filozofima u Rimu. Dokumenti, vezani za stavljanje Petrićeva djela na indeks zabranjenih knjiga, najviše se referiraju na Panarhiju jer je upravo u tom djelu vladajućem skolastičko-aristotelovskom fundamentalnoontološkom i onto-teološkom shvaćanju suprotstavljena platonovska henološka ontološka teza da je sve jedno i da je to „Sve-Jedno” Bog i da je Bog to Sve-Jedno iz kojega se rađa i proizlazi sve što jest po stupnjevima savršenstva.

Kako nisu pronađene recenzije cenzora Svetog oćija te se zapravo ne zna koje su to pojedinačne teze koje su ocijenjene kao heretične. Stjepan Krasić misli da je odlučujuća za negativnu presudu i stavljanje na indeks zabranjenih knjiga bila općenita Petrićeva „ontološka slika svijeta”, koja je u stvari „monistička s panteističkim prizvukom”. U takvoj ontologiji, nastavlja Krasić, „nema mjesta osobnom Stvoritelju kvalitetno različitom od svijeta, niti njezin autor pozna ili priznaje analogiju bitka, te umjesto kreacije nudi nešto što je lakše shvatiti kao emanaciju nego kao pravu kreaciju.”⁷⁶ Prilično je vjerojatno da su na taj način cenzori Sv. oćija mogli tumaćiti „novost” Petrićeve nove filozofije te stoga preporučili da se kao pogibeljna za katoličku doktrinu zabrani. Ono što u posljednje vrijeme privlači pozornost istraživača Petrićeve filozofije jest njegova kozmologija koju je izložio poglavito u *Panocosmia* u podnaslovu koje je kratko naznačen sadržaj tog četvrtog dijela: „Počela i ustrojstvo tjelesnog svijeta” (*Mundi corporei principia et constitutio*). U njoj se nalaze momenti koji su zanimljivi sa stanovišta začetka i razvoja epohalne promjene

⁷⁶ S. Krasić, cit. dj., str. 100.

znanstvene paradigme: nove, odnosno novovjekovne prirodne znanosti. Radi se o Petrićevu shvaćanju principa i strukture tjelesnog svijeta te prostornom rasporedu njegovih dijelova, posebno obliku i kozmičkom mjestu Zemlje.⁷⁷

Iz njegovih temeljnih stavova „da je središte svijeta uvijek u središtu prostora” te da „Zemlja u tom istom prostoru oko središta ostaje nepokretna” kao i „voda, zrak, i čitavo nebo u svom prostoru”⁷⁸, vidljivo je da je prostor primarni princip tjelesnog svijeta pa mu kao takvom Petrić posvećuje prve tri knjige *Panocosmia* pod naslovima „Fizički prostor”, „Matematički prostor” i „Odnos fizičkog i matematičkog prostora”. Nakon dokazivanja osnovnih teza o prostoru, naima da „postoji prazan prostor izvan svijeta” (63 b), da je „prostor konačan i beskonačan” (64), da je „prostor po naravi i vremenu prije mjesta” i da „bijaše prostor prije stvaranja svijeta” (65), da nije odrediv po Aristotelovim kategorijama (prostor nije nešto pojedinačno jer nije sastavljen od stvari i oblika, nije rod jer se ne pridjeva ni vrstama ni pojedinkama), nego je „neka druga supstancija izvan kategorija” (*alia quaedam extra categoriam substantia est*) (65), da prostor „nije tijelo” (jer nije odbojan, ne opire se, ne suprotstavlja se, niti se nudi niti podliježe vidu, ni dodiru niti ikojem osjetu), ali da nije ni „netjelesan” (jer je trostruke razmjere, ima dužinu, širinu, dubinu, ne jednu ni dvije ili mnoge, nego sve) pa je kao tjelesan/netjelesan „po sebi opstojeć” i „u sebi opstojeć”, da se prostor „nikada i nikamo ne giba, niti mijenja bit” (65). Ta klasičnofilozofijski, odnosno fundamentalno ontološki neodrediva narav prostora omogućava Petriću spekulaciju u mnogim smjerovima, od kojih su neki na crti začetka postavljanja principa novovrsne, novovjekovne prirodne znanosti: matematizaciju, mehanicističko, a zatim dinamiističko tumačenje prirodnih pojava.

U vezi s ambivalentnom naravi prostora – jednom je ograničiv jer je prostor „u dijelu koji svijet ispunja omeđen (je) granicama svijeta i njemu je jednak”, drugi put je prostor „u praznom dijelu, koji leži izvan svijeta, ograničen (je) i istovremeno neograni-

⁷⁷ Sa stanovišta povijesti znanosti vidi o tome u knjizi Žarka Dadića, *Povijest egzaktih znanosti u Hrvata (I)*, Zagreb, 1982, str. 106–123.

⁷⁸ *Nova sveopća filozofija*, „Pankozmija”, str. 65.

ničen" – Petrić tvrdi da prostor ima silu i da je onaj neograničeni dio silniji u djelovanju nego onaj ograničeni. Na izričito postavljeno pitanje: „A koji od ovih dijelova ima veću silu djelovanja i trpljenja, ograničeni ili neograničeni?“, Petrić odgovara da se čini razložnim „da neograničeni dio posjeduje veću silu“. Kada govori o „sili prostora“, onda Petrić misli prvenstveno na „silu primarnja“, što znači da prostor „ima silu ono što prima u sebi smjestiti i izvana odasvud obuhvatiti“. Ako se prihvati da prostor i njegovi dijelovi posjeduju silu, onda Petrić postavlja hipotezu da je „neka viša sila i ovo svojstvo svakome od tih dijelova odredila“.⁷⁹

Prije uvida u rezultate galilejske fizike i njihovo filozofijsko mehanicističko i semidinamističko tumačenje od njega samog, preko Descartesa, Leibniza i Newtona nije Petrić mogao dati adekvatniju interpretaciju njegove zaključne hipoteze o „nekoj višoj sili“ i njezinim zakonima djelovanja. Taj će zadatak sebi zadati i riješiti u duhu svog apsolutnog dinamizma Ruđer Bošković. Jednako tako će Bošković preuzeti zadatak u vezi s drugim principom novovjeke prirodne znanosti, naime njezinom „matematizacijom“. Petrić je doduše zastupao modernu i prema mnogima točnu tezu ne samo da je „matematika starija od znanosti o prirodi (physiologija)“ nego da je od ove i sustavno fundamentalnija jer joj je predmet tjelesno/bestjelesni prostor kao ontologijska prepostavka i same mogućnosti pojavljivanja, odnosno, teologijski rečeno, stvaranja tjelesnog svijeta. Petrić naime izriječno kaže da „znanost o prostoru treba smatrati prvom i prije je naučavati nego bilo prirodnu bilo onu koja obuhvaća ljudska djela i trpnje“.⁸⁰ No tek će Bošković, uzimajući geometriju organonom ne samo svoje „teorije prirodne filozofije“ nego i dinamističke fundamentalne ontologije, steći točniji i rezultatima novovjekovne prirodne znanosti adekvatniji uvid u neku vrst konaturalnosti matematičke, prvenstveno analitičke geometrije, i dinamistički shvaćene prirode, ali i bitka uopće.

⁷⁹ Isto.

⁸⁰ Isto, str. 68.

VIII.

Razdoblje od Petrića do Boškovića obilježeno je trostruko: duhovno, tridentitskom katoličkom obnovom ili protureformacijskim pokretom, prirodnoznanstveno, galilejevskom eksperimentalnom i matematičko-analitičkom fizikom, filozofijski, kartezijanskom metodičkom skepsom i novovjekovnosubjektivističkim obratom. Sva ta tri obilježja nalazimo, s različitom intenzivnošću, i u duhovnom, znanstvenom i filozofskom životu na hrvatskim prostovima, što se očituje kako kroz institucije tako i životne sudbine hrvatskih filozofa u postrenesansnom, odnosno ranom novovjekovnom razdoblju. Tako su razvoj i stanje hrvatske filozofije suodređivani obnovljenim djelovanjem već spomenutog dominikanskog *Generalnog učilišta* u Zadru, dvaju novoosnovanih visokih učilišta, onog pavlinskog u Lepoglavi i onog isusovačkog u Zagrebu, s mnoštvom kasnije nastalih provincijskih i samostanskih filozofsko-teoloških učilišta diljem Hrvatske. Ta su brojna visoka učilišta, koja su bila žarišta filozofskog i znanstvenog života, djelovala do jozefinskog, apsolutističko prosvjetiteljskog bilo ukinuća bilo reformiranja, odnosno podržavanja sveg visokog školstva koje je dotad bilo u rukama katoličkih redova.

U 17. i 18. stoljeću, što ga sa stanovišta autonomnog, immanentnog razvoja hrvatske nacionalne filozofije nazivam vremenom „od Petrića do Boškovića“, javlja se čitav niz hrvatskih filozofa djelatnost kojih se vezuje uz spomenuta visoka učilišta na hrvatskom prostoru, uz učilišta zajedničke nam države Austrijske Monarhije ili van njezinih granica. Od svih imena hrvatskih filozofa koja se javljaju od kraja 16. stoljeća, točnije od smrti Frana Petrića 1597. do spomenutih jozefinističkih reformi, najznačajnije je ime Josipa Ruđera Boškovića s kojim hrvatska filozofija definitivno postaje, po sadržaju i duhu, novovjekovnom.

Ukoliko je galilejska, eksperimentalna i matematizirana prirodna znanost epohalni signum distinctivum novovjekovlja, onda je Bošković prvi hrvatski novovjeki filozof. Osim što je bio uspješan znanstvenik na mnogim područjima istraživanja, posebno u matematici, točnije u geometriji, po metodi u novovjekovnom, modernom smislu, Bošković je izgradio i svoju filozofiju pozivajući od uvida i rezultata novovjeke eksperimentalne i matematizirane znanosti. On dakle nije dolazio do svojih metafizičkih uvida, kao Aristotel, ispitivanjem konstituirajućih principa priro-

dnonaivnog iskustva svijeta, koji su sedimentirani u običnom svakodnevnom, rudimentarnom obrtničko-tehničkom i umjetničko-poetičkom jeziku. Boškovići ontologijski uvidi rezultiraju iz istraživanja metafizičkih pretpostavki novovjekne, novovrsne, tehno-organo-gene prirodne znanosti.⁸¹

Intenzivnijim istraživanjima Boškovićeva života i djela u povodu 200. godišnjice njegove smrti u Milanu 13. veljače 1787. mnoge su netočnosti ispravljene i dvojbe nestale, naročito u svezi s njegovim daljnjim obiteljskim podrijetlom.⁸² Bošković je rođen u Dubrovniku 18. svibnja 1711. od oca Nikole koji je doselio u Dubrovnik iz hercegovačkog mjesta Popovo Polje, i majke Pavice, rođene Bettera, čija je obitelj, premda talijanskog podrijetla, već bila ukorijenjena u Dubrovniku.

U dobro stojećoj i brojnoj obitelji naglašeno se njegovao smisao za književnost, vjerojatno i zbog toga što je Boškovićev djed po majci, Baro Bettera, bio pjesnik, i to religioznog nadahnuća.⁸³ Osim u braće, a posebno u sestre, došao je poriv za književnim stvaranjem do izražaja i u Ruderera koji se, osim pisanjem brojnih pisama i putopisnim djelom *Journal d'un voyage de Constantinople en Pologne* (Lausanne, 1772, također i u njemačkom prijevodu, Leipzig, 1779) okušao i kao pjesnik: ne samo pisanjem prigodnih pjesama, nego nadasve astronomskim spjevom *De solis ac lunae defectibus* (London, 1760).⁸⁴ To je djelo u znak zahvalnosti što ga je imenovalo svojim članom Bošković posvetilo engleskom učenjačkom društvu *Royal society*. Djelo je doživjelo nekoliko izdanja, između ostalog i na francuskom (*Les Eclipses*, Paris, 1779). Uostalom, sve svoje „majstorstvo“ i stvaralačku moć u (latinskom) jeziku morao je Bošković iskazati i u samom glavnom djelu *Teorija prirodne filozofije*, koje je najprije izašlo pod naslovom *Philosophiae naturalis theoria* (Beč, 1758), a zatim kao *The-*

⁸¹ Usp. F. Zenko, Boškovićev apsolutni dinamizam i tehnogeno-organo-gena znanost, *Prilozi* 25–26/1987, str. 3–29.

⁸² Vidi Justin V. Velnić, *Rođni zaučički predak Rudera J. Boškovića*, str. 3–11.

⁸³ Isto, str. 3.

⁸⁴ Vidi B. Glavičić, Verifikatorska tehnika Ruderera Boškovića, *Radovi Filozofskog fakulteta u Zadru*, 26/1986–87, str. 185–203.

oria philosophiae naturalis (Venecija, 1763), kako bi svojim novim metafizičkim, radikalnodinamističkim idejama dao i osebnijim jezikom pečat izvornosti i sugestivnosti.⁸⁵

Za razumijevanje pojave Boškovića kao znanstvenika i filozofa valja istaknuti činjenicu da je Dubrovnik bio jedna od najrazvijenijih znanstvenih, teoloških i umjetničkih sredina u Hrvatskoj. Otkako je boravkom već spominjanog Petrarčina učenika Ivana od Ravenne, koji je bio kancelar u Dubrovačkoj Republici, duh humanizma zahvatio i Boškovićev rodni grad, sačuvani rukopisi svjedoče nam o Dubrovčanima koji su se od petnaestog stoljeća nadalje intenzivno bavili ne samo književnošću nego teologijom, znanošću i filozofijom. Iz brojnih pisama što ih je Bošković slao svojoj braći u Dubrovnik može se mnogo toga saznati o nastanku i razvoju njegove filozofije. Kada je pak nakon ređenja duže boravio u rodnom gradu, izlagao je svoju teoriju u krugu učenih Dubrovčana koji su se skupljali oko Marina Sorokočevića.

Neposredni i presudni čimbenik u Boškovićevu intelektualnom razvoju bilo je to što se u Dubrovniku nalazio isusovački kolegij u kojemu je on stekao osnovno i humanističko obrazovanje tijekom kojeg se razvila u mladom Ruderu i naklonost prema isusovačkom redu. Odlaskom u novicijat u Italiju te studijem filozofije i teologije u Rimskom kolegiju Boškovićevo se profesorska i znanstvena karijera definitivno vezuje uz to intelektualno najjače isusovačko učilište. Ono najvažnije što je Bošković stekao dugogodišnjom, specifično isusovačkom intelektualnom formacijom jest smisao i osjetljivost za metafizička pitanja. Reflektira se to u sveprisutnom metafizičkom impetusu ne samo u filozofskim raspravama u užem smislu nego i u znanstvenim i tehničkim djelima. Prepoznao je to i Željko Marković, još uvijek najbolji poznavatelj Boškovićevo života i djela, kada kaže da se njegovo djelo u

⁸⁵ Otkako imamo i hrvatsko-latinsko izdanje, prema onom venecijanskom priređeno u Institutu za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu, u prijevodu Jakova Stipišića i stručnoj redakciji prijevoda Žarka Dadića, što ga je s pogovorom uredio Vladimir Filipović, a pod naslovom *Teorija prirodne filozofije* objavila Sveučilišna naklada „Liber“, Zagreb, 1974, lako se mogu zainteresirani uvjeriti ne samo u radikalnost ideja nego i u snagu i moć Boškovićevo jezika. – Dalje citiram prema tom hrvatskom izdanju navodeći naslov skraćeno kao *Teorija*, dodajući samo bilo rimski redni broj uvodnih stranica bilo arapski redni broj paragrafa.

cjelini, dakle svih njegovih pedesetak objavljenih djela, mada raznorodnih po sadržaju i metodi, može iščitavati u funkciji izradbe jedne epistemologije i metafizike.⁸⁶

Premda se u njegovo vrijeme predavala filozofija po slovu i duhu skolastičkog aristotelizma, kako je to bilo propisano isusovačkim školskim ustavom *Ratio studiorum*, Bošković je kao profesor matematike i fizike bio upućen i u moderna prirodznanstvena djela. Prekretnica u njegovu intelektualnom razvoju bilo je udubljanje u Newtonova djela od 1735. godine nadalje. Rezultat intenzivnog desetogodišnjeg studiranja Newtonove sinteze novovjekovne znanosti bila je bezrezervna Boškovićeva recepcija te znanosti u metodologijskom i sadržajnom smislu, o čemu svjedoče i njegova brojna matematička i prirodznanstvena djela. Newtonova pak prirodna filozofija kao prvo sveobuhvatno i metataznanstveno, dakle filozofijsko promišljanje rezultata novovjekovne eksperimentalne prirodne znanosti bila je predmet Boškovićeve filozofijskog istraživanja ontologijskih pretpostavki novovrsne novovjeka prirodne znanosti i prirodne filozofije. To se ogleda i u naslovu njegova glavnog djela *Theoria philosophiae naturalis* (Teorija prirodne filozofije), pri čemu ovo treba shvatiti tako da je to neke vrsti Boškovićeve metafizofija Newtonove prirodne filozofije temeljene na matematičkim principima (*Principia mathematica philosophiae naturalis*, 1687).

U nizu svojih ranih radova, počevši od rasprave *De viribus vivis* (O živim silama) (1745 godine) u kojoj je začeo svoju vlastitu teoriju, preko rasprava *De lumine* (O svjetlu) u dva dijela, *De continuitatis lege* (O zakonu kontinuiteta), zatim *De divisibilitate* (O djeljivosti), te konačno rasprave *De lege virium in natura existentium*, Bošković je izgrađivao svoju filozofiju pod imenom „theoria” kojoj je dao konačni i sustavni oblik u glavnom djelu *Theoria philosophiae naturalis*. To je djelo napisao u Beču kada se prilikom jedne diplomatske misije morao zbog nevremena dulje zadržati u prijestolnici Habsburške Monarhije.

⁸⁶ „All his work, finally, may be read as physical essays in the working out of an epistemology and metaphysic...”, u: *Dictionary of Scientific Biography* (Charles Scribner's Sons), New York, 1981, Volume 1, str. 328.

Bošković je sažeto izložio bitne elemente svoje teorije u paragrafima 7–16 u spomenutom glavnom djelu (pri citiranju navodim u zagradi samo broj paragrafa). Polazi od svoje osnovne teze da su elementi materije posve nedjeljive i neprotežne točke koje su u beskraju vakuumu razasute na taj način da se razmak među njima može beskonačno povećavati i smanjivati, ali taj razmak nikako ne može posve nestati, a da ne dođe do „međusobne kompenetracije tih točaka”, što on drži nemogućim (7). Te točke nužno ostaju u istom stanju mirovanja ili jednolikog gibanja u pravcu u kojem su jednom upravljene, a njihove uzajamne sile ovise o njihovoj međusobnoj udaljenosti tako da se s približavanjem privlačna sila smanjuje, a odbojna raste, dok se s udaljavanjem smanjuje odbojna sila, a raste privlačna (9).

Taj zakon, koji prema Boškoviću može izgledati vrlo složen i sastavljen od raznih zakona međusobno posve slučajno povezanih, može se izraziti jednom jedinom „neprekinutom krivuljom ili jednostavnom algebarskom formulom”. Za njezino razumijevanje nije potrebno visoko znanje geometrije, jer se samim pogledom daje uočiti „narav tih sila, onako kao što na nekoj slici običavamo gledati bilo koje naslikane stvari”. (11) Ipak, osnovno objašnjenje te krivulje daje Bošković na sljedeći način: „Na toj krivulji one crte koje geometričari nazivaju apscisama, a koje su odsječci osi na koju se odnosi krivulja, iskazuju međusobno udaljenost dviju točaka. One pak koje se nazivlju ordinatama, a postavljaju se okomito na os do krivulje, predstavljaju sile, i to one koje leže na jednoj strani osi predstavljaju privlačne, a one koje leže na drugoj strani odbojne sile; pa kako se krivulja približava ili udaljava od osi, one se umanjuju ili povećavaju. Ondje gdje krivulja siječe os i prelazi s jedne strane na drugu, a ordinate mijenjaju pravac one prelaze iz pozitivnih u negativne, i obratno. Gdje se pak neki luk krivulje koji je proizveden u beskonačnost sve više i preko svih granica približava pravcu koji je okomit na os, a da ga nikad ne stigne, koji luk geometričari nazivlju asimptotičkim, te sile beskonačno rastu.” (11)

Tom geometrijskom krivuljom, koja je, mogli bismo reći, konstitutivni element njegove temeljne misli, Bošković je prvi puta prikazao i izložio svoju teoriju u raspravi *De viribus vivis* (O živim silama), zatim u raspravi *De lumine* (O svjetlosti), te napokon u raspravi *De lege virium in natura existentium* (O zakonu sile koje postoje u prirodi). Osim od samog Boškovića ona je kao *curva Boscoviciana* prvi puta izložena u djelu isusovačkog profe-

sora Benvenutija, koje je objavljeno pod naslovom *Synopsis Physicae Generalis* (Pregled opće fizike). (12) Iz tog geometrijskog prikaza temeljnog Boškovićeva zakona sila vidi se jasno razlika nasuprot Newtonovoj gravitaciji. Razlika je naime u tome što Newtonova hiperbola „leži čitava s jedne strane osi ne sijekući je nigdje, dok sve ordinate vs, op, bt, ag leže na strani koja predstavlja privlačne sile, tako da nema nikakva prijelaza iz negativnog u pozitivno, iz privlačnosti u odbojnost, ili obratno“. (15) Svi ovi bitni elementi Boškovićeve teorije, izraženi i geometrijskim jezikom, postaju razumljiviji tek daljnjim prikazom onih „pozitivnih razmatranja“ i „metode“, kojima je Bošković došao do „jednostavnosti elemenata materije“ i kojima je ujedno razjašavao „eventualne poteškoće“ koje bi se, kako kaže, „mogle pojaviti“. (15)

Ne ulazeći ovdje u rekonstrukciju geneze Boškovićeve teorije, koja je detaljno izložena u uvodnoj studiji uz tekst rasprave *De vitibus vivis*, što je u ovoj knjizi po prvi puta objavljujemo u hrvatskom prijevodu, ovdje iznosim samo bitne elemente njegove dinamičke teorije o prostoru i vremenu kao i bitne momente njegova pokušaja jedne dinamičkometafizčke teorije duše i jedne ontologije.

Dinamičku teoriju prostora i vremena Bošković je dao u „Dopunama“ prvom svesku prirodnofilozofskog spjeva Benedikta Staya *Philosophiae recentioris versibus traditae libri X* (I, 1755). Te je dopune Bošković uvrstio kao njezin integralni dio u *Teoriju prirodne filozofije*, prema kojoj ovdje iznosim Boškovićeve osnovne teze o prostoru i vremenu. Nasuprot Newtonovoj teoriji o apsolutnom prostoru i vremenu te shvaćanju lajbnicijanaca i kartezijanaca o prostoru kao „redu koji imaju među sobom stvari što postoje“, Bošković postavlja svoju tezu da prostor postoji na „nekakav način koji nije čisto imaginaran, već stvaran način postojanja, po kojem se stvari nalaze tamo gdje jesu i koji postoji tada kada su one tamo, a nestaje onda kada ih nema tamo gdje su bile“. ⁸⁷ Iz navedenoga je jasno da prema Boškoviću prostor, a on-

⁸⁷ *Teorija*, „Dopune“, 2. Dopune I. i II. koje se odnose na prostor i vrijeme imaju 24. Kod citiranja tih „Dopuna“ navodim redni broj paragrafa. – Upozoravam da je u navedenom citatu pogrešno preveden glagol u trećem licu plurala „nestaju“. Mora biti „nestaje“ („pereat“, kako je u latinskom izvorniku) jer se radi ne o „stvarima“, nego o „stvarnom načinu“ na koji jesu stvari.

da i vrijeme, postoji, ali je problem kako odrediti specifični način postojanja prostora i vremena.

Primjenjujući opisani način prostora, odnosno načina na koji postoje stvari tamo gdje jesu i kad jesu na nedjeljive i neprotežne točke obdarene silom privlačenja i odbijanja, ovisno o njihovoj udaljenosti, odnosno blizini, Bošković tvrdi da postoje „dvije stvarne vrste“ načina postojanja tih točaka, „lokalni“ i „vremenski“: „Svaka točka ima stvaran način postojanja, po kojem se nalazi tamo gdje jest, i drugi po kojem se nalazi u vrijeme kada postoji. Po mom su mišljenju ti stvarni načini stvarno vrijeme i prostor.“ Mogućnost takvog određivanja stvarnog mjesnog i vremenskog načina postojanja neprotežnih i nedjeljivih točaka, koji se može mijenjati, budući da točke mogu promijeniti mjesto i vrijeme, može se odrediti kao neki prazan prostor i prazno vrijeme: „Mogućnost tih načina, koju mi neodređeno spoznajemo, jest po mom mišljenju prostorni vakuum i, da tako kažem, vremenski vakuum ili pak imaginarni prostor i imaginarno vrijeme.“⁸⁸

Analogno nedjeljivosti i neprotežnosti točaka koje udaljavanjem i približavanjem mijenjaju mjesta i vremena Bošković drži da se, analogno materiji, i prostor i vrijeme sastoje od „točaka mjesta“, odnosno „trenutaka“ s analognim načinima postojanja kao i nedjeljive i neprotežne silnosne točke.⁸⁹ Teškoća takvog poimanja prostora i vremena korijeni se u teškom oslobađanju od predodžbe da mogu postojati nedjeljive i neprotežne točke obdarene silom koje se približavanjem ne dodiču poput nekih kuglica. Koje se onda uslijed odbojnih sila odbijaju poput malih kuglica. Bošković to izriče na sljedeći način: „Mi imamo neku predrasudu još iz djetinjstva koja je nastala iz pojnova stečenih sjetilima; a ti se pojmovi ne temelje na pravom razmatranju. Ta nam naime sjetila uvijek predočavaju mase kao da su sastavljene od dijelova koji su međusobno udaljeni, pa nam se čini da se nedjeljive i neprotežne točke mogu tako približiti drugim točkama da se dodiruju tvoreći tako neki duguljasti niz. Mi u stvari stvaramo sebi u mašti sliku o sitnim kuglicama i pritom ne apstrahiramo od one protežnosti i dijelova koje riječima zaista odvajamo.“⁹⁰

⁸⁸ Isto, 4.

⁸⁹ Isto, 5.

⁹⁰ Isto, 6.

Krivo je tvrditi da između njegovih „točaka” i „duhova” nema razlike, jer je materija „zamjetljiva” i nesposobna „misлити” i „htjeti”. Razlika „tijela” i „duha”, odnosno razlika između nedjeljivih i neprotežnih silnosnih točaka „materije” sa svojim zakonom privlačenja i odbijanja ovisno o udaljenosti odnosno blizini, u što je uključena „nepрониčnost” i zakon inercije, i silnosnih točaka duha koje se ne ravnaju po navedenim, nego nekim drugim zakonima, „ne izvodi se” iz protežnosti i kontinuirane složenosti, već „iz onoga što se može jednako spojiti s jednostavnošću i neprotežnošću i što se s tim svojstvima daje uskladiti”.⁹⁶ Kad bi se mogle spojiti „aktivne sile združene s inercijom” sa sposobnošću mišljenja i htijenja, tada to ne bi bili ni duh ni tijelo, nego nešto „treće, što se od tijela razlikuje sposobnošću mišljenja, a od duha inercijom i spomenutim našim silama koje povlače sa sobom nepрониčnost”. No sva se ta pitanja moraju razriješiti na „drugom mjestu”, tj. ne u *Teoriji prirodne filozofije*, „svedenoj na jedan jedini zakon sila koje postoje u prirodi”, nego u metafizici.⁹⁷

U „dodatku” pak koji spada u metafiziku, a u kojem raspravlja „o sili same duše i njenih čina” (de ipsius animae, et ejus actuum vi), Bošković polazi od „neke sile” u našoj duši, kojom spoznajemo „same svoje ideje i ona gibanja koja nisu lokalna, ali su duši svojstvena, a zapažamo ih unutar samih sebe”.⁹⁸ Osim tih nelokalnih gibanja koja jesu „vitalni čini, makar i neslobodni”, postoji „druga vrst operacija, tj. operacija mišljenja i htijenja”, za koje „vjerujemo da naše duše mogu odvojene od tijela jednako vršiti”.⁹⁹ Tako je bitna razlika između one „tankoće pločice, koja determinira radije jednu nego drugu obojenu zraku da se reflektira i da dopre do naših očiju, u kojem smislu običan svijet i brusači upotrebljavaju izraz boja”, kao i između „rasporeda točaka od kojih se sastoji čestica svjetla”, koji joj određuje stupanj loma, refleksiju i transmisiju do naših očiju, te konačno između samog „utiska” koji se širi do mozga, koji utisak anatomicari zovu boja, sve je to različito od ideje boje koja je „buđena u našem duhu”,

⁹⁶ Isto, 154.

⁹⁷ Isto, 155.

⁹⁸ Isto, 527.

⁹⁹ Isto, 528.

a koju, uvjetovanu onim prije spomenutim pokretima, uočavamo „u nama samima”. Analogno Descartesovoj ideji da se iz apsolutne očitosti samorefleksije čina mišljenja može s apsolutnom sigurnošću zaključiti na našu opstojnost (cogito ergo sum), Bošković zaključuje da nam o duhovnoj naravi duše i njezinih čina mišljenja i htijenja neposredno i sigurno svjedoče „najdublja svijest i snaga duha, o čijoj opstojnosti u sebi uopće ne možemo sumnjati”.¹⁰⁰

Manje su očiti narav i način „veza duše i tijela”, odnosno njihova „ujedinjenja” koje se ravnaju prema trovrstnom zakonu. Prve dvije vrste zakona odnose se na „lokalna gibanja” našeg organskog tijela i nekog njegova dijela, i na „nelokalna” gibanja koja su „u pravom smislu duhovna gibanja našeg duha”. Prema tim zakonima neki „čisto duhovni čini” potiču neka tjelesna gibanja i obratno, što pretpostavlja određen međusobni položaj dijelova tijela i određen „položaj duše” prema tim dijelovima. Da taj međusobni položaj postoji, može se zaključiti, misli Bošković, iz „poremećaja” kada prestanu djelovati zakoni.¹⁰¹ Razlikujući dalje „nužnu” i „slobodnu” vezu duše i tijela s pripadnim specifičnim „zakonima”, Bošković, uz čin stvaranja ideja, najeminentiji duhovni fenomen slobode volje određuje kao potpuno slobodnu vlast volje da izabere čak i ono prema čemu „nema sklonosti i da učini to da od pune njezine determiniranosti prevagne čak i ono što neovisno o njoj ima manju silu”. Koliko vrsti veza između duše i tijela ima, po kojim se to raznovrstnim zakonima one ravnaju i mogu li se sve te vrste zakona „svesti na neki opći zakon”, kao što su svi zakoni sila koje postoje u prirodi svedeni na jedan jedini, sve nam je to, drži Bošković, „bar zasad, posve nepoznato”.¹⁰² Ono što nam je donekle izvjesno jest da se zakon sila koji se odnosi na „lokalno gibanje duše” veoma razlikuje od „sila materije” i to po tome što lokalno gibanje sila duše nema nikakvu determiniranost prema udaljavanju od bilo koje točke materije. Prije se čini da ima „moć kompenetracije s materijom”, za razliku od silnosnih točaka „materije” koje se na beskrajno velikim bli-

¹⁰⁰ Isto, 530.

¹⁰¹ Isto, 531.

¹⁰² Isto, 532.

zinama beskrajno snažno međusobno odbijaju te se nikada ne mogu prožimati.¹⁰³

Što se pak tiče pitanja „gdje se nalazi duša“, da li samo u nekom određenom broju „točaka“ tako da ima u čitavom „intermedijalnom prostoru“ određenu „virtualnu protežnost“ koja je inače isključena kad je riječ o „prvim elementima materije“, ili je duša „kompenetrirana“ s nekom točkom materije tako da ta točka djeluje „s drugim zakonima“ na „neke druge točke“, ili se, kada u dušom penetriranoj točki nastanu „neki pokreti“, sve ostalo zbiva po „zakonu sile koji je zajednički čitavoj materiji“, ili se pak duša nalazi u „jednoj jednoj točki prostora“ koju ne zauzima nijedna točka materije te na taj način ima „vezu s drugim točkama“ po zakonima već spomenutih „lokalnih i tipično duhovnih pokreta“, o svemu tome, drži Bošković, „iz samih prirodnih pojava“, odnosno promatranjem i razmišljanjem o svemu što je s njima u svezi, „nećemo nikada saznati“.¹⁰⁴

Pretpostavka da bismo eventualno na taj način mogli saznati o „njestu“ duše u tijelu morala bi biti posve manje poznavanje svih onih zakona koje sa sobom povlači „spoj duše i tijela“, poznavanje „čitavog rasporeda svih točaka“ tijela, zakona uzajamnih sila među točkama materije te konačno „imati toliku silu geometrije“ (habere tantam Geometriae vim) kolika je potrebna da se odrede sva gibanja koja bi mogla nastati „iz same mehaničke raspodjele tih istih točaka“. Iz takvog apsolutnomehanicističkog znanja, ideju kojeg je prvi iznio Bošković, a ne Laplace kojemu se pripisuje njezino autorstvo, bilo bi potrebno vidjeti: „da li se iz pokreta koje duša po naredbi svoje volje ili nuždom svoje naravi prenosi na jednu točku ili na neke određene točke mogu zatim samim zakonom sile, zajedničkim točkama materije, izvesti spiritalni i nervni pokreti, koji se očituju u našim spontanim pokretima, a i svi pokreti tolikog broja čestica o kojima ovisi izlučivanje, hranjenje, disanje i ostali naši pokreti koje ne ubrajamo među slobodne“.¹⁰⁵

¹⁰³ Isto, 533.

¹⁰⁴ Isto, 534.

¹⁰⁵ Isto, 535.

Mada se iz dotada pomnijivo „proučenih pojava“, posebno osjećaja boli u ekstremitetima kojih više nema nakon njihova amputiranja,¹⁰⁶ ne može nešto „određeno reći o sjedištu duše“, ipak, primjećuje Bošković, ukoliko bi se duša „prostrirala po većem dijelu ili čak po cijelom tijelu, to bi se izvanredno poklapalo s mojim teorijom.“ Tada bi naime bilo moguće da duša po već spomenutoj „virtualnoj protežnosti (per illam virtuale extensionem)“ bude nazočna „u cijelom prostoru u kojem su sadržane sve točke što sačinjavaju taj dio ili cijelo tijelo“. Štoviše, budući da su neprotežne, nedjeljive, jednostavne točke „materije“ u pojedinim „točkama prostora“, i to u „pojedinom vremenskom trenutku“, duša, kao također jednostavna, bit će „istodobno“ prisutna u „beskonačnom broju točaka prostora“ na isti onaj način, odnosno „po onoj virtualnoj protežnosti kao što je i Bog po beskonačnoj ogromnosti svojoj prisutan u beskonačnom broju točaka prostora (i to cjelini i u svakoj od njih), bilo da je u njima materija, bilo da u njima nema ničega“.¹⁰⁷ Više od svega rečenog nije Bošković tumacio razliku i „srodnost“ između svojih neprotežnih, nedjeljivih, jednostavnih silnosnih točaka „materije“ i jednostavne, neprotežne, nedjeljive, specifičnoduhovne naravi duše i duhovnih bića uopće sa stanovišta svoje specifične, apsolutnodinamiističke metafizičke ontologije.

Što se pak tiče Boga, Bošković tvrdi da ga njegova „teorija izvanredno osvjetljuje“, i to prvenstveno kao „Tvorca prirode“, odnosno „svijeta“ koji nije „slučajno nastao“, koji nije mogao biti sazdan „nekom fatalnom nužnošću“ i koji ne postoji samo po sebi „odvjeeka“, ravnanjući se po nekim „svojim nužnim zakonima“.¹⁰⁸ Nevjerojatnost svih tih mogućnosti proizlazi iz nemogućnosti da iz „beskonačnog“ broja mogućih „rasporeda“, „kombinacija“ i „brzina“ silnosnih „točaka materije u prostoru“ nastane određeni „red“ koji predstavlja ovaj svijet sa ovim i ovakvim svojim određenim „rasporedom“, „kombinacijama“ i „brzinama“ silnosnih točaka „materije“, sa svojim zakonima koje je Bošković u svojoj

¹⁰⁶ Isto, 536.

¹⁰⁷ Isto, 537.

¹⁰⁸ Isto, 539.

Teoriji sveo na „jedan jedinstveni zakon sila koje postoje u prirodi”, bez „beskonačne sile višnjega Tvorca koji je izabrao jednu od onih beskonačnih kombinacija”.¹⁰⁹ Temeljnu „beskonačnu nedeterminiranost” beskonačnog broja mogućih kombinacija za jednu određenu kombinaciju, za jedan „individualni slučaj” i, dodajući, kontingentnost „takvog individualnog slučaja” koji predstavlja ovaj naš svijet,¹¹⁰ Bošković pojašnjava u smislu svoje apsolutnodinamičke metafizičke ontologije ovako: „Zaista ne za pazamo nikakvu povezanost između tolike udaljenosti i tolike sile takve vrste da ondje ne bi mogla biti bilo koja druga i da slobodna volja bića koje ima neograničenu moć determiniranja ne bi izabrala radije tu negoli neku drugu za sve te točke, ili da ne bi umjesto tih točaka koje to traže po svojoj naravi – ako to ima smisla govoriti – postavila druge koje onu drugu traže isto tako po svojoj naravi.”¹¹¹ Sloboda volje bića koje posjeduje beskonačnu „determinativnu moć”¹¹² odnosi se i na slobodan izbor jednog individualnog od beskonačnih (vremenskih) trenutaka u kojem je stvorio ovakav svijet s ovakvim zakonima. Obrazloživši nužnost stvaranja nevjerovatnošću vječnog postojanja materije „unatrag” i „ubuduće”, odnosno nevjerovatnošću vječnog nedeterminiranog mirovanja ili vječnog nedeterminiranog gibanja, Bošković postavlja „takvu determinativnu silu” koja je svojom „slobodnom voljom iz svih mogućih beskonačnih vremenskih trenutaka čitave vječnosti” izabrala upravo onaj „individualni trenutak u kojem je stvorena materija” i time iz „beskonačnih mogućih stanja” izabralo „ono individualno stanje koje ubuhvaća jednu od onih krivulja što prolaze kroz sve točke zahvaćene zadanom ređom i na kojoj one određene udaljenosti, određene brzine i smjerove”.¹¹³ Stoga najjači argument za postojanje beskonačne determinativne i izborne sile svodi se, prema Boškoviću, u svakoj teoriji, posebno u njegovoj u kojoj „sve prirodne sile ovise o krivuljama sila i o

¹⁰⁹ Isto, 543.

¹¹⁰ Isto, 544.

¹¹¹ Isto, 545.

¹¹² Isto, 546.

¹¹³ Isto, 547.

sili inercije”, na nužnost „determiniranja”.¹¹⁴ Za mogućnost, odnosno moć determiniranja jednog od „neuređenih”, a ne jednog od „uređenih” nizova, zahtijeva se „neizmjerana” vjerojatnost spoliznaje, mudrosti i slobodnog izbora nasuprot „vjerojatnosti za neki slijepi način djelovanja ili za neki fatalizam i nužnost. I to nas upravo dovodi do sigurnosti.”¹¹⁵

Na Leibnizovu tezu da je Bog stvorio ovaj svijet ne samo ovako „uređen” nego da je ova uređenost najsavršenija, tj. da je ovaj svijet „najbolji” od svih mogućih svjetova, Bošković se zadržava na glavnom argumentu metafizičkih optimista. Oni naime tvrde da je Bog „po svojoj prirodi bio determiniran” da stvori ono što je najsavršenije i onim redom koji je najsavršeniji. Za Boškovića je to neutemeljena tvrdnja. On naime drži da u svakoj mogućoj određenoj „vrsti” ili „nizu” nema „najveće” i „najmanje” savršenosti, nego uvijek postoji „veća ili manja savršenost od bilo koje ma kako velike i male konačne savršenosti”. Odatle proizlazi neutemeljenost eventualnog spočitavanja Božjoj mudrosti i dobroti što nije u svojoj slobodi izabrala „najbolji svijet kada najboljega nema”.¹¹⁶ Osim što drži da se tvrdnjom o Božjoj determiniranosti „za najbolje” oduzima Bogu njegova sloboda i „nenužnost svih stvari”, čime se ono što postoji mora dosljedno smatrati „nužnim”, a ono što ne postoji „nemogućim”, Bošković poteže ključni argument iz horizonta metafizike slobode kada zaključujući obrađuje neutemeljenosti Leibnizova metafizičkog optimizma na kraju metafizičke rasprave o duši i Bogu kaže: „Naime samo vršenje božanske slobode neizmjereno je puta savršenije od svakog stvorenog savršenstva koje stoga ne može božanskoj slobodi ponuditi nikakvu zaslugu koja bi tu slobodu determinirala da stvori takvo savršensvo.”¹¹⁷ Iz navedenog je očita srodnost između Boškovićeve specifične, dinamističko-metafizičke ontologije i njegove dinamističke onto-teologije, bit koje je teza da je božanskom voljom kao beskonačnom determinirajućom silom iz bekonačno neodređenih određen jedan individualni „niz”, individualna „kom-

¹¹⁴ Isto, 548.

¹¹⁵ Isto, 550.

¹¹⁶ Isto, 555.

¹¹⁷ Isto, 556.

binacija" ili individualni "raspored" silnosnih točaka koji je rezultirao upravo ovim sadašnjim nizom među sobom povezanih prirodnih pojava.

Ako je kršćanska ontoteologija, do Boškovića i poslije njega, bila i ostala vezana uz klasičnoantiknu metafizičku ontologiju koja je izgrađena na temelju starogrčke fizike, poglavito one Aristotelove, koja predstavlja manje-više sustavnu teoriju neposredno prirodnog, svakodnevnog, u starogrčkom jeziku „sedimentiranog“ iskustva u koje je uključeno i ondašnje „tehničko“ ophođenje s prirodom,¹¹⁸ onda je Boškovićeve ontoteologija, točnije njegov nacrt osebuje, metafizičko-dinamičke ontoteologije, temeljen na njegovoj apsolutnodinamičkoj ontologiji koja predstavlja sustavnu metafizofijsku *Teoriju* novovjeke, Leibniz-Newtonove semidinamičke „fizike“ i njihove na matematičkim principima zasnovane „prirodne filozofije“. S tom i takvom apsolutnodinamičkom fundamentalnom ontologijom Bošković označava prijelom u hrvatskoj filozofiji, u kojoj će se recepcijom njegovog djela *Teorija prirodne filozofije*, koje jest „glavno djelo epohe“ (E. Casirer), u našim filozofskim učilištima, poglavito na isusovačkoj Zagrebačkoj akademiji, zbiti onaj otklon od skolastičke tradicije koji će ujedno označiti priključak na novovijeku europsku filozofiju. No, ne svagda bez inercije starog i jednoznačnog očitovanja novog filozofskog duha, o čemu svjedoče dokumenti o razvoju hrvatske filozofije od Boškovića do Simeona Čučića.

IX.

Već za vrijeme Boškovićeve života počela je recepcija njegove teorije (i) u hrvatskoj filozofiji što je označilo duboku promjenu u hrvatskom filozofskom duhu. Narocito je važna recepcija njutnizma koja se dogodila posredovanjem recepcije Boškovića na isusovačkoj Zagrebačkoj akademiji. Pod vodstvom brojnih profesora studenti Zagrebačke akademije branili su u javnim disputama i

¹¹⁸Usp. Wolfgang Wieland, *Die Aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen, 1970 (2. durchgesehene Auflage mit einem Nachwort).

na ispitima temeljne ideje Boškovićeve filozofije tako da je ukinućem isusovačkog reda 1773. godine i podržavljenjem Zagrebačke akademije došlo do unutrašnje transformacije doktrinarnog sustava na tom središnjem nacionalnom učilištu. Ta je transformacija išla u smjeru s jedne strane rastvaranja aristotelovske skolastičke fizike i prihvaćanja one novovjekovne, galilejevske, ali i novovjekovne prirodne filozofije u duhu semidinamičke Newtonove prirodnoznanstvene i prirodnofilozofijske sinteze, odnosno Boškovićeve apsolutnog dinamizma, a u etici do naglašavanja subjektivnog momenta u duhu Kantova subjektivizma, odnosno njegove subjektivističke filozofije morala. Ovo posljednje očituje se npr. u etici Grge Čevapovića. Sve te duboke promjene u hrvatskoj filozofiji već za vrijeme Boškovićeve života, a i poslije, našle su svoj izraz u Čučićevom djelu *Philosophia critica elaborata*.

Mogućnost otvaranja hrvatske filozofije prema modernoj filozofiji dana je već Jambrehovićevim djelom *Philosophia peripathetica* (1669). Jambrehović naimne ne polazi od Aristotelovih tekstova, nego od same stvari, od problema koji razrađuje imanentnim logičkim redom. Citiranje Aristotela, Tome i drugih autora „funkcionira“ već u logički organiziranoj tematskoj strukturi, tj. to se tematsko strukturiranje ne zbiva pomoću citiranih tekstova. Njima se samo dokumentira izvorna formulacija određenog problema, odnosno njegova rješenja. Napuštanjem tradicionalnog načina egzegze Aristotelovih tekstova i prilivaćanjem logičkog strukturiranja problematike prirodne filozofije gubi na apsolutnoj važnosti pitanje što je Aristotel naučavao o nekoj stvari. Time je postupno gubilo na značenju i pitanje autoriteta koje je dominiralo u skolastičkim i renesansnim egzegzama Aristotelovih tekstova.

Oslobađanje od autoriteta Aristotela u logičkom strukturiranju filozofijskih problema otvaralo je mogućnost onom fenomenu što se zove eklekticizam u izvornom smislu tj. izbor i pristajanje uz najbolja rješenja. U tom smislu nalazimo eklekticizam i u Aristotela koji kritički ispituje ranije načine postavljanja određenog problema i njegova rješenja pri čemu onda određene elemente ugrađuje u svoja, nova rješenja. Te su dvije metodološke karakteristike postrenesansnih skolastičkih autora uključujući i zagrebačkog profesora filozofije Franju Jambrehovića omogućile prodiranje modernih ideja u visoka filozofska učilišta u Hrvatskoj. Time je posebno pogodovala reforma Marije Terezije, kojom se od

1752. godine reorganizirao i studij filozofije tako da su se napuštanjem tradicionalnog isusovačkog trogodišnjeg studija logike, fizike i metafizike uvodili i novi predmeti odnosno kolegiji.

O interesu za novovjeka prirodnofilozofijske ideje svjedoči i traktat Kazimira Bedekovića *Exercitatio philosophica in primam Newtoni regulam* (1758), a o određenoj nesigurnosti koja je zavladala prodorom novih ideja svjedoči pak zagrebačko izdanje Bakerovih *Reflections upon learning*, koje je u vlastitom latinskom prijevodu objavio isti Bedeković pod naslovom *Tractatus de incertitudine scientiarum* (1759). Prodor novih ideja, posebno recepcija njutnizma od strane zagrebačkih isusovačkih profesora, posredovan je recepcijom Boškovićevih ideja apsolutnog dinamizma od 1760-tih godina nadalje, što je sve vidljivo iz različitih vrsta *Asertiones* koje su studenti branili prigodom javnih disputacija koje su bile uobičajene u isusovačkim učilištima. Prihvaćanjem novovjekovne prirodne filozofije, posebno Boškovićeva apsolutnog dinamizma prodro je u hrvatsku filozofiju općenito „moderni” duh, o čemu svjedoči i recepcija Kanta na prijelazu iz osamnaestog u devetnaesto stoljeće.¹¹⁹ O tome nam svjedoči nekoliko filozofa pripadnika svećeničkog staleža, u prvom redu grkokatolički svećenik iz Žumberka Simeon Čučić (1784–1828), profesor filozofije od 1810. do 1827. godine na reformiranoj zagrebačkoj neoakademiji koja od 1776. djeluje pod tipičnim prosvjetiteljsko-apsolutističkim nazivom *Regia scientiarum academia*.

Prepoznatljiv Kantov duh u Čučićevom filozofiranju lako je uočiti već u samom naslovu njegova sustavnog djela u deset svješća *Philosophia critica elaborata* (1815). Mada ne u Kantovu radikalnokritičističkom stavu prema „dogmatskoj” klasičnoj metafiziци, ali u Leibniz-Wolfovoj redakciji, ipak kritički duh u smislu u kojem je on postao specifičnim elementom novovjekovnog filozofiranja prevladava i u Čučića. Naime, (ni) u njega nema mjesta dokazivanju pozivanjem na autoritete, tradiciju, nego samo „racionalne” argumente. Da je u Čučića na djelu ne samo deklarativno nego i idejno napuštanje skolastičke aristotelovske tradicije kakva je stoljećima bila prisutna na hrvatskim visokim učilištima što su ih osnivali i vodili veliki redovi (dominikanci, pavlini, isu-

¹¹⁹Vidi o tome F. Zenko: Kant u hrvatskoj filozofiji, *Godišnjak za povijest filozofije*, 2/1884, str. 157–185.

sovcu, franjevci), vidi se već i po tom što se umjesto skolastičkog sustava logika-fizika-metafizika-etika javlja u Čučićevu djelu svojevrsna „enciklopedijska” raščlamba filozofijskih sustava u neskolastičkih novovjekih filozofa. Tako se Čučićev sustav raspada čak na deset disciplina: 1. *Psychologia empirica*; 2. *Dianologia*; 3. *Alethologia*; 4. *Ontologia*; 5. *Cosmologia*; 6. *Psychologia rationalis*; 7. *Theologia naturalis*; 8. *Praxeologia*; 9. *Anthropologia*; 10. *Ascetica*.¹²⁰

U sadržajnoj izgradnji svoga sistema Čučić polazi od Kantova zahteva: ispitati bit spoznanje kao ishodišnog zadatka svega daljnijeg filozofiranja s ciljem da se utvrdi je li uopće moguća metafizika. Priznavši u kratkom povijesnofilozofijskom pregledu da je Kant izvršio ne samo reformu nego „revoluciju” (revolutionem in philosophia fecit), Čučić započinje izlaganje metode svoga sistema ovako: „Dvostruki je put filozofiranja. Jedan kojim se znanosti promatraju ukoliko ih primamo od predmeta (prout eas ab objecto accepimus). Drugi kojim razmatramo znanosti kojima mi određujemo predmete (per quas a nobis objecta determinantur). Ili što je isto, kojim razmatramo znanosti objektivno (objective) ili subjektivno (subjective).” Odradivši tako predmet filozofiranja znanost kao danu činjenicu, gotovo u istom duhu kako će to učiniti novokantovci marburske škole, Čučić postavlja vrhovno načelo svog filozofiranja na sljedeći način: „Budući da isti subjekt, tj. ljudski razum ide jednim i drugim putem, jednim i istim umom (intellectus humanus utramque hanc viam una et eadem mente ingreditur), stoga tko god bi odijelio jedan od drugoga, upast će ili u materijalizam ili u idealizam (aut in Materialismus incidet aut in Idealismus). Odatle su nastale zablude empirista, a odatle je nastala novija zloupotreba filozofije, u koju tjera Kantova reformacija (inde enatus est recentior Philosophiae abusus, in quem Kantiana reformatio impingit).”¹²¹

Iz iznesenoga je očito, prvo, da Čučić u filozofiranju polazi od pitanja kako ga je formulirao Kant. Drugo, po Čučiću je znan-

¹²⁰Uz prikaz toga djela Erne Banić-Pajnić: Simeon Čučić – Kratak prikaz njegova najznačajnijeg djela „Philosophia critica elaborata”, *Prilozi* 5–6/1977, str. 79–101, vidi uvodnu studiju Srećka Kovača uz Čučićeve tekstove u ovoj knjizi.

¹²¹S. Čučić, *Philosophia critica elaborata*, t. I, str. 13.

stvena spoznaja događanje bipolarnog, subjektivno-objektivnog karaktera. Treće, u kvalifikaciji Kantova rješenja Čučić ostaje suzdržljiv. Četvrto, Čučić se jasno distancira od Kantovih učenika, pri čemu misli na predstavnikve klasičnog njemačkog idealizma, jer su se „udaljili od začelnika i otišli u ispraznost tananih apstrakcija (ad inanimatem subtilium abstractionum abiernunt).”¹²² Sve u svemu, može se zaključiti da Čučić pozitivno prihvaća Kantovo pitanje kao ishodisno u svemu filozofiranju, ali se u sadržajnom izvođenju „kritički” distancira od Kantovih rješenja, i to više iz neprepoljenog sindroma određenog naivnog „objektivnog realizma” koji se oblikovao u dekadentnoj fazi novovjekovnim racionalizmom penetrirane skolastičke tradicije nego iz straha pred Kantovim subjektivizmom kojim je, kako će to ponavljati kasnije naši novoskolastici, uništeno temelje svake metafizike. Uz Čučića imamo i druge hrvatske filozofe i filozofske pisce na prijelazu iz 18. u 19. stoljeće, koji su, mada pripadnici svećeničkog staleža, naginjali, pa čak i usvojili pozitivne elemente Kantova subjektivizma. Spomenimo ovdje samo jedan primjer: Grgu Čevapovića (1785–1830), franjevačkog profesora teologije i filozofije. U svom djelu pod naslovom *Introductio in ethicam christianam*, što ga je dovršio 25. siječnja 1820. godine u Vukovaru, udaljuje se od skolastičke tradicije usvajajući Kantov praktični um (ratio practica) kao ishodište moralne teologije koja se po Čevapoviću treba izgraditi kao pravi sistem, odijeljen od ostalih teoloških disciplina. Polazeći od slobode kao principa moralnog djelovanja u duhu Kantove filozofije morala, Čevapović hoće moralnu teologiju kao filozofijsku teologiju morala. To je pravi smisao naslova „ethica christiana”. S obzirom na kontekst početka novije hrvatske filozofije može se reći da Čevapovićeve recepcija moderne filozofije, posebno kantovskog principa autonomnog djelovanja iz slobode, nije iznimka, nego izraz one struje koja je srodna i sročena s hrvatskim narodnoprporodnim duhom koji se kao princip moderne hrvatske političke subjektivnosti prepoznatljivo javlja ranih 1810-tih godina. Tu smo međutim već u ozračju „novije hrvatske filozofije”, kojoj je posvećena zasebna, posljednja knjiga iz niza ove hrestomatije filozofije.

¹²² Isto, str. 35.

Franijo Zenko

Herman Dalmatin

Herman Dalmatin je dosadašnjim domaćim i stranim istraživačijem koje je početkom prošlog stoljeća počelo tragati za prvim prijevodiima Aristotela na latinski na kršćanskom Zapadu postupno i konačno identificiran kao zasada najstariji hrvatski filozof i znanstvenik te kao pionir europskog latinskog aristotelizma iz 12. stoljeća. Mada je u to vrijeme na latinskokršćanskom Zapadu još nepoznata Aristotelova *Metafizika* i njegova se djela iz prirodne filozofije ne nalaze u bibliotekama ni tada najjačih središta znanosti, filozofije i teologije, Richard Lemay, jedan od uvaženihi istraživača Hermana, posebno njegova djela *De essentia* te arapske astrologije pod čijim je utjecajem ono pisano, konstatira sjeće: „Ali, zahvaljujući njegovu (tj. Hermanovu) dodiru s Abu Ma'sharovim djelom *Introductorium* čije je značenje za prirodnu znanost i metafiziku imao prilike shvatiti tijekom prevođenja, Hermannu se pružila prilika da usvoji supstancijalni dio Aristotelove metafizike i prirodne filozofije. Njegovo djelo *De essentia* prirodnsko je djelo aristotelizma 12. stoljeća koje je rezultiralo iz tog dodira; osim toga Gundersalvusovo plagiranje tog djela u *De professione mundi* povećalo je njegovu važnost tijekom 12. stoljeća.”¹

¹ R. Lemay, *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century – The Recovery of Aristotle's Natural Philosophy through Arabic Astrology*. Beirut, 1962, str. 257.

Herman Dalmatin je u literaturi poznat pod više imena (Hermannus Secundus, Hermannus Sclavus, Hermannus Dalmata, Hermannus de Carinthia) pa je potrebno detaljnije ovdje opisati to stanje stvari kako bi se izbjegla zbunjujuća situacija koju imamo s imenima nekih drugih starih hrvatskih filozofa.

Od spomenutih imena za Hermana u starim izvorima najčešće se nalazi Hermannus Secundus.² Čini se da se i sam najviše tako potpisivao želeći da ga se uspoređuje s Hermanom Hromim, poznatim učenim redovnikom pod latinskim imenom Hermannus Contractus (1013/1054) koji je napisao djelo o astrolabu (*De utilitatibus astrolabi*) što je mnogo cirkuliralo u tadašnjim učenim krugovima. Tako nalazimo da je Herman Dalmatin kao autor na kraju svog glavnog djela *De essentiis* što ga je zgotovio 1143. godine u južnofrancuskom gradiću Beziersu potpisan imenom Hermannus Secundus. Tako ga naziva i njegov po imenu jedini nam dosada poznati učenik Rudolf iz Brugesa (Rodolfus Brugensis Hermannus Secundus discipulus). Istim imenom potpisan je i na svojim prijevodima s arapskog (*Fatidica* od Sahl ibn Bishra i *Introduitorium in astronomiam* Abu Ma'shara).

Kao Herman Dalmatin, odnosno u latinskoj verziji Hermannus Dalmata, spominje se u pismu Petra Časnog (Petrus Venerabilis) u kojem ovaj obavještuje Bernarda iz Clairvauxa da je povjerio prevođenje *Kurana* Hermanu Dalmatinu (Hermannus quoque Dalmata). Isto tako se pod ovim imenom spominju njegovi prijevodi u vezi s islamom (*De generatione Mahumet* i *Doctrina Mahumet*).

² Uz problem Hermanova imena vidi: Charles Burnett, *Hermann of Carinthia: „De essentiis“*. A critical edition with translation and commentary. Leiden-Köln (E. J. Brill), 1982. Posebno *Appendix I – Hermann's Name*, str. 346. – Franjo Šanjek, Herman Dalmatin (oko 1110 posl. 26. II. 1154.) Bio-bibliografski prilozi. U: Herman Dalmatin: *Rasprava o bitima I-II* (Latinski tekst uspostavio, hrvatski tekst izradio, kritički komentar i napomene uz tekst napisao Antun Slavko Kalenić. Uvodne rasprave napisali: Franjo Šanjek, Antun Slavko Kalenić, Žarko Dadić i Franjo Zenko). Pula, 1990. Citirani Šanjekov tekst, s iscrpnim popisom literature o Hermanu Dalmatinu, nalazi se u I. svesku, str. 7–100.

Treće ime pod kojim se javlja jest Hermannus de Carinthia, što je izvedeno na temelju jednog mjesta u Hermanovu prijevodu Abu Ma'sharova djela *Introduitorium*, gdje Herman, opisujući kako se Istra dijeli na tri dijela, kaže da se u srednjem dijelu nalazi njegova „domovina Carinthia“ (in medio mea patria Carinthia). To ime za Hermana najčešće koriste anglosaksonski autori.

Zaključno možemo reći: unatoč nekoliko imena pod kojima se javlja u starim izvorima kao i u kasnijoj znanstvenoj literaturi, nema dvojbe o identitetu toga (zasada utvrđenog) najstarijeg hrvatskog filozofa, čija su nam djela poznata, većina njih sačuvana, a za koja je sve veći interes znanstvenika koji istražuju znanost, filozofiju i teologiju 12. stoljeća na latinskokršćanskom Zapadu.

Herman je rođen na prijelazu 11. i 12. stoljeća, odnosno oko 1110. godine, kako se to, u nedostatku izvornih dokumenata, kao što su u prvom redu autobiografija ili biografija, može približno odrediti iz niza svjedočanstava o njegovim radovima, od kojih je nastanak nekih i sam Herman datirao, i o mnogim njegovim studentskim putovanjima. U pogledu samog mjesta njegova rođenja vlada još uvijek nesigurnost koja se nastoji smanjiti na temelju neizravnih dokumenata, poglavito na temelju vlastitog Hermanova svjedočanstva.

U svom prijevodu Abu Ma'sharovog djela *Introduitorium*, na mjestu gdje se govori o Europi i njezinih deset regija, Herman stavlja „Istru“ (Histria) na šesto mjesto, a nju dijeli na tri dijela, i to „primorski i planinski“ te „srednji“ u kojem se, kako izričito kaže, nalazi „naša domovina Koruška“ (in medio patria nostra Carinthia). Radi se naravno o srednjovjekovnom nazivu Carinthia što je bio naslov političkopravne jedinice, odnosno marke Svetog Rimskog Carstva germanskog naroda, koja je od početka 11. stoljeća obuhvaćala široki prostor od bavorske granice preko Veronske i Furlanske grofovije sve do uključivo istarskog poluotoka, u čijem bi se središnjem prostoru, „omeđenom Buzetom, Ročem, Lupoglavom, Boljunom, Kozljakom, Čepićem, Pićnom, Gračišćem, Pazinom, Bermom i Motovunom“ trebalo nalaziti Hermanovo rodno mjesto.³ Kao Istraninu koji je bio podanik te velike „domovine“ u političkoadministrativnom smislu, bilo je omogućeno, ka-

³ F. Šanjek, cit. dj., str. 13.

ko se tumače njegova brojna studijska putovanja, školovanje u europskim visokim učilištima.

Osnovnu srednjovjekovnu humanističku naobrazbu stekao je u školi pri nekom od pet tadašnjih benediktinskih samostana u Istri, po nekim autorima najvjerojatnije u samostanu sv. Petra i Pavla u Šumi. Osim čitanja, pisanja i računanja u tim benediktinskim školama intenzivno se učila latinska gramatika kako bi se mogla čitati klasična rimska književnost i učiti retorika i logika, što je ulazilo u srednjovjekovno niže humanističko školovanje, takozvani trivijum (gramatika, retorika, logika). Taj je stupanj školovanja bio priprava za viši studij, poznat kao 'quadrivium', tijekom kojeg su se izučavala poglavito četiri predmeta: aritmetika, geometrija, astronomija i glazba. O tom višem stupnju Hermanova školovanja znamo međutim mnogo više.

Sigurni tragovi vode nas u, gotovo bismo mogli reći, samo središte tih viših studija u 12. stoljeću, u Chartres gdje Herman ranih 1130-tih godina studira *artes liberales* kod tada glasovitog platonovskij orijentiranog učitelja Thierryja (Teodorika) od Chartresa († 1155), autora djela *Heptateuchon*, koje predstavlja priručnik dvodielnog sustava sedam slobodnih vještina *Triviuma* i *Quadriviuma*. Kada je Thierry imenovan kancelarom Katedralne škole u Parizu, iz koje se razvilo Pariško sveučilište, Herman odlazi za učiteljem kod kojega i završava studij oko 1135. godine.

Što je značio Thierry za učenika iz Istre, vidi se i po tom što Herman posvećuje učitelju svoj prijevod Ptolemejeva djela *Planisphaerae*. U vlastitom uvodu tom prijevodu Herman svog učitelja apostrofirao kao „vrlo voljenog učitelja“ (diligentissime preceptor Theodorice) i „učelovljenje Platonove duše“ (Platonis animam celitus iterum mortalibus accommodatam), dok učiteljevu vrlinu Herman i njegov prijatelj Robert od Kertona drže ogledalom i uzorom (Tuam [...] virtutem quasi propositum [...] speculum ego et unicus illustris socius Robertus Ketenensis [...] habemus [...]).⁴ Nakon studija u Parizu, tijekom kojega je upoznao sve bitne stare na latinskokršćanskom Zapadu dostupne izvore filozofije, znanosti i teologije, odlazi na veliko studijsko putovanje kroz Ita-

⁴ Tekst Hermanova uvoda vlastitom prijevodu Ptolemejeva djela donosi Ch. Burnett u cit. dj. u dodatku *Appendix II – Hermann's preface to his translation of Ptolemy's „Planisphere“*, str. 147–149.

liju, Dalmaciju i Grčku u, prvim križarskim ratom oslobođene, bliskoistočne zemlje sa spomenutim prijateljem Robertom s kojim se upoznao na studiju. On je po narodnosti i prezimenu Englez (natione et cognomine Anglus), kako svjedoči anonimni engleski putopisac, suvremenik drugog križarskog rata, koji izvješćuje o Hermanovu i Robertovu putu i svrsi toga putovanja.⁵ Oni su naime htjeli naučiti arapski kako bi mogli proučavati za latinsko-kršćanski formirane intelektualce tajne spise iz, kako to kaže sam Herman, „najskrovitijih arapskih riznica“ (ex intimis Arabum thesauris).⁶

Vrativši se morskim putem u Europu, i to u Španjolsku, za vrijeme ih, kako navode izvorna svjedočanstva, na obali Ebra gdje su se predali „proučavanju astrologije“ (Astrologice artis studio). Tu ih susreće i opat Clunyja Petar Casni koji ih je uz „veliki honorar“ (multo praecio) nagovorio da za njega prevedu s arapskog neke islamske knjige koje će u propovijedima i raspravama s islamskim teolozima služiti kršćanskim misionarima u rekonkvistom od islama oslobođenim zemljama. Tako je Herman po narudžbi između 1141. i 1143. preveo zbirku legendi o proroku pod naslovom *De generatione Mahumet*, zatim jedan dijalog između Židova i muhamedanca pod naslovom *Doctrina Mahumet*, koji dijalog rezultira obraćenjem Židova, te napokon sam Kurana.⁷

Hermanov autentični znanstveni i filozofijski interes

Islam kao religija i teološke polemike s muhamedanskim teolozima nisu bili Hermanov interes – spomenute prijevode i kom-

⁵ F. Šanjek, cit. dj., str. 18.

⁶ *Herman Dalmatin*, „*O bitima*“, cit. dj., sv. I., pogl. 3, redak 1. – To djelo dalje citiram prema Kalenicevom prijevodu, ako nije naznačeno drugačije, označujući poglavlje i redak samo brojevima. Npr. ovaj citat: „*O bitima*“, 3,1.

⁷ Te je Hermanove prijevode, uključujući i prijevod *Kurana* izdao renesansni izdavač Theodore Bihlander u Baselu 1550. – Na temelju komparativnih analiza tih Hermanovih prijevoda Ch. Burnett konstatira da su Hermanovi prijevodi „znatno vjerniji originalima“ (considerably more faithful to the originals) nego što je Robertov prijevod *Kurana*. Ch. Burnett, cit. dj., str. 8.

pilacije vezane uz islam radio je, kako je spomenuto, isključivo po naručbi.⁸ Herman je ipak neke uvide i spoznaje u vezi s islamom unio u svoje glavno djelo. Raspravljajući na samom početku o tome kako je teško ljudskom umu naći „prvi tvorni uzrok svega” pri čemu nije ništa manje teško „da ga se dostojno iskazuje pošto ga se našlo”, Herman zauzima neoplatoničko-kršćanski inspiriran epistemološki stav: „uzlazi zaista ljudski um, a silazi u isto doba božanska dobrota, onaj istraživanjem, a ova otkrivanjem”, što su otkrivala svete knjige, doduše skriveno i neprovidno „dok nije najposlije ipak samo božansko biće pobijedila svevišnja dobrota da je usrdno išlo čovječstvu”.¹⁰ U nastavku Herman kratko opovrgava ono što se u „nesretnoga Saracena” krivo govori o Kristu, naime poriče njegova smrt i njegovo čovječstvo te Božja trojstvena bit kada se tvrdi „da je duh Božji i njegova riječ” te da „duh Božji nije ništa drugo nego Bog”.¹¹

Mada „sveti oci opširno opisuju ovu povijest Isusa Krista”, Herman ističe kako je „možda do ovoga časa ostalo nepoznato” ono što je astrolog Abu Ma'shar, oslanjajući se na perzijske astrologe Hermes i Astalija, unio u svoje djelo o „čistoj djevici”. Tako je naime Herman, kako sam ističe, preveo s arapskog „adre nefada”, koja „drži u ruci dva klasa i hrani dječaka pojeći ga juhom, u području kojemu je ime Herbrejsko; dječak pak da se zove Isus”.¹² Herman pretpostavlja da su čitajući Hermesa i druge stare astrologe Isusa „prepoznali i magi pošto su vidjeli njegovu zvi-

⁸ Sigurno bi i on kao i prijatelj mu Robert mogao reći da ga je ta narudžba udaljila od njegova glavnog interesa, tj. proučavanja astronomijskih i astroloških tekstova, na kojem poslu ih je naručitelj prijevoda Petar Časni i zatekao na obali Ebra. Robert naime u pismu koje šalje zajedno s prijevodom *Kurana* Petru Časnom izričito kaže: taj prijevod „natjerao me da kroz to vrijeme zapustim svoj glavni studij astronomije i geometrije” (que me compulit interim astronomie geometrieque studium meum principale pretermittere). Cit. prema Ch. Burnettu, cit. dj., str. 6.

⁹ „O bitima”, 8,9.

¹⁰ Isto, 8,12.

¹¹ Isto, 8,14.

¹² Isto, 9,1.

jezdu”.¹³ Stoga Herman poteže astrološki argument o neispričivosti za „zasljepljenost Židova” jer da je „u istraživanju prirode i redu vjekova istinitost Isusa Krista bila unaprijed označena i barbarskom narodu”.¹⁴ To bi bilo ono relevantno što je od Hermanovih radova u vezi s islamom s jedne i arapske astrologije u vezi s kršćanstvom s druge strane ušlo u njegovo sustavno djelo. Valja naglasiti da je Herman opisanim ekskursom začeo na samom početku hrvatske filozofije onu tradiciju pozitivnog vrednovanja stare vanbiblijske astrološko-filozofijske i astrološko-teološke hermetičke tradicije koju će osnažiti hrvatski renesansni filozofi na čelu s Franom Petrićem.¹⁵

Ostala djela i prijevode Herman je pisao u funkciji svog filozofskog i znanstvenog interesa koji se iz raznih mjesta u njegovim djelima kao i iz djela njegovog prijatelja i suradnika Roberta može prepoznati kao jasan istraživački filozofijsko-znanstveni program: usavršiti viši, kvadrivijški sustav znanja i mudrosti;¹⁶ temeljitim proučavanjem i vlastitim prijevodima s arapskog učiniti sebi razumljivim i ujedno latinskokršćanskim učenim krugovima dostupnim temeljna djela starogrčke i arapske matematike, astronomije i astrologije što je on i njegovi suvremenici percipiraju kao „novu” znanost što dolazi od Arapa; konačno, na temelju tako proučirane jedne i druge tradicije priopćiti nove spoznaje, „i to ne u mrvicama kao ovi koji [...] plijene na razne načine jadne duše slušača”, nego jednim temeljnim i sustavnim djelom.¹⁷

¹³ Isto, 9, 2.

¹⁴ Isto, 9, 3.

¹⁵ Vidi o tome u knjizi Erne Banić-Pajnić, *Smisao i značenje Hermesove objave*, Zagreb, 1989, i od iste autorice, *Duhovno-povijesna raštrčava – Poruke renesansne filozofije*, Zagreb, 1991, posebno poglavlje pod naslovom „Značenje i uloga hermetičke literature u okviru renesansnog filozofijskog mišljenja”, str. 139–155.

¹⁶ Božica mudrosti koja mu u snu nalaže tu zadaću pokazuje mu sprave koje simboliziraju pojedine discipline kvadrivijškog sustava; „na prvom mjestu računski pribor”, simbol aritmetike, zatim „pisaljku”, simbol geometrije, „zatim tezulju”, simbol glazbe, „a najposlije svjetlosnu neku zublju što prodire kroza sve”, simbol astronomije. „O bitima”, 4,1.

¹⁷ Isto, 4,1.

Potvrdu o takvom obuhvatnom programu koji su očito Herman i Robert zajednički smislili – da je njegov, Hermanovo glavno djelo *O bitima* dio i Robertova plana priznaje sam Herman¹⁸ – nalazimo i u već citiranom Robertovom pismu Petru Časnom. Robert mu naime „obecava vrhunsko djelo koje u sebi sadržava čitavu znanost. Ona otkriva prema broju, razmjeru i mjeri sve nebeske krugove i njihove veličine, redove i ponašanja te napokon sva različita gibanja zvijezda te njihove učinke i naravi i sve drugo takve vrsti [...] jednom vjerojatnim, a drugi put nužnim dokazima.”¹⁹

U svjetlu opisanoga projekta razumljiv je Hermanov interes da se po povratku s velikog putovanja 1138. godine, možda i u samom Toledu, velikom prevodilačkom središtu, dao na proučavanje i prevođenje astronomskog djela arapskog znanstvenika iz 9. stoljeća Sahl ibn Bishra koji je već bio poznat na Zapadu. Ivan iz Seville naime već je ranije preveo prvih pet knjiga iz njegove astronomije, a Herman prevodi šestu – *Sextus astronomiae liber*. Sadržaj te knjige predviđanje je globalnih događaja pa je to Hermanovo djelo poznato kao *Prognostica*, ali se u literaturi citira pod naslovom *Fatidica*.²⁰ U vlastitom uvodnom tekstu Herman iznosi svoje prosudbe o sustavu svemirskih sila i njihovih utjecaja

¹⁸ Obraćajući se u proslavu *De essentiis* Robertu Herman izričito kaže „da nije bez njega [Robert] ustanovljena ova zadaca” niti je bez njega izvediva jer je božica mudrosti njemu, Hermanu, odredila Roberta „za začelnika svih stvari i čina” (rerum omnium et actuum auctorem). „*O bitima*”, 3,5.

¹⁹ „Tibi celeste [...] celeste munus voveo, quod integritatem in se scientie comlectur. Que secundum numerum et proportionem et mensuram celestes circulos omnes et eorum quantitates et ordinem et habitudines, demum stellarum motus omnimodos et earundem effectus atque naturas, et huiusmodi cetera [...] aperit, nunc probabilibus, nonnumquam necessariis argumentis imitens.” Cit. prema Ch. Burnettu, cit. dj., str. 6.

²⁰ Kritičko izdanje toga Hermanova prijevoda zajedno s jednom njegovom kompilacijom meteoroloških pravila istočnjačke i europske provenijencije o predviđanju vremena pod naslovom *Liber imbrum* te s kompilacijom tekstova divnacijske astrologije pod naslovom *De occultis* ili *De indagatione cordis*, privedila je u svojoj disertaciji Sheila Low-Beer, *Hermann de Carinthia. The „Liber imbrum”, the „Fatidica” and the „De indagatione cordis”*. The City University of New York, 1979.

na svekolika zbijanja. Tako Suncu pripada središnje mjesto, donirajući utjecaj i upravljačka funkcija ne samo u gornjem, nebeskom nego i u donjem, sublunarnom svijetu. Govori o tome kako je jedan od planeta gospodar za jednu godinu, kako postoje „dobri” (Sunce, Venera, Merkur, Mjesec, Jupiter) i „zli” (Mars, Saturn) planeti, kako se mogu predviđati događanja iz gibanja, međusobnog približavanja i udaljšavanja planeta. O svemu tome će Herman raspravljati kasnije i u svom glavnom djelu *O bitima*, i to kako s astronomijsko-matematičkoga²¹ tako i s astrološkog aspekta.²²

Uz već spomenute kompilacije astroloških tekstova o predviđanju vremena – *Liber imbrum* – i predviđanju događaja – *De indagatione cordis*²³, najvažniji Hermanov rad iz područja arapske astrologije jest prijevod djela *Veliki uvod u astronomiju* (Maus introductorium in astronomiam) arapskog astrologa Abu Ma'shara iz 10. stoljeća. Koliko je recepcija Abu Ma'sharove astrologije u koju su ugrađeni bitni elementi Aristotelove prirodne filozofije i metafizike bila prekretnica u Hermanovu filozofskom i znanstvenom razvoju toliko je i tim njegovim prijevodom posredovana arapska znanost i „aristotelizirana” prirodna filozofija latinsko-kršćanskom Zapadu.²⁴

Osim drugih djela iz matematičke grupe Hermanovih djela kojih rukopisi nisu još pronadani – prijevod Teodosijeva djela *De sphaeris*, standardnog djela iz sferne geometrije što ga citira u djelu *O bitima*, prijevod Al-Khwarizmijevih astronomskih tablica, te vlastita djela kao što su *Liber de circulis* ili *Astronomia* o gibanjima nebeskih tijela,²⁵ *Liber de inveniendae radice* te *Liber de*

²¹ „*O bitima*”, naročito poglavlja 40–48.

²² Isto, naročito poglavlja 61–64.

²³ Vidi bilješku pod br. 9.

²⁴ O tome rječitio govore dva inkunabulska izdanja Hermanova prijevoda Abu Ma'sharova djela u Augsburgu 1489. i 1495. te izdanje u Veneciji 1506. – Klasično djelo o Abu Ma'sharu i latinskom aristotelizmu u 12. stoljeću, o ponovnom otkrivanju Aristotelove prirodne filozofije preko arapske astrologije te o Hermanovu doprinosu u tome svemu još uvijek je na početku citirana knjiga Richarda Lemaya, vidi bilj. pod br. 1.

²⁵ Na to se kao vlastito djelo referira u *De essentiis* rečenicom: „Buduću da smo način raspstavljena reda u *Astronomiji* tako razložili [...]” 39,1.

opere *numeri et operis materia*, valja u prvome redu spomenuti njegov prijevod temeljnog djela europske matematike: Euklidove *Elemente*.²⁶ Herman se poziva na Euklida kao na onoga koji je astrolozima podario moćni matematički instrument u astronomijskim izračunavanjima, npr. međusobne udaljenosti Sunca i Zemlje te planeta općenito,²⁷ velikog Sunčevog kruga i kružnih putanja drugih nebeskih tijela,²⁸ Sunčevog promjera na temelju matematičkih odnosa udaljenosti Zemlje i planeta.²⁹

Herman međutim vidi u Euklidu i onoga koji je svojim aksiomima, poučcima i definicijama otkrio strukture homologne onima koje otkrivaju astrolozi. Tako npr. astrolozijskim istraživanjem stečeni uvid da je „najsuglasniji međusobni odnošaj” „pra-

²⁶ Zahvaljujući brojnim istraživačima, od C. H. Haskinsa koji je u svom djelu *Studies in the History of Medieval Science* (Cambridge, 1924, 2. izd. 1927. i reprint New York, 1960) prvi objavio velike fragmente iz *De essentiis* i počeo identificirati ostala Hermanova djela, Manuela Lonso koji je prvi izdao cijeli tekst (*Hermann de Carinthia, De essentiis*, Santander 1946), posebno Ch. Burnetta koji je počevši od svoje disertacije *The „De essentiis” of Hermann of Carinthia and Twelfth Century Thought*, Cambridge, 1976, gore citiranog kritičkog izd. *De essentiis*, najviše pridonio identificiranju Hermanovih djela u radu *Arabic into Latin in 12th Century Spain - The Works of Hermann of Carinthia*, *Mittelalterliches Jahrbuch*, XIII 1978, str. 100-134, pa do naših domaćih istraživača, npr. F. Šanjeka i S. Kalenića koji su također pridonijeli identificiranju pojedinih Hermanovih djela, danas nema više dvojbe o Hermanovom isključivom ili pak samo djelomičnom autorstvu mnogih djela iz prve polovice 12. stoljeća, mada svaka atribucijska lista tih djela mora biti još uvijek privremena, kako s pravom upozorava Ch. Burnett: „Any list concerned with 12th cent. translations (particular when involving astrological literature) must at this stage be provisional.” Kako je ta Burnettova primjedba vezana uz Hermanov prijevod Euklidovih *Elementata* (vidi cit. Burnettovo krit. izd. *De essentiis*, str. 7) slijedi i nastavak njegove primjedbe: „There is no evidence that Hermann translated anything from Greek (as Alonso has claimed, ed. *De essentiis*, p. 18).” Herman je dakle Euklida preveo s arapskog (taj prijevod je izdao H. L. L. Bussard, *The Translation of the Elements of Euclid from the Arabic into Latin by Hermann of Carinthia*, (Books I-VI) Leiden, 1968, (Books VII-XII) Amsterdam, 1977) kao i Ptolemejevo djelo *Planisphaera*, Teodosijevo djelo *De Sphaeris*.

²⁷ „O bitima”, 42, 3.

²⁸ Isto, 44, 12.

²⁹ Isto, 45, 2.

počela” (toplog, suhog, hladnog i vlažnog) onaj u kojem se svemirsko-prostorim razmještajem - donje suho i vlažno, iznad hladno i suho, na trećem mjestu ono „umjereno” te na krajnjem najvišem mjestu toplo i suho - ne sukobljava „srodstvo” i „protivnost” prapočela, nego postiže to „da se kroz jedan i drugi red u jednaku redosljedu otkriva isto srodstvo, od srednjih članova pa sve do jednoga i drugoga krajnjega; takvo se pak srodstvo kod Euklida naziva jednakom razmjernošću, najčvršćim čvorom svih stvari”.³⁰

Hermanov latinski prijevod Ptolemejeva djela *Planisphaera* s arapskog, na koji ga je sa starogrčkog preveo i komentirao arapski matematičar i astronom Maslam ibn Ahmad al-Majriti u prvoj polovici 10. stoljeća u Cordobi čija su se djela nakon povlačenja Arapa sačuvala u Toledu,³¹ značilo je, sudeći po devet sačuvanih rukopisa i tri izdanja, očito mnogo u posredovanju toga starogrčkog djela latinskokršćanskom svijetu. Srednjovjekovna astronomijskoznanstvena važnost Hermanova prijevoda tog Ptolemejeva djela bila je u tome što su njime omogućene stereografske projekcije nebeskih sfera na ravninu čime je omogućena konstrukcija srednjovjekovne astronomske sprave poznate pod imenom *astrolab*. Neki autori držali su Hermana autorom sačuvanog rukopisa o astrolabu pod naslovom *De usu astrolabi*.³²

Iznimno je međutim važan Hermanov predgovor prijevodu Ptolemejevih *Planisphaera*. U njemu, osim već spomenute posvete tog svog prijevoda svom učitelju Thierryju od Chartresa, nalazimo Hermanovim promišljanjem astronomsko-astrolozijske teme ma-

³⁰ Isto, 29, 4.

³¹ Herman na kraju predgovora kaže da će se u prijevodu držati strogo arapskog predloška i slijediti ista pravila prevođenja kojih se držao i Maslam: „non alia transferendi lege quam qua id ipsum Maslem in Arabicam trastulit.” Str. 349. (Hermanov predgovor prijevodu Ptolemejevih *Planisphaera* citiram prema Burnettovu izdanju na latinskom u njegovom kritičkom izdanju *De essentiis* (vidi bilješku br. 4), *Appendix II: Hermann's preface to his translation of Ptolemy's Planisphaera*. Str. 347-349. Cit. mjesto na str. 349.

³² Vidi o tome, o spornom autorstvu Hermanova prijevoda Ptolemejeva *Almagesta* kao i drugih djela koja mu se pripisuju te o uže znanstvenim Hermanovim pogledima kod Žarka Dadića, *Herman Dalmatin kao znanstvenik*. U: „O bitima”, sv. II, str. 7-41.

tematičke, jednako aritmetičke kao i geometrijske tradicije stečenu novu, temeljniju podjelu znanosti od one kvadrivirske. Tu podjelu vidi Herman na djelu od samog početka znanosti o zvijezdama, tj. otkada se netko „prvi, slijedeći zvyezdane putanje, počeo diviti učincima“ tih gibanja zvijezda (primus sidereos cursus sequens effectus mirari coepit).

Otada je istraživanje napredovalo tako da se „sva znanost višega svijeta“ (omnem superioris mundi scientiam) predmetno razdijela „u dvije vrste“: u znanost „nebeskih gibanja“ (in motus celestes) i znanost „učinka gibanja“ (motuum effectus).³³ Prvo se, budući izračunava i opisuje gibanja zvijezda, „sva sila i način sastoji u broju, mjeri i razmjeru“ (omnis vis et ratio in numero, mensura et proportione constat) te joj je stoga primjeren naziv „matematika“ (matheseos disciplina).³⁴ Drugu, koja istražuje posljedice i učinke gibanja nebeskih tijela u nižem svijetu, Herman naziva „prirodnom spekulacijom“ (naturalis speculatio), što nije drugo nego fizika u aristotelovskom smislu.

Sažimajući svoju podjelu vrhovne, teorijske znanosti (speculatio) u dva dijela, Herman formulira njihov sadržaj aristotelovskim terminima ovako: „prvi dio promatra narav višega, kao što drugi promatra narav nižega svijeta – što znači materijalne uzroke stvari, kao što ona prva [promatra] formalne [uzroke] s tim da ova promatra principe sveg rađanja nekog samog prvog uzroka koji pokreće jedan i drugi svijet, kako će to biti jasnije u djelu o bitima što smo ga zasnovali.“³⁵ Budući da je prijevod *Planisfera* završio 21. lipnja 1143. u Toulusu, a djelo *De essentiis* datirano također istom godinom u Beziersu, vjerojatno je Herman radio paralelno na oba djela. U svakom slučaju temeljna dioba teorijske znanosti na matematiku (ili astronomiju) i fiziku (ili astrologiju)

³³ Hermanov predgovor prijevodu Ptolemejevih *Planisfera* (v. bilj. 27), str. 347. i 348.

³⁴ Isto, str. 348. – Očita je aluzija na biblijsko određivanje Božjeg stvaranja prema matematičkim pravilima: „Ali ti si sve uredio po broju, utegu i mjeri.“ *Knjiga mudrosti*, 11,20.

³⁵ „cuius prior pars superioris mundi, ut sequens inferioris, naturam contemplatur – id autem est materiales rerum causas, quemadmodum illa formales, omnis videlicet geniture principia post primam ipsam causam utrumque moventem, ut in eo quod de essentiis institutus, plenius patebit.“ Isto, str. 348.

funkcionira implicitno i u Hermanovu glavnom djelu *O bitima*, prvi dio kojega donosimo u ovoj knjizi.³⁶

Izvorno i glavno djelo „De essentiis“ – drama kozmogonije

U *uvodu* (proemium) rasprave *O bitima*³⁷ Herman u stiliziranom dijalogu s prijateljem Robertom opisuje kako se on, Herman, ne obavijestivši prijatelja, povukao iz zajedničkih javnih nastupa kako bi mogao završiti svoje djelo što mu ga je božica mudrosti u snu kao „zadatak“ (munus) naložila. Zadatak je bio da izloži „svetopću materiju supstancije“ mudrosti, što znači čitav kvadrivirski sustav znanosti – aritmetiku, geometriju, astronomiju i glazbu – što se razabire iz simbola tih disciplina, koje mu božica mudrosti u snu pokazuje.³⁸ Sada, nakon što se vratio sa zgotovljenim djelom, Robert ne samo da opravdava prijateljevo izbivanje nego odaje priznanje za djelo te nuka Hermana da počne najprije pred njim, Robertom kao mjerodavnim kritičarem i sucem, izlagati sadržaj svoga djela.³⁹

Odredivši na samom početku izlaganja da „u pravom značenju jest“ samo „ono što *uvijek jest*“ i da se samo to „imenuje vlastitim imenom bit“ (essentia), Hermanu se čini da se biti (essentiae), unatoč bezbroj njihovih „vrsta“ (species), uglavnom mogu obuhvatiti „u pet rodova“ (quinque principalter generibus). Ti rodovi jesu: „uzrok (causa), gibanje (motus), mjesto (locus), vri-

³⁶ Tekst donosimo u Kalenićevu prijevodu s njegovom razdiobom na 50 poglavlja (cijeli tekst ima 101 poglavlje) i njegovim komentarima prema ovdje citiranom hrvatskom izdanju *O bitima*. – Čitatelje koji su zainteresirani za detaljnije informacije o Hermanu, njegovim djelima i stanju rasprava o njima upućujem na uvodne studije priređivača hrvatskog izdanja – studije F. Sanjeka i A. S. Kalenića su u I. svesku u kojem je i latinski izvornik, a studije Ž. Dadića i F. Zenka su u II. svesku u kojem je hrvatski prijevod.

³⁷ *O bitima*, 1–5.

³⁸ Simbol aritmetike bio je „računski pribor“, geometrije „pisaljka“, glazbe „tezulja“ i astronomije „svjetlosna zublja“. Isto, 4,1.

³⁹ Isto, 5, 1–3.

Sazimajući svoj izvod o odnosu prvotnog i drugotnog uroka, Herman jasno identificira stvari na ovaj način: „To je dakle dvostruka ona razdioba uzroka na prvi i drugotni: jer prvi je i tvornik uzrok (efficiens causa) sam premudri umjetnik svemira i moži- telj svega Boga, a drugotni je njegova sprava koja se nalazi među samim njegovim djelima, ali zauzima prvo mjesto i najviši autoritet.“⁴⁷ Tim temeljnim distinkcijama Herman je ujedno stekao i princip unutrašnjeg tematsko-problematskog strukturiranja samog svog djela.

Kako red izlaganja ne smije biti proizvoljan, nego „po samom prirodnom slijedu“, onda je, slijedeći unutarnji ontološki hijerarhijski rang pet rodova biti, nakon rasprave o uzroku ontološki red raspravljati o gibanju kao općenitijem od ostalih rodova biti, tj. mjestu, vremena i odnošaja. Stoga Herman nastavlja: „Budući da je dakako o prvome i pokretačkom uzroku izvedeno onoliko koliko je mjesto zahtijevalo, čini se da dosljedno treba započeti od gibanja koje mu je najbliže, a od ostalih prije i općenitije, i to upravo od onoga gibanja koje je prvo od onih što su ostalima počela, to jest od gibanja oblika i tvari.“⁴⁸

Izvori Hermanova filozofijskog nadahnuća

Herman međutim nagovještuje čitav tematski krug koji treba raspraviti: i druge vrste gibanja koje su relevantne za razumijevanje astrološkog tumačenja djelovanja i funkcije drugotnog uzroka; zatim narav „mjestu“ (locus) shvaćenoga kao „receptaculum“ te „prostora vremena“ (spatium temporis); sva druga počela po kojima se, kako je to Aristotel sa svojim kategorijama utvrdio, a Herman istom terminologijom ponovio, jedino može razumjeti sve što jest i što biva, dakle „po čemu i u čemu (ex quo et in quo), gdje i kada (ubi et quando), po kojem napokon zakonu svaka stvar biva (qua demum lege quidque fiat)“. Tako se na samom kraju, pošto se krug zatvorio i u neku ruku „napokon stiglo opet na početak“ (facto demum reditu), ustanovljuje „sam razlog spr-

⁴⁷ Isto, 15,5-8.

⁴⁸ Isto, 16,3-5. (Djelomično opet u vlastitom prijevodu.)

ve“ (ipsa ratio instrumenti), kako je i zasnovano, „u samom tvorcu svemira“ (in ipso, prout insitum est, universitatis optice)⁴⁹

Svjestan dvostrukog do tada u latinskokršćanskoj augustinško-platonističkoj tradiciji stranog izvora nadahnuća u filozofiji i znanosti – tj. astrologije kao 'nove znanosti' i Aristotelove prirodne filozofije i metafizike, što dolaze od nekršćana Arapa i odišu naturalizmom – Hermannu je trebala 'svjedodžba' pravovjernosti. Nju dobiva od Roberta jednim stiliziranim dijalogom. Nakon što je Herman izložio gore ukratko ocrtanu osnovu djela, Robert ga naimne pohvaljuje što lativši se tako važna posla pritom „polazi u samom početku svoga djela od prave vjere u Boga“ (a vera divinitatis fide primordium operis sumis) te ga ohrabruje da nastavi tako jer „van prave vjere u Boga nema nikakva mjesta mudrosti“.⁵⁰

U tom smislu Herman dalje i nastavlja izvoditi „dramu kozmogonije“, kako kaže Charles Burnett, u dva dijela. U prvom dijelu, ili prvoj knjizi, Herman rekonstruira Božje stvaranje i prvobitno rađanje kao specifična i samom Bogu svojstvena gibanja. Bog je naimne stvorio „cjelovita i savršena počela“ (integra et perfecta principia) u koja spadaju, u funkciji uzrokovanja, oblik (forma), tvar (materia) i uopće tvorni urok (causa efficiens), zatim, u funkciji uobličavanja tvari, sjemena (semina) ili jednostavne elemente (elementa simpla), mješanjem (comixtio) kojih, a onda sastavljanjem (compositio) nastaju svekolika bica – minerali, biljke, životinje i čovjek. Postajanje minerala, biljki i životinja predmet je drugog dijela, odnosno druge knjige. Na kraju, zatvarajući taj cijeli krug postajanja, Herman završava svoju raspravu o bitima prikazom stvaranja čovjeka, naravno uz specijalnu izravnu Božju asistenciju „s pomoću sedam sprava“ (tj. Sunca, Mjeseca, Saturna, Jupitera, Marsa, Venere i Merkura).⁵¹

Iz Hermanova prikaza postajanja svega, a posebno iz prikaza nastanka čovjeka, od začeca preko svih njegovih razvojnih faza

⁴⁹ Isto, 16,3-5.

⁵⁰ Isto, 17,2.

⁵¹ Isto, 100,7.

pri čemu svaki od sedam planeta igra kao Božji pomagač svoju svagda za određenu čovjekovu dob specifičnu ulogu,⁵² vidi se osobujnost Hermanove misli koju karakterizira sinteza starogrčke metafizike, kršćanskog vjerovanja i konačno arapske astrološki utemeljene prirodne filozofije i znanosti. Sve se te velike tradicije u Hermanovoj radionici tale u jednu jedinstvenu inspiracijsku snagu, što je na intenzivan način prisutno upravo na završetku djela. Tu naime, nakon njegova ispunjenja prirodnoga kruga, dakle na kraju života koji je u znaku Saturna, Herman privodi čovjeka Bogu kao svom začetku. „Posljednje je Saturnovo doba što nakon ispunjenja prirodnoga kruga povezuje konac sa začetkom. Pošto je dakle ovomu vratio što je primio od njega samoga, nužno je da ono što opstoji s onu stranu njega samoga, jer nipošto nije podvrgnuto ovim zakonima i jer je stoga, zahvaljujući svojemu srodstvu, nadživjelo, po jednoj od dvije staze pitagorejskog dvo-puča – ili silazi, tako reći zalutalo i zabasalo, do u skrajnje ništa, ili da napokon, jer je sačuvalo prirodni ophod, uzlazi do izvornoga jamačno vijenca najvećeg trijumfa i kule očinskoga sjedišta u kojoj blaženi uživaju vječni život u slavi preuzvišenoga kralja kojemu pripada vrlina, čast i moć na neograničene vjekove.”⁵³

Imajući tako pred očima tematsko-problematiku cjelinu čitavog djela, čitatelj će lakše moći pratiti daljnje izlaganje o pojedinačnim problemima koje treba biti u funkciji boljeg snalaženja u često vrlo kompliciranom tekstu Hermanove rasprave *O bitima*, čiji prvi dio ovdje donosimo. Razlog zašto smo se odlučili za prvi dio jest taj što se u njemu, unatoč brojnim geometrijskim, astronomijskim, astrološkim te detaljnim kozmološkim izvodima koji najčešće zastiru temeljnu filozofijsku misao, izlažu principi, i to u dvostrukom smislu – počela i načela – Hermanove osebuje filozofije. Utoliko je prvi dio filozofijski relevantniji i interesantiji. Drugi je dio više od povijesnoznanstvenog interesa jer se u njemu raspravlja o pojedinačnim astrološko-kozmološkim problemima i njihovim rješenjima koja su razvojem znanosti pres-tala biti aktualna.

⁵² Isto, 100–101.

⁵³ Isto, 101,6–7.

Nastajanje i bivanje svega što jest

U narav i dramu bivanja i postajanja svega što jest Herman uvodi razmatranjem naravi stvorenih počela koja su u začetku sveg bivanja i postajanja. Da bi se osigurala postojanost rađajućeg bivanja „množitelju svega”, Bogu, bilo je potrebno nešto ne „smrtno”. Takvo nešto može biti međutim samo ono što je „čvrsto zglobljeno iz čitavih i savršenih počela”. Kako pak jaka „društvena sveza ne postoji niti između skroz i skroz istoga (penitus eadem) niti između posve različitog (prorsus diversa)”, Bog je stoga bacio „sjemena s moću miješanja i rađalačke vrline”, koja su „po sebi iste prirode i nedjeljive supstancije”, a stavljena jedna „nasuprot drugima” različite prirode tako da svojim miješanjem nikada ne daju „mira istoj biti”.⁵⁴

Nastajanje i nestajanje Herman promišlja, kako sam već ranije napomenuo, po modelu zbivanja života. Zato u tom promišljanju počela naziva sjemenima pridajući počelima sva svojstva sjemena. Time što ga na taj način ‘osjemenjuje’, svemir postaje kao Božji „instrument” ili pomoćnik dijelom autonomnim su-roditeljem koji drugotnim rađanjem održava, obnavlja i umnožava krug nastajanja i nestajanja. Podarijući počelima svojstva sjemena Herman uvodi element sile (vis) ne samo u počela koja kao sjemena očituju svoju moć miješanja (potentia commiscendi) nego i u živa bića koja imaju snagu rađanja (virtus generacionis), u najviša nebeska tijela koja kao viši svijet silom svoga gibanja aktiviraju planete kao ‘srednji’ svijet koji neposredno svagda svojim specifičnim djelovanjima utječe na zbivanja na Zemlji kao najdomnijem svijetu. ‘Osilivši’ tako na neki način čitav svemir, Herman na samom početku uvodi u hrvatsku filozofiju onaj dinamistički element koji će na ovaj ili onaj način postati karakterističan za matični tijek hrvatske filozofije: od naših renesansnih filozofa liječnika, poput Krizogona, koji također astrološki tumače zbivanja na nebu, na zemlji i u čovjeku, preko Petrića kojemu je jedan od principa filozofiranja pansihizam i Boškovića kojemu su silnosne točke i njihov jedinstveni zakon privlačenja i odbijanja u temelju ne samo prirode nego bitka samog, pa do Bazale kojemu je u temelju svega ne neki razum nego volja.

⁵⁴ Isto, 18,1–8.

Jedan od karakterističnih dinamičkih momenata Hermanove metafizičke misli jest što postajanje stvari *tunaci* po modelu rađanja, tog najdramatičnijeg kozmičkog fenomena. Nije stoga čudno da su razmatranja o rađanju gotovo sveprisutna u raspravi o bitima, mada na poseban način na mjestu gdje govori o sjemenima. Budući da nema rađanja ako mu ne prethodi „mješanje djelovanja i trpljenja”, što se nikada ne događa u istom spolu, nastala su „po dva sjemena istoga spola” tako raspoređena s obzirom na „granice i udaljenosti” između „esencije” i „supstancije”, s time da postoje i „treća sjemena” koja, iste moći mješanja kako bi „dva puta po tri zajedno držala savršenost svega rađanja”, jesu „pored prvih vrsta biti temeljima svega mnoštva.”⁵⁵

Po svome ontičkom i ontologijskom rangu ova sjemena nisu ništa drugo nego „tvari i oblici stvari” (terum materias et formas esse), koja se „rastavljanjem mješanja” pokazuju kao „četiri opća počela”, odnosno kao „jednostavni elementi”, kako ih najtočnije naziva „čistiji intelekt” (purior intellectus),⁵⁶ a filozofi, liječnici i astrolozi približe po broju, naravi, mješanju i sastavljanju različito određuju. Tako se Herman ne slaže da sva tradicionalna i među liječnicima omiljena „četiri dijela nižega svijeta: vatra, zrak, voda i zemlja” mogu izdržati kriterije prvotne elementarnosti koja nužno uključuje i jednostavnost. Ako „Zemlju naime čutimo kao hladnu i suhu prirodu, vodu kao hladnu i vlažnu”, to je već „samo po sebi razlog” da ih se ne može nazvati ni „prvima” ni „najmanjima”, jer „ništa nije prvo ako nije najmanje.”⁵⁷

Osim te kritike Herman problematizira tradicionalno učenje o elementima u cjelini. Ne slaže se naime s onima koji tvrde da su sva četiri prapočela pojedinačno „zgotovljena od svih” (ex omnibus confecta). U kakve se nedosljednosti zapada u pogledu pretpostavljene prapočelnosti nekih od četiriju elemenata, Herman pokazuje ovin izvodom: ako naime „nema nikakve vlage vode iz zraka,” – po tradicionalnom učenju je „prirodni položaj”, odzgo prema dolje, vatra-zrak-voda-zemlja – „a pošto se potroši vlaga, ne ostaje baš ništa vode, nužno je da je zrak tvorno počelo vode”,

⁵⁵ Isto, 18,9–14.

⁵⁶ Isto, 18,15–22.

⁵⁷ Isto, 19,7–10.

jednako kao što bi, ako bi nestalo „suno” koje je ujedno „supstancija vatre”, Mjesec nužno postao „tvorno počelo vatre” budući da je „uzrok i začetak suhosti u vatri gibanje Mjesece, a Mjesec (je) prije svojega gibanja.”⁵⁸

U pogledu pak mišljenja nekih astrologa da osam prapočela „višega svijeta” i četiri prapočela „nižega svijeta” potječu jedni od drugih budući da je njihova uska povezanost u tome što „posredstvom onih (viših)” nastaju „iz ovih (nižih)” [...] rađanja stvari”, Herman tvrdi da niti su „ona prapočela iz ovih niti ova iz onih”⁵⁹. U tome se priklanja Abu Mâ’sharu uvažavajući njegov argument: kad bi supstancija zvijezda bila od bilo kojeg elementa „ovoga svijeta”, one bi dijelile sudbinu rađanja, propadanja, smatnjivanja, uvećavanja, rastvaranja i svih drugih promjena u ovom svijetu, koje su nespojive s Božjim naumom o neprapadljivosti „sprave” (instrumenta) višega svijeta kojim kao drugotinim uzrokom osigurava preko onog „srednjeg”, tj. sedam planeta, svakolika zbrivanja u ovom našem nižem, sublunarnom svijetu. Herman drži da su „jedna i druga počela svih stvari zajedno data” i slaže se s „umnim astrolozima” koji drže „ove elemente svijeta [...] kao čitavosne djelove svega, a kao roditelke i hranilacke uzroke svjetskog potomstva.”⁶⁰

Narav i mješanje prvobitnih počela

Sve što nastaje nastaje u krajnjoj liniji iz prvobitnih počela mješanjem elemenata, odnosno sjemena. Način pak kako takvim mješanjem nastaju konkretne stvari nije providan. Posebno se to uočava kada Herman nastoji rekonstruirati genezu tjelesnog iz netjelesnih prvih počela, o čemu će biti govora nešto kasnije. Ovdje neka bude istaknut Hermanov stav da oblikovanje tjelesnog nije „prenošenje oblika nego uobličavanje tvari”, odnosno „mješanje (sjemena) [...] koje uobličuje tvari [...] i to ne smjestu bez srednjega stupnja napredovanja [...]”. To je pak mješanje, mije-

⁵⁸ Isto, 20,1–6.

⁵⁹ Isto, 21,1–3.

⁶⁰ Isto, 21,5–11.

šanje naime „svega onakvoga u kojemu nikoje nema ništa vlastito” kako bi bilo „jednako prikladno za prihvaćanje svih kojih razlika”, toliko u sebi nerazlučivo da je „tude svakom razlučiva-nju”. Ono se i ne može „označiti nikakvim naročitim imenom” te je stoga među svim „mudroslovnim predmetima najvarljivije” jer nije „podložno nikakvim propisima pouzdanog nauka”.⁶¹

U traženju „tvarnih počela svih stvari” koja kao „čista i je-dnostavna” jesu uzrokom samih stvari i „začetkom prirodnog sas-tavljanja”, Herman je u neprilici s odgovorima na pitanja koja mu se nameću: jesu li „počela” nešto tjelesno ili netjelesno? Ako su netjelesno, kako onda nastaje iz netjelesnog tjelesno? Najviše što Herman može o tome reći svodi se na ovo: budući da tjelesno počiva na razlici, onda i počela od kojih ono nastaje moraju biti nešto mnogostruko: „Nužno je naravski da tijelo bude stvarano od mnogostrukoga nekoga i zato tjelesnog bivstva.”⁶² No, ni takav zaključak mu se ne čini posve istinitim jer ne vodi računa o tome da su sve stvari, pa i tjelesne, u krajnjoj liniji od nepropadljivih, netjelesnih počela. Stoga nakon produbljenijeg promišljanja pos-tavljanja tjelesnog iz netjelesnih prvih počela⁶³ dolazi konačno do toga da se mora razlikovati dvostruki način gledanja stvari tijela (materiae corporum): ako se naime promatraju stvari u svojoj zbi-lji (actu ipso), onda ih se razumijeva na način materijalne sup-stancije (substantia corporea); ako ih se promatra po njihovoj mo-gućnosti (potentia) onda ih se razumijeva na način posve netje-lesne naravi (natura plane incorporea).⁶⁴

U odgovoru onima koji zastupaju mišljenje da su u temelju tijela slične čestice zbog svoje sličnosti nedokučive (incompre-

⁶¹ Isto, 22, 11-13. - Unatoč posvemašnje neizvjesnosti načina i zakona mišljanja, Herman će u drugom dijelu, kako sam već ranije upozorio, detaljno izvoditi nastajanje minerala, biljki, životinja pa samog čovjeka, sve to do tada stečenim uvidima starogrčke znanosti i filozofije, arapske astronomije i astrologije te istina kršćanskog vjerovanja.

⁶² Isto, 22, 8

⁶³ Isto, 23-24.

⁶⁴ Isto, 24, 7. - S analognim problemom će se susresti Bošković kada će dosljednim umovanjem iz jednostavnih, neprofežnih silnosnih točaka morati zaključiti da ono što makroskopski, varkom naših osjetila, vi-dimo kao „tvrda tijela” (corpora dura) uopće ne postoji.

hensibiles), Herman odgovara da one unatoč nedjeljivosti ipak os-taju tijela koja imaju svoje dijelove koji nužno moraju biti u ne-kim svojim mjestima (in suis locis), a da su „materijalna sjemena pojedinačne općenitosti” (materialia vero semina universalis sin-gula) koja su rasuta po čitavom složenom (per totum composi-tum), koliko god ih je „autoritet oblika” (auctoritas formae) ra-zlučio u nužnost složenoga.⁶⁵ Tako Herman, mada je nije uvrstio u svojih pet biti, ne može promišljati postojanje ne samo tijela nego i stvari općenito bez promišljanja ključne uloge oblika (for-ma).

Herman raspravlja o formi u 25. poglavlju (Kaleniceve razdi-obe teksta) u kontekstu razmatranja o sastavljanju (compositio) i raspostavljanju (dispositio) kao dvama jednakopravnim čimbe-nicima rađanja svih stvari. Kako nema gibanja u stvari bez oblika (nullus in materia motus ante formae adventum), što znači da iz svim stvarima iste stvari samo djelovanjem oblika nastaju različite stvari, pri čemu su oblici prvi znakovi svake raspoustave, to Her-manov temeljni uvid u ontologijsko značenje oblika glasi: oblici stvari jesu vrste stvari (rerum species) po kojima se međusobno „savršeno prepoznaju”. Po svojoj sili ili pravu određivanja i ra-zlučivanja (discretio) svega bude ovo „ovo”, a ono „ono” (hoc vero et illud), oblik je ujedno začetnik „mnogog i različitog” (plura ac diversa), po čemu se njegova uloga u nastajanju svih stvari može mjeriti samo ulogom i „učinkom pokretačkog uzroka” (exceptio causae moventis effectui).⁶⁶

U vezi s problemima postajanja pojedinačnih stvari unutar iste vrste, što je u filozofiji formulirano kao problem principa in-dividuacije (principium individuationis), Herman, slijedeći onto-logičku zapadnolatinsku boecijevsku tradiciju,⁶⁷ drži da pojedina-čne razlike među stvarima iste vrste ne mogu dolaziti od oblika u kojem je supstancijalna punina određena vrste (in forma quidem integra sit universae substantiae). Njih na izvanjski način podje-ljuju uzroci (singulae omnium notas extrinsece causae distribu-unt). Stoga pojedinačne stvari međusobno nisu „drugo” u pravom

⁶⁵ Isto, 24, 21-22.

⁶⁶ Isto, 25, 15.

⁶⁷ Isto, 25, 22.

smislu, tj. među njima nema „supstancijalne ni vrsne razlike“ (substantialis et specificae differentiae) nego se „razlikuju“ samo akcidentalno, nebitno, samo „brojem“, što znači da su samo „drugāčije“. Kod ljudi se međusobna razlika izražava različitom osobnošću [...]. Socrates, idem assignabis quod Plato. Quod vero non eundem, Plato siquidem et Socrates, persone quidem diversae [...]. To se onto-logičko stanje stvari očituje i u tome što za pojedinačno nema definicije, nego samo opisanje (Unde nec definitio quidem infra speciem, descriptio vero per singula individua).⁶⁸

Sam pak „začetak svih oblika“ i svakolika njihova međusobna različitost prema Hermannu, koji slijedi neoplatonističku teologiju, proizlazi iz „čistog oblika božanskog bića“ u kojemu se nalazi „vječna bit tih oblika“. Stoga se oblici najispravnije razumijevaju kao tako reći neke slike onoga prvobitnoga i istinskoga oblika (Ilius principalis ac verae formae imagines).⁶⁹ Herman zalazi dublje i u unutrašnje ustrojstvo oblika pri čemu razlikuje dva njegova dijela: nutarnji karakter (intrinsicam habitudo) koji se temelji na razmjeru miješanja (in commixtionis proportione) i vanjsku potpunost koja se sastoji u raspoustavi oblika (in figurae dispositione). Jedno i drugo su „uzor“ za sve stvari u pogledu jednog i drugog „roda kolikooće“ (secundum utrumque videlicet genus quantitatis rerum omnium exempla).⁷⁰

Razloživši mjesto i ulogu oblika od kojeg potječe svako gibanje u stvari, Herman prelazi na raspravu o gibanju. Po hijerarhijskom onto-logičkom i funkcijskom poretku pet biti, gibanje (motus) zauzima drugo mjesto. Nakon što je ranije (u 15. poglavlju) u vezi s razmatranjem o prvobitnom uzroku općenito naznačio i dva njegova temeljna gibanja – stvaranje prvih počela i prvobitno rađanje stvari iz prvi počela – Herman od 27. poglavlja dalje detaljno klasificira i raščlanjuje gibanja i njihove uzroke. Općenito se može reći da je Hermanovo razumijevanje gibanja aristotelovsko, tj. pod njim se podrazumijeva ne samo mjesno, lokalno gibanje, nego svaka promjena, uključujući nastajanje i nestajanje.

⁶⁸ Isto, 25, 26–27.

⁶⁹ Isto, 26, 1–3.

⁷⁰ Isto, 26, 3.

Kako je vidljivo već iz onoga što je rečeno o prvobitnom uzroku i njegova dva temeljna gibanja, Herman klasificira i karakterizira sva gibanja prema uzrocima gibanja. Propitujući narav odnosa dva temeljna gibanja prapočelnog uzroka (causa primordialis) – stvaranja i prvotnog rađanja, Herman upozorava na moguću krivi zaključak da je prvotno rađanje vremenski bilo po mjestu „poslije“ jer se nekako po prirodi čini da je stvaranje „prije“ (creatio natura quidem prior videtur). Tek se s drugotnim rađanjem koje pripada drugotnom uzroku i koje „silazi“ preko prvotnoga rađanja javlja vremenski slijed (secundaria vero, cum per primariam descendat, necessario vel tempore posterior succedit).⁷¹ Drugotni pak uzrok, koji je sebi uzeo vrhovni gospodar (assumpsit sibi arbiter) za dovršenje svega ostaloga što je drugog dostojanstva (secundae dignitatis)⁷², jest zapravo vidljivi tjelesni svijet ili, Hermanovim riječima rečeno, prvotni porod prvotnog rađanja.⁷³ Budući da sva drugotna gibanja (omnes secundarii motus) slijede „autoritet“ prvog uzroka, Herman drži da treba najprije razmotriti „njegovo rađanje, to jest prvi snošaj oblika s tvari“ (eius generationem, id est primum formae cum materia coitum, imprimis speculari convenit), što je sadržaj narednog 28. poglavlja.

Na početku poglavlja podsjeća na raniju razdiobu svijeta s obzirom na vrst sjemena na viši esencijalni i niži supstancijalni svijet. Sjemeni je najime razlikovao po „tankoći procjetka“ tako da je ona najodličnija nazvao „bit“ (essentia), a ona što su nalik nekom „talogu“ „supstancijom“, odnosno „bivstvom“, kako to prevodi Kalemć. Od esencije je sazdan viši svijet koji je postojan i svojom postojanošću osigurava stalnost postojanja i nestajanja u nižem, subluarnom, zemaljskom svijetu koji je pak sazdan od supstancije. Nakon tog uvoda Herman započinje raspravljati o „raspostavi prapočela“ (dispositio principiorum) koja na najbolji način olakšava miješanje, sastavljanje i rastavljanje. Kako se esencija i supstancija sastoje od istih prapočela – suhost, vla-

⁷¹ Isto, 27, 5.

⁷² Isto, 27, 6.

⁷³ Hanc itaque secundariam causam ipsam primariam genituram recte intelligendam opinor.“ Isto, 27, 9.

dnoća, vlažnost, toplina – koja naziva i sjemenima s pripadajućim spolnim osobinama, razlika između esencijalnog i supstancijalnog svijeta samo je u rasporedu sjemena. Općenito se može reći kako je u višem svijetu raspored takav da nikada ne dolazi do takvog miješanja koje bi dovelo do propadanja, dok je nižem svijetu svojstveno miješanje počela, koje dovodi do nastajanja i nestajanja.

S obzirom na idealni svemirskoprostorni razmještaj koji treba osigurati kako bi se „s ove i one strane spremno sastajali činovi i trpljenja (coirent actus et passiones) za svo rađanje stvari”,⁷⁴ Herman prihvaća aksiom duge i posvećene tradicije da svemir ima sferni, kuglasti oblik te da je Bog i prapočela razmjestio „u krug” i to na dnu „najčvršći temelj suhosti, na drugom mjestu hladnoću, na trećem vlagu, a odozgo toplinu”. Na taj način, pošto su kuglasto oblikovana pojedina miješanja, bio je dovršen „ovaj niži svijet koji je također podmjesečiji” (perfectus est mundus hic inferior, qui et sublunaris).⁷⁵ Tako je u donjem svijetu u kojem se određenim poretkom muških i ženskih sjemena – suho, hladno, vlažno i toplo – osiguran sklad, a miješanjem muških i ženskih sjemena stvoreni su zemlja, voda, zrak i vatra.

Teologijsko-astrološko poimanje strukture Svemira

Podsjetimo se Hermanova temeljnog svojevrsnog teologijsko-astrološkog polazišnog stava: Bog kao prvotni uzrok (causa prima) svega stvorenoga stvorio je sebi viši svijet zvijezda (mundus superior) kao spravu (instrumentum) preko koje kao drugog uzroka (causa secundaria) proizvodi i rađa sve u nižem svijetu (mundus inferior) po zakonima imanentnim drugom uzroku, što ih je ustanovio prvi uzrok.⁷⁶ Nakon što je u 28. poglavlju, kako smo vidjeli, razložio raspstavu prapočela u supstanciji, tj. do-

⁷⁴ Isto, 28, 1.

⁷⁵ Isto, 28, 1–3.

⁷⁶ Isto, 15, 2–8. – Njegov prijatelj Robert, obraćajući mu se, pohvaljuje ga „što se lačać početka posla polazeći od naše vjere u božansko biće”. Isto, 17, 2.

njem svijetu, u narednom poglavlju razlaže raspstavu prapočela u esenciji ili višem svijetu.

Herman kaže da o raspstavu „gornje prirode” (naturae superiorae) imaju uglavnom svi jednako mišljenje koje i on slijedi. Slijedeći „srodstvo” između višeg svijeta esencije i nižeg svijeta supstancije (cognatio inter essentiam et substantiam) u višem svijetu postavlja dva reda prapočela. U prvom je redu na najdonjem mjestu hladno i vlažno, na drugom je mjestu hladno i suho, na trećem „umjereno” (temperatum), na četvrtom toplo i suho. U drugom redu „ponovljenim redoslijedom” na prvo mjesto postavlja toplo i suho, na drugo „umjereno”, na treće hladno i suho, na četvrto hladno i vlažno, tako da se „kroz jedan i drugi red u jednaku redoslijedu otkriva isto srodstvo, od srednjih članova pa sve do jednoga i drugoga krajnjega; takvo se pak srodstvo kod Euklida naziva jednakom razmjernošću (aequa proportionalitas), najčvršćim čvorom svih stvari (artissimus rerum omnium nodus)”.⁷⁷ Na kraju se osvrće na različita obrazloženja, odnosno „uzroke” takve raspstave kod triju velikih autoriteta – Ptolemeja, Abu Ma’shara i Hermesa. Priklanja se Abu Ma’sharovom mišljenju da je opisana raspstava prapočela u višem „esencijalnom” svijetu takva zbog specifične „službe gornje vrline” (superinae virtutis officium), a ne zbog utjecaja raspstave u nižoj, onoj višoj „podloženoj prirodi” (subjectae naturae).⁷⁸

Naredno 30. poglavlje bez detaljnog je poznavanja astrološke tradicije na koju se oslanja Herman teško razumljivo. Na temelju uvida u to da se radi o najizvanjskijoj „ljusci” višeg svijeta esencije, koja ima dvanaest dijelova a svakom je pripisan jedan element, Charles Burnett prepoznaje u tom dijelu teksta Hermanovu raspravu o raspstavu prapočela u Zodiaku o kojem s aspekta strukture svemira Herman pobliže govori u 32. i 33. poglavlju. Ovdje je međutim riječ samo o raspstavu prapočela u Zodiaku koja je na dvjema krajnostima jednaka u srednjim redovima različita os raspstave u esenciji, dok je u oba slučaja različita od raspstave u supstanciji. No kako bi sve ovo bilo „sasvim iznova utemeljeno” (quod ut ex integro constet), Herman drži da treba

⁷⁷ Isto, 29, 3–4.

⁷⁸ Isto, 29, 6–8.

prije svega opisati krajnjosti (extremitates) i odgovoriti na pitanje „kojim umijećem” (quonam artificio) ili, kako Burnett prevodi, kojim „sistemom” je Stvoritelj svih stvari, raspoređujući ovakvu kozmičku masu, „uobličio takvim likovima” (eismodi figuris informavit).⁷⁹ Pritom misli na strukturu svemira, tj. na sve nebeske sfere i sve oblike zvijezda, što je predmet sljedećih poglavlja. Ako je dosad bilo riječi o „materijalnom” konstituiranju svemira iz „prapočela”, „sjemena” i „elemenata”, odsad će se prikazivati svemir u gibanju svojih viših dijelova koji će utjecati na niži, odnosno na najniži kao „pasivni” dio koji jest Zemlja „u mirovanju”. U napetosti između dviju krajnosti – jedne u gibanju, druge u mirovanju – posredovat će ono „srednje” – planeti, koji su zbog svojeg čvornog položaja od posebnog Hermanovog interesa.

Herman opisuje strukturu svemira koja je sazdana prema prastarom matematičko-geometrijskom nauku o kuglama, posebno onom Teodozijeovom. Njime tumaći odnose gibanja triju kugli od kojih se sastoji viši svijet. Prva kugla koju je, stvorivši je, Stvoritelj zavrtio oko svoje osi i koja stoga miruje te poput „stožera” i „sidra” u sredini „obuzdava neprestano gibanje krajnosti” – mirovanje je naime „začetak, potpora i cilj svakog gibanja”⁸⁰ – predstavlja „vanjsku krajnost” svemira, aristotelovsku osnu sferu, ili platonovski princip „istoga” što ga Herman ugrađuje u svoj kozmogonijski sustav. Druga je kugla „otklonjena” od prve i razdijeljena je na „četiri prostora” od kojih svaki opet na „tri međuprostora”. Tih dvanaest prostora ‘osjemenjeno’ je primjerenim kombinacijama i rasporedom četiri sjemena različite prirode. Svakako je mjesto zatim Stvoritelj „obilježio likovima što su bili primjereni njegovoj prirodi i dao imena što su označavala sad oboje, a sad jedno do drugoga.”⁸¹ Ova druga kugla, koja je princip „različitog”, posve je ovisna o prvoj, dok treća, koja je također otklonjena, ima „svoju silu”.⁸² Te tri kugle dakle tvore gornju krajnjost kojoj je nasuprot donja, tj. Zemlja, između kojih je „mjesto” za ono

⁷⁹ Isto, 30, 7.

⁸⁰ Isto, 31, 1.

⁸¹ Isto, 32, 9.

⁸² Isto, 33, 4.

„srednje”, a o kojemu će biti riječ nakon poglavlja o „Zemljinoj kugli”.

Ništa od onoga što Herman govori o Zemlji nije „znanstvenog” karaktera niti to treba „vrednovati” u smislu doprinosa, odnosno unapređenja znanosti o Zemlji u modernom smislu te riječi. Rasprava o Zemlji u funkciji je metafizičkog promišljanja svijeta, točnije ona je metafizičko promišljanje mjesta i uloge Zemlje u postajanju promatranom na način rađanja. Na to upućuje već uvodna rečenica u 34. poglavlju posvećenom Zemlji kojom se tvrdi da je „uspostava svijeta” utemeljena za „svakoliko rađanje”, i to tako da ima za rađanje dva nužna dijela: „djelatni” i „trpni”. Prvi odgovara „pokretljivosti” i lakoci, u čemu se odmah i lako prepoznaje viši svijet sa svojim sferama u gibanju, a drugi, trpni, odgovara „mirovanju” i težini, u čemu se prepoznaje Zemljina kugla. Zbog svoje silne gibanja najviših sfera od kojih potječu sva gibanja u smislu svekolikih promjena ne djeluju na nepokretnu Zemlju izravno, nego posredno preko onog „srednjeg” tj. planeta.⁸³

Herman promišlja strukturu svijeta i funkciju njegovih dijelova u postajanju u nižem svijetu unutar Ptolemejevog geocentričkog sustava koji nije drugo nego racionalizirano i s nekoliko geometrijsko-metafizičkih uvida sistematizirano makroskopsko, prirodno naivno” iskustvo svijeta. Sljedeći Ptolemejevu geometrijsko-metafizičku argumentaciju za nužni kuglasti oblik neba – kuglasti je oblik „veći od svih uglatih likova” pa nebo koje je „imalo biti najvećim od svih tijela” nužno ima kuglasti oblik⁸⁴ – Herman analogno argumentira kuglast oblik iz jednoličnog kružnog gibanja sfera višega svijeta: načelo jednoličnog obilaska ovih krugova oko Zemlje (aequalibus ambibus horum circulorum circa Terram) nije dopuštalo Zemlji nikakv drugi (čunjasti, valjkasti ili neki drugaciji), nego također kuglasti oblik.⁸⁵

Mirovanje Zemlje i njezino pasivno, „trpno” stanje Herman izvodi iz njezina središnjeg položaja unutar kugle svijeta. Budući

⁸³ Isto, 34, 1-6.

⁸⁴ Isto, 34, 17.

⁸⁵ Isto, 34, 18.

je u osi najizvanjskije i najveće kugle svijeta, koju je Stvoritelj zavrtio oko svoje osi koja sama pritom miruje, dosljedno tom svom položaju Zemlja miruje i na taj način služi drugotnom sastavljanju: „Stoga je dosljedno da je Zemljina kugla središte krajnje kugle i zato nepokretni stožer svega gibanja koje ide oko tako da je s pravom u uređenju svijeta zadobila mjesto najdonje krajnosti kako je već uopće bila nužna za drugotno sastavljanje.“⁸⁶ Kakav plodonosni inspiracijski topos za naše ekologe koji nastoje (i) metafizički, a ne samo moralistički i 'humanistički' motivirati brigu o Zemlji!

Osim što kao „najdonja“ i „nepokretljiva“ treba planete kao posrednike za razne službe u njezinoj funkciji „matere i hraniteljice svega drugotnog poroda“, Zemlja je, da bi postala svemirsko mjesto života, morala biti tako „opasana“ koritom „vlažne supstancije“ da pod utjecajem „sjemena“ topline iz prikladne daljine na Zemlji bude omogućen život „buđenjem prirode“ preko „čitava Zemljina tijela“, a ne samo u vodi, odnosno u oceanima. Razloživši harmonijski odnos sjemena vlažnosti i sjemena topline što dopire do Zemlje od Sunca iz s obzirom na pojedina mjesta na Zemlji i Sunčeva obilaska za ritam buđenja prirode svagda primjerene udaljenosti,⁸⁷ Herman počinje od idućeg poglavlja „tkati red posrednika“, tj. red planeta.

Umetnuti red od sedam planeta kao posrednik između „dvije krajnosti“ što se tiče njegova broja upravo je takav iz matematičko-metafizičkog razloga. Formulaciju toga razloga posuđuje od Cicerona koji je „razgovjetno razabrao da je taj broj gotovo čvor svih stvari“ i čitav red planeta ovako označio: „Sve ti je svezano pomoću devet krugova ili radije kugli“, što znači dvije krajnosti plus sedam planeta. S obzirom na svoju čvornu i harmonizirajuću ulogu nutarnji red planeta takve je prirode da njihovi intervali stvaraju „glazbene razmjernosti“ svemira.⁸⁸ Ne samo da unutar „srednjega“ što sjedinjuje krajnosti različite prirode i pomaže konstituiranju poroda sublunarnog svijeta vlada harmonija nego i ljubav koja je u svakoj „uspostavi stvari najpostojanja veza sklo-

⁸⁶ Isto, 34, 20.

⁸⁷ Isto, 35, 1-10.

⁸⁸ Isto, 36, 2.

pa“.⁸⁹ Razlog zašto srednji, planetni red može igrati čvornu, sjedinjuću ulogu jest njegova miješana priroda: „Čini se naime da se kao srednje najispravnije mora odrediti ono što s jedne strane nije isto ni s jednom od krajnosti, a što s druge strane nije od njih sasvim različito, i što je zato dvostruke prirode jer se od toliko različitih krajnosti i razlikuje i slaže se s njima tako da se s pomoću istoga onoga čime jednu odbija s drugom združuje.“ Samo kao takvo, tj. „mješane prirode“ moglo je ono srednje u sustavu istih „nebeskih tijela“ kojima su „gibanja tako različna“ odgovoriti potrebi nižega svijeta kako bi ta različita gibanja mogla poticati „ovaj tromi svijet dok ga za sobom vuku na svako gibanje poroda“.⁹⁰ Pritom dakako svaki od planeta ima svoju specifičnu ulogu, a posebno Sunce kao najveće od svih nebeskih tijela koje je Bog smjestio u „sredini posrednika“ jer je u njemu utemeljeno „opće gorivo vrline“. To je raspravljeno u 37. i 38. poglavlju, ali samo na način „raspostavljena reda u astronomiji“. O specifičnim utjecajima i ulogama što ih ima sedam planeta u sublunarnom, zemaljskom postojanju i nestajanju – taksativno te su funkcije kratko opisane u 38. poglavlju – to je predmet ne astronomije, nego astrologije: „No divljenja vrijedan misterij ovoga reda zvijezda astronomija prepušta astrologiji.“⁹¹ Budući da u narednim poglavljima sve do kraja prvog dijela koji u ovoj knjizi donosimo Herman raspravlja o specijalnim pitanjima astronomije – odakle planeti dobivaju svjetlo, kakvi su intervali među planetima, kakva su prirodna gibanja planeta, kakva je narav glazbe nebeskih sfera – citirano Hermanovo upozorenje znači da će se astrologijski o planetama raspravljati detaljnije u drugom dijelu predmet kojega je „drugotno rađanje“ (generatio secundaria), tj. nastajanje minerala, biljnog i životinjskog svijeta i, na samom kraju, kako sam već ranije naveo, samog čovjeka, sve to „po zakonu općeg nekog odnosaja što ga uobičajeni govor zove prirodom“.⁹² Zato i započinje drugi dio rasprave *O bitima* analizom značenja riječi priroda.⁹³

⁸⁹ Isto, 37, 1.

⁹⁰ Isto, 37, 7.

⁹¹ Isto, 38, 11.

⁹² Isto, 49, 8.

⁹³ Isto, 50.

Zatvaranje kozmogonijsko-kozmološkijskog kruga

U ovom uvodu, kako je ranije rečeno, trebaju biti analizirani sa-
držaji, glavna izvođenja temeljnih teza o postajanju svijeta, i to
samo „stvaranje” i „prvotno rađanje”, iz prvog dijela Hermanove
rasprave *O bitima* jer se ovdje samo taj drugi dio kao zasada naj-
stariji tekst iz hrvatske filozofije prezentira široj javnosti zainte-
resiranoj za nacionalnu filozofiju, kojoj je kritičko hrvatsko-latinsko
izdanje cijele rasprave nedostupno. Ipak držim da bi trebalo
iz drugog dijela ukratko iznijeti još samo Hermanovu teoriju
mjesta i vremena kao dviju od pet biti kojima posvećuje cijelu
raspravu.

Kako je već rečeno, drugi dio rasprave o bitima posvećen je
drugotnom rađanju, tj. postajanju minerala, biljke i životinje što
ih Herman naziva propadljivim porodom (*occiduae genturae*). No
za njegovo pojavljivanje pretpostavka su mjesto i vrijeme: „Budu-
ći dakle da mjesto i vrijeme (*locus et tempus*) predstavljaju pros-
tor i utopište propadljivog poroda, prvo treba odrediti njih.”⁹⁴

Ima li se pred očima cijeli tekst poglavlja (56–63) koja su po-
svćena mjestu i vremenu tada se vidi da su strogog filozofijska
samo dva: 56, koje je posvećeno mjestu i 57, koje je posvećeno
vremenu. Početno, Herman smješta onto-logičko mjesto prostora
i vremena u kvantitet, količocu: „Čini se da su mjesto i vrijeme
u količoci, mjesto po prostoru, vrijeme po gibanju.” To obrazlaže
na sljedeći način. Prostor (*spatium*) je kontinuirani interval tijela
između svih njegovih granica (*terminos*). Stoga je mjesto u svim
ovim mjerama – dužini, širini i visini – koje kao da opisuju nje-
gove konture. Ako je svako tijelo u nekom mjestu i svaka granica
tijela nužno mjesna, to se čini da je mjesto opće sjedište i prihva-
titište (*universalis sedes et receptaculum*) svake ograničive sup-
stancije (*circumscriptibilis substantiae*). Ograničivom supstanci-
jom pak nazivamo svako tijelo ili stvar koja se nalazi unutar ograni-
čivog prostora (*determinabile spatium*).⁹⁵
To je u sažetome Hermanovo filozofijsko određenje „mjesta”.
Sve ostalo su neke vrsti ilustracije ili primjene na pojedine slu-

⁹⁴ Isto, 54,3.

⁹⁵ Isto, 56,1–6.

čajeve u kojima se može govoriti o „mjestu”, „prostoru” i „tijelu”,
kao što je čitav svenir ili svijet pa bestjelesne supstancije kao što
je duša koja se nalazi u tijelu kao svom mjestu ili „nebu” u koje
dolazimo poslije smrti, sa svim komplikacijama i poteškoćama što
ih Herman tematizira u primjeni „mjesta” na teško omeđive i
netjelesne stvarnosti.

U određivanju vremena Herman se susreće odmah na počet-
ku s problemom kada vrijeme kao također „omeđivu” stvarnost
određuje pomoću neomeđive veličine kao što je vječnost i jedne
specifične veličine kao što je kružno gibanje. Dajmo riječ samom
Hermanu koji počinje raspravu o vremenu ovim „sofisticiranim”
određenjem njegove naravi: „Vrijeme je pak dio vječnosti nastavljan
kružnim gibanjem u beskonačnost.”⁹⁶ Dalje slijedi svestrano
i jednako sofisticirano Hermanovo samotumačenje navedene de-
finicije.

Kada se za vrijeme kaže da je dio vječnosti onda se pritom,
upozorava Herman, ne smije pomisliti kao da iz vremena bilo što
pridolazi vječnosti, odnosno, da ukoliko ne bi bilo vremena, da bi
bila manje čitava punina vječnosti (*minus integra sit aevi pleni-
tudo*). „Dio” bi ovdje trebao značiti više u onom smislu, drži Her-
man, kao kad Platon kaže za pojedinačna tijela životinja i biljaka
da su dijelovi svijeta. Ne dakako u smislu kao da su djeljiva i
konstitutivna, nego na način kako sve što se nalazi unutar neke

⁹⁶ Na izvorno latinskom: „Tempus autem est pars aevi circulari motu
in perpetuum continuata.” Isto, 57,1. – Koliko je, rekli bismo, danas
„sofisticirano” ovo Hermanovo određenje vremena, vidi se i iz razli-
čitog prijevoda Burnetovog koji glasi: „Time is part of eternity drawn
out perpetually by a circular movement.” (*Herman of Carinthia, De
essentia. A Critical Edition with Translation and Commentary*. Lei-
den-Koln 1982, str. 163) i Kalemicevog koji pak u hrvatsko-latinskom
izdanju istog Hermanova djela, prema kojem stalno citiram, glasi:
„Vrijeme je pak dio vječnosti što je zavezda svezan kružnim giba-
njem.” (*O bitima*, II, str. 120) – Čini se da Stipe Kutleša koji inače
u svom mada relativno kratkom članku „Prostorno-vremenski odnosi
u Hermanovoj filozofiji prirode” (*u: Ljepota istine. Zbornik u čast p.
Miljenka Belitca SJ u povodu 75. obljetnice života*. Zagreb, 1996, str.
251–257) dosta citira mjesta koja se odnose na mjesto i vrijeme „izbjeg-
gava” suočiti se s teškoćom adekvatnog prijevoda citiranog Hermano-
vog određenja vremena. – Ja sam ga preveo na svoj način, na koji i
dalje slijedim Hermanov tekst o vremenu.

cjeline nazivamo njezinim dijelovima. Vječnost je naime jednodjavno, nedjeljivo, isto i posve neomeđeno „stanje“ (status).⁹⁷

Ipak se čini, tumači dalje Herman određeno mnijenje, da bi vječnost mogla primiti kao „neku razdiobu“ (quasi divisionem) od strane vremena, i to jednako po onom „prije“ vremena (ante tempus) kao i po onom „poslije“ vremena ako bi se ovo ikada trebalo završiti. Herman međutim odmah razotkriva varku upozoravajući da nema nikakve različitosti vječnosti, nego da je svaka različitost različitost vremena (sed quaecumque diversitas, temporis est). Svaka naime različitost ima početak (initium) ako je tako u gibanju da se, budući se različitost i vrijeme odnose jedno na drugo, čak jedno bez drugoga ne da zamisliti. Stoga se kaže u definiciji, tumači dalje Herman, da se vrijeme nastavlja kružnim gibanjem (circulari motu continuari) što ga slijedi svako gibanje različitosti (omnis diversitatis motus). Ne zato da bi se vrijeme ikada, vraćajući se natrag odakle je počelo, ponavljalo kao isto, nego zato da bi sličnim razlikama kružnog gibanja išlo u dužinu bez ikakva prekida. Čini se da te razlike, zaključuje Herman tumačenje svoje definicije vremena, stalno prate neprekidna kruženja svijeta i nebeskih tijela (continuus mundi superumque corporum reditus).⁹⁸

Sve ostalo što slijedi, a odnosi se na vrijeme samo su Hermanovi opisi i obrazloženja mnoštva raznih podjela vremena, koje su svagda na ovaj ili onaj način utemeljene na različitim gibanjima nebeskih tijela. Spomenimo ovdje samo tri s njihovim podpodjelama, koje su po Hermanu temeljne. Prvu naziva „glasovitom“ (celebris) jer je prokušana upotrebom sviju (quam omnium usus probat), a koja je trodijelna: godišnja (annua), mjesečna (mensuralis) i dnevna (diurna). Druga je samo „vjerojatna“ (probabilis), jer se oko nje slažu „mudraci“ (sapientes), i to oni najpoznatiji među njima, i petodijelna je: saturnska (Saturnia), jupiterska (Iovialis), marsovska (Martia), venerska (Veneria) i merkurska (Mercurialis). Treću naziva „nužnom“ (necessaria), snaga koje je najjača (cuius vis validissima), ali je manje poznata od drugih. Iz daljnijeg teksta vidi se da se ova treća odnosi na Abu Ma'sharovu

⁹⁷ Isto, 57,2-3.

⁹⁸ Isto, 57,4-9.

podjelu koju je ovaj izveo u svojoj knjizi što je Herman citira kao *Liber Millenarius* (Tisućljetna knjiga).⁹⁹

Time bi bilo nekako zaokruženo ovo uvođenje u, koliko filozofski interesantan toliko i problematski neuobičajen i stoga možda kompliciran, prvi dosada identificirani autorski originalni tekst prvog (takoder zasada) identificiranog hrvatskog filozofa i znanstvenika iz još uvijek „tamnog“ razdoblja „početka početaka“ hrvatske kulture. Sadržajno i tematski „neuobičajenim“ i kompliciranim može se s pravom činiti Hermanova rasprava ne samo filozofski neškolanu nego i školovanu čitatelju koji je svoju filozofsku naobrazbu stekao iz postojećih standardnih udžbenika povijesti filozofije i onih izvornih filozofa i njihovih djela iz XII. stoljeća koje su ti udžbenici „kanonizirali“ kao relevantne za to inače komplicirano stoljeće europske srednjovjekovne filozofije.

Bibliografski dodatak

Hermanova djela¹⁰⁰

Izvorno djelo

De essentiis (1143). Sačuvano u četiri rukopisa (iz sredine 12. st., samo djelomični tekst; iz kraja 12. st.; iz 14. st. te iz 15. st.). – Dosada izdano tiskom u tri izdanja:

(1) *Hermann de Carinthia: De essentiis* (Universidad Pontificia Comillas, Santander, 1946), priredio u latinskom izvorniku s komentarom Manuel Alonso.

⁹⁹ Isto, 58,1-4, i 59,1-2.

¹⁰⁰ Ovaj popis Hermanovih djela rađen je prema Ch. Burnettu (cit. dj.) te najnovijoj dvojezičnoj (hrvatsko-engleski) i ilustriranoj knjizi Žarka Dadića, *Hermannus Dalmata*. (Školska knjiga) Zagreb, 1996. Zainteresirani čitatelj može ovdje naći i popis djela koja se pripisuju Hermanu, ali autorstvo još nije dokazano, te djela koja sam Herman ili njegovi suvremenici citiraju ili spominju kao njegova, a nisu (još) pronađena.

(2) *Hermann of Carinthia – De Essentis* (Leiden-Köln, E. J. Brill, 1982), priredio u latinskom izvorniku s usposrednim engleskim prijevodom, uvodnom studijom i opširnim filološkim komentarom Charles Burnett.

(3) *Herman Dalmatin – Rasprava o bitima* (Pula, 1990, Čakavski sabor-Pula, u seriji „Istra kroz stoljeća“), priredio latinski izvorni tekst s kritičko-filološkim napomenama (prva knjiga) i prijevod na hrvatski s komentarom Antun Slavko Kalenić. Uvodne rasprave napisali Franjo Šanjek, Antun Slavko Kalenić, Zarko Dadić i Franjo Zenko.

-Kompilacije

Liber imbrrium (oko 1140), sačuvano u 16 rukopisa (najstariji oko 1280);

De indagatione cordis – De oculis (poslije 1140), sačuvano u šest rukopisa (najstariji iz 15. st.);

Tiskom izdala jedno i drugo (s Hermanovim prijevodom arapskog djela *Fatidica* – vidi dalje pod „Prijevodi“) – u svojoj doktorskoj disertaciji Sheila Low-Beer: *Hermann of Carinthia: The Liber imbrrium, the Fatidica and the De indagatione cordis*. (Doktorska disertacija), New York, 1979.

Prijevodi (s arapskog)

Sahl ibn Bisher, *Sextus astronomiae liber – Prognostica, Fatidica* (1138). Djelo je sačuvano u šest rukopisa (najstariji iz 1407), prvi put tiskano u Pragu 1592, a kritičko izdanje priredila Sheila Low-Beer u svojoj gore citiranoj doktorskoj disertaciji (vidi gore pod „Kompilacije“);

Abu Ma'shar, *Introducorium in astronomiam* (1140). Djelo je sačuvano u 11 rukopisa (najstariji iz 1480), a tiskom objavljeno tri puta: Augsburg, 1489. i 1495. i Venecija, 1506.

Ptolemej, *Planisphaera* (1143). Djelo je sačuvano u osam rukopisa (najstariji iz 13, a najkasniji iz 14. st.). Tiskano je četiri puta – Venecija 1507/1508, Nürnberg, 1531, Basel, 1536. i Venecija, 1558. Kritičko izdanje priredio je J. L. Heiberg, *Ptolomaei opera astronomica minor*. Leipzig, 1907, na str. 225–259. Hermanov autorški uvod na latinskom donosi Charles Burnett u svom gore citiranom izdanju *De essentis* (vidi gore pod „Izvorno djelo“) kao Appendix II, str. 347–349.

De generatione Mahumet (1142). Sačuvano u šest rukopisa (najstariji iz 12. st.). Tiskano u: Theodore Bibliander, *Machumetis...* Basel, 1550, str. 201–212.

Doctrina Mahumet (1142). Sačuvano u šest rukopisa (najstariji iz 12. st.). Tiskano dva puta: J. A. Widmestadt, *Mahometis...* Nürn-

berg, 1543 ff. 5r-16r (nepaginirano); Theodore Bibliander, *Machumetis...* Basel, 1550, str. 182–200.

Hermanove preradbe (najvjerovatnije prijevoda Adelarda iz Batha)

Euclid, *Elementi* (1140?). Djelo sačuvano u jednom rukopisu iz 13. st. Djelo je objavio H. L. I. Busard, *The Translatio of the „Elements“ of Euclid from the Arabic into Latin by Hermann of Carinthia* (?). Leiden (E. J. Brill), 1968. (Pretisak iz časopisa *Janus*, LIV/1966).

Al-Khwarizmi, *Astronomske tablice* (1140/43). Djelo još nije identificirano.

Literatura (izbor)¹⁰¹

Strana

Alonso, M., *Hermann de Carinthia: De essentis*. Comillas (Santander), 1946.

Bjornbo, Axel Anton, Hermannus Dalmata als Übersetzer astronomischer Arbeiten. *Bibliotheca Mathematica*, 3. Folge, 4, Leipzig, 1903, str. 130–133.

Bosmans, Henri, Histoire des mathématiques et des sciences. *Revue des questions scientifiques*. 3e serie, T.VI, Louven, 1904. Na str. 669–672 „Herman le Dalmate, traducteur des traites arabes“.

Burnett, Charles, Arabic into Latin in Twelfth Century Spain: the Works of Hermann of Carinthia. *Mittelalterliches Jahrbuch* 13, 1978, str. 100–134.

Burnett, Charles, Hermann of Carinthia and the Kitab Al-Istamatis: Further evidence for the transmission of hermetic magic. *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 44/1981, str. 167–169.

Burnett, Charles, Hermann of Carinthia's Attitude towards his Arabic Sources. *Philosophes medievaux*, sv. XXVI, 1986, str. 306–322.

Clerval, Alexandre Jules, Herman le Dalmate et les premières traductions latines des traites arabes d'astronomie du Moyen Age. *Compte-rendu du Congrès scientifique international*. Paris 1891, str. 5–11.

¹⁰¹Ne navodim sva djela koja sam citirao ili spominjao u uvodu i dao u bilješkama potpune bibliografske podatke.

- Colker, L. Marvin, A newly discovered Manuscript of Hermann of Carinthia's „De essentiis”. *Revue d'histoire des textes*, XVI/1986, str. 213–225.
- Gantar, Kajetan, Herman de Carinthia. *Jezik in sloustvo*, X, 1965, br. 8, str. 225–232.
- Golden Robison, Elaine, Hermann von Carinthia. *Dictionary of the Middle Ages*. New York, 1985, sv. VI, str. 210–211.
- Haskins, Charles Homer, *Studies in the History of Mediaeval Science*. Cambridge, 1924. (Chapter III: „Hermann of Carinthia”, str. 43–66.)
- Lemay, Richard, *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century*. Beirut, 1962. Poglavlje posvećeno Hermanu glasi: „The first cosmologists clearly inspired by Aristotle's natural philosophy: Hermann of Carinthia and Bernard Silvester”, str. 197–257.
- Low-Beer, Sheila, *Hermann of Carinthia, The „Liber imbrium”, The „Fatidica” and the „De indagazione cordis”*. New York, 1979. (Doktorska disertacija)
- Domaća
- Čurić, Josip, Hermann of Carinthia, De essentiis. A critical edition with translation and commentary by Charles Burnett, Leiden-Köln 1982. *Croatia Christiana Periodica*, god. IX, br. 15, Zagreb, 1985, str. 118–122.
- Dadić, Žarko, Gledišta Hermana Dalmatinca o ustrojstvu svijeta. *Zbornik radova Četvrtog simpozija iz povijesti znanosti: Prirodne znanosti i njihove primjene kod Hrvata u srednjem vijeku*. Zagreb, 1983, str. 85–88.
- Dadić, Žarko, Prirodnofilozofski pogledi Hermana Dalmatinca. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine 1–2/1994*, str. 23–35.
- Dadić, Žarko, *Hermannus Dalmata*. Zagreb (Školska knjiga), 1996.
- Kalenić, Antun Slavko, Temeljni problemi uspostave teksta *De essentiis* Hermana Dalmatinca. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine 1–2/1986*, str. 31–64.
- Paušek-Baždar, Snježana, Alkemijska kozmologija Hermana Dalmatinca. *Zbornik radova Četvrtog simpozija iz povijesti znanosti: Prirodne znanosti i njihove primjene kod Hrvata u srednjem vijeku*. Zagreb, 1983, str. 89–96.
- Šanjek, Franjo, Herman Dalmatinac, pisac i prevodilac znanstvenih djela iz prve polovice 12. stoljeća. *Croatia Christiana Periodica*. Zagreb, 3/1979, str. 108–123.

Šanjek, Franjo, Herman le Dalmate (v. 1110 – apr. 26-II-1154) et la connaissance de l'islam dans l'occident medieval. *Revue d'histoire Ecclesiastique*. Vol. 138, No 2, Louvain 1993, str. 492–501.

Tuksar, Stanislav, Glazbeno-teoretski fragmenti dvaju hrvatskih autora srednjega vijeka: Hermana Dalmatinca i Petra Pavla Vergerija st. *Zbornik radova Četvrtog simpozija iz povijesti znanosti: Prirodne znanosti njihove primjene kod Hrvata u srednjem vijeku*. Zagreb, 1983, str. 97–107.

Zenko, Franjo, Herman Dalmatinac (11/12. st.): Putokaz u tamno porijeklo evropske znanosti (?). *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine 23–24/1986*, str. 15–29.

Herman Dalmatin

Izbor iz djela

Iz djela *Rasprava o bitima*

Izvornik: Herman Dalmatin, *Rasprava o bitima* (Hermannii Secundi, *De essentiis*), Pula, 1990, knjiga 1.

Prijevod, bilješke i rječnik: Antun Slavko Kalenić

PRVA KNJIGA

Bitkom¹ zaista zovemo ono što, jednostavna bivstva i iste prirode, budući nepromjenljivo, nikada ne trpi ništa tuđe i ništa drugo. Ono što uvijek jest u istom stanju svoje prirode ne poznaje, da bogme, uopće različito u gibanju. Ono pak jest što, dok se drži u sebi podložnima pomičnim stvarima, biva doduše gonjeno nes-talnošću podložnoga, no ipak ne trpi pri tome nikakvo nasilje nad vlastitom i prirodnom stalnošću. Nije naime naprosto ono što jest i nije, a u pravom značenju jest ono što uvijek jest. Budući dakle da to jest takvo, imenuje se vlastitim imenom bit. A premda tih biti ima doduše po vrstama bezbrojno mnogo, čini se da se uglavnom mogu obuhvatiti u pet rodova. Jesu pak ovi: uzrok, gi-banje, mjesto, vrijeme i odnošaj. I doista su ti rodovi posve takvi da se jamačno u pravom značenju zovu bitima, a izvan tih nema ničega što bi se moglo ispravno označiti ovim imenom. Budući da su oni naravski savršeni u svome bivstvu i po prirodi potpuni, sabiru u bitak doista sav porod, tako da s jedne strane bez nekog od ovih nije pouzdana nikakva čitavost poroda, a s druge strane mimo ove nije nužna nikakva vanjska potpora; stoga je naime nužno da sami u sebi jesu iste prirode i savršene čitavosti, bez ikakva doticaja mijene, jer su oni sami korijen i začetak svake

¹ U latinskom izvorniku: *Esse*, a taj je filozofski termin Herman u raspravi uporabio svega pet puta.

različnosti među vrstama nejednakosti i nesličnosti, a iz nesa-
vršenoga nema nikakve potpunosti savršenstva.

Postoje naime, kako određuju filozofi, tri počela svakog poro-
da: prvo je tvorni uzrok, drugo je ono po čemu nešto biva, a treće
ono u čemu, te isto toliko potpora za svaku tvorbu stvari, dok
jedno općim načelom drži sve zajedno. I zaista se ono u
čemu ili iz čega biva – jer je, kao stppljiva mati², izvrgnuto za sva
gibanja vrlini koja na to dolazi – ispravno zove tvarju stvari.
Oblik je pak ono po čemu biva kad već oblikuje bezobličnu onu
potrebu gibanjima djelatne vrline u razne svrhe. Tako je naime
kod Hermesa Perzijanca oblik zaista ures stvari, a tvar potreba
oblika – ako je doista nužno u svakom sklopu stvari prije svega
ono što drži, a najzadnje je svrha djela i savršenost. Daje zaista
tvar samo po sebi bezoblično i neuređeno tijesto, koje ako ne bi
bilo tu, ne bi ni oblik imao gdje da se pojavi. A kad ovaj dolazi
na nju, dovršuje ono što je izloženo urednim nekim razjašnje-
njem. Njihovo je dakle prvobitno gibanje rađanje svih stvari. Jest
naime to gibanje umjeren neki odnosaš oblika što se sastaje s
tvarju, i to tako da se u samom načelu gibanja ispravno napokon
spoznaje pokretačka sila i uzrok: a budući da u tome pokretač-
kom čvrsto stoji načelo svakog gibanja, čini se da odavle valja us-
tanoviti red raspravljanja, kako bi se ono što je izloženo sasvim
iznova uspostavilo. Tako naime, mislim, dolikuje da ono što se
ustanovljuje o bitima napreduje od one, ako koja takva jest, koja
je svima kolikima drugima začetak, i da se konačno završi opet
na njoj, pošto se ophod tako reći ispunio u krug.

Poznato je dakako da ništa nije rođeno bez roditeljskog uzro-
ka i da po prirodi nije dopušteno da nešto bude samom sebi za-
četak poroda i da tvori samo sebe. Tako je dakle nužno da se u
svakom rađanju razabire množitelj koji rađa i pokretački uzrok,
kako već svako potonje unosi ono što je prije. Tako ono što je
držano zajedno unosi ono što se drži zajedno, vrsta unosi rod, a
pojedinačno rod i vrstu; nužno je pak da se jedno dakako razabire
kao počelo svega: od dvoga je naime prije jedno; jer ako ne bi
prethodilo jedno, ne bi bilo ničega što bi sastavljalo dva. A čim

² Da je *tvar* (u izvorniku: *materia*) zapravo *mati* (= *mater*) to iz prije-
voda na žalost više nije vidljivo; isp. *Isid. eŷym.* XIX 19,4: „*materia*
quasi mater dicta”.

jesu dva, nužno jest i jedno; ali se ne obrće – da je nužno da će,
ako jedno jest, biti i dva. Kako bi se dakle mogla i zamisliti dva
počela dok bi se jedno i drugo trudilo da bude prije i dok nijedno
od njih ne bi drugomu ostavljalo prvo mjesto? Jer kad jedno od
dvoga ne bi bilo prije drugoga, nikako ne bi postalo prvo od svega
dokle bi god ma i jedno uzmanjalo u ispunjavanju broja svijtu.
Kao što je dakle tvorba svakog poroda prvobitno razdijeljena na
dvoje – kako će se već na svome mjestu razložiti – tako se dijeli
roditeljski i tvorni uzrok na prvome mjestu dvočlanom razlikom,
na prvi dakako i drugotni. Prvi je zaista jedan i jednostavan, a
budući da je on sam po sebi naravski nepokretan, svemu je kolli-
komu drugomu uzrok i načelo gibanja³ te, ostajući stalan, dopu-
šta da se sve giba. Ako doista tako stoji načelo da ono što je ne-
pokretno starinom preljeće sve pokrenuto, roditeljski je uzrok ta-
kođer stariji od svakoga rođenoga. Tako je dakle nužno da ono
što pokreće sve koliko drugo bude prvi i tvorni uzrok svega; ovaj
je pak uzrok, kako tvrdi Timej⁴, toliko teško naći, koliko je ne-
moguće da ga se dostojno iskazuje pošto ga se našlo. Kuša ipak
poimanje podprto razumom – kad već nije ni sjetilan ni vjero-
jatan – nekako barem, nekavim odbijanjem sjetilnoga i onoga što
može opisati uobrazilja od tako reći poričućih opreka, da ukloni
ono što nije i tvrdi da jest ono što ostaje, već prema tome koliko
svačijoj sposobnosti dopušta sama množiteljeva volja. Predobar je!
Zato je prema onome koji ga s njemu dostojnom revnošću traži
uslužan koliko može biti i s onu stranu: uzlazi zaista ljudski um,
a silazi u isto doba božanska dobrota, onaj istraživanjem, a ova
otkrivanjem; i, ukratko, ovaj zaista red i ovo načelo predale su
presvete povijesti o istinitosti božanskog bića, jako doduše skri-
vene i nikomu providne od mladaħne dobi vjekova, dokle nije naj-
poslije ipak samo božansko biće pobijedila svevišnja dobrota da
je usrdno šilo čovječstvu. Ali budući da taj naum božanske mu-
drosti istražuju opširne knjige otaca, nije zadatak sadašnjeg ras-
pravljanja da ga dalje slijedi. Samo ovo prilažem od onoga mnogog
čime obično pobijamo prenesretnog Saracena kad laje na naše
spasenje: budući naime da o našem gospodinu Kristu dosta ne-
zgodno oglašuje ovin riječima napisanima arapskim jezikom:

³ Isp. Platon, *Timaios* 28 A.

⁴ Platon, *Timaios* 28 C.

„roh Alla wa kalimatu”, kad iznosi da je duh Božji i njegova riječ, dopušta istovremeno da duh Božji nije ništa drugo nego Bog – jer i sam priznaje da u Bogu nema ničega različitoga – pa ipak ne može spoznati da je Krist gospodin Bog. Isto tako dopušta ono što je pisano: „svaki je čovjek lažac”, a da je Krist gospodin prost od svake laži, pa ipak ne prepoznaje ništa drugo nego njegovo čovjешtvo. To pak nije ništa manje protiv njega na onome mjestu gdje poriče smrt Kristovu – nego da je drugi lažno uzeo na sebe njegovu priliku, što ju je izložio progoniteljima umjesto sebe.

[...]

Ovo smo htjeli da se o istinitosti Božanskog bića tako drži da jednoga Boga od kojega je sve, po kojem je sve i u kojem je sve⁵, ne razumijevamo, kako to misli Ismailija, kao trostrukoga, ne kao tročlanoga, nego kao trojstvo, kako bez slijevanja osoba tako bez razdiobe bivstva, koje nikada nije započelo i koje nikada neće prestati. Budući da je uistinu nužno da u svakome redu stvari uvijek bude neko prvo – nije naime ni na koji način uvijek postojalo ono što vidimo da je sastavljeno od tako različitoga – ono samo što je prvo od svega, ako je počelo biti, nužno je da je jedanput samo sebe rodilo. Ako pak nije jedanput započelo, nikada neće ni prestati; propada naime samo ono što se rađa, a rastavljanje sli- jedi samo sastavljanje.

Nadalje treba vidjeti da li je isti sâm onaj množitelj svemira. Stvoreno je, jer se giba; nužno je pak da je svako gibanje jedanput odnekuda počelo. Početi je međutim svojstvo vremena, a vrijeme nije vječno, jer je i samo u gibanju. Jest pak svako gibanje ili mješ- sno ili pripada mijeni ili pripada prenošenju.⁶ Mjesta zaista nema izvan osjetilnoga; temelji se, naime, kao takvo na podložnomome, iz čega Boetije isključuje nesjetilne stvari. Svako je pak sjetilno sastavljeno: jer što se dotiče, to je iz stvari, a što se vidi, to je iz oblika – unatoč tomu što po sebi zaista ne čine ništa takvo, jer

⁵ Isp. *ad Rom.* 11,36: „ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia”.

⁶ Aristotel navodi šest vrsta gibanja (*cat.* 15 a 13.14). U tekstu što sli- jedi Herman na originalan način izlaže predmet što ga Aristotel ras- pravlja u *de gen. et corr.* 314 b 27 sq. i u *cat.* 15 a 13 – b 17.

se zbivaju samo u podložnomome, nego, bez obzira na to što su ujedinjeni u zajednički odnošaj, ipak pouzdanije padaju u dio vlas- tite prirode. Mijena je pak u porastu ili u gubitku ili u promjeni; a nužno je da od ovih prva dva gibanja uvijek započinju od odre- đene količine; promjena pak slijedi uvijek u drugo od dvoga. Kad naime iz toploga biva hladno, proizlazi iz gubitka jednoga ili po- rasta drugoga; a to se ni pošto ne događa osim u sastavljenome. Što god je naime sastavljeno, ne bi se moglo održavati bez raz- mjernosti dijelova dok među njima ne bi, dakako, bilo nikakve srednje društvene veze.

Uistinu pak nema nikakve razmjernosti osim između većega i manjega. Unosi dakle različnost neslogu, za koju je nužno da je negda prati prirast jednoga dijela, a gubitak drugoga.

No gibanje se prenošenja ne može ni zamisliti osim u pogledu onoga što nastaje. Što više: ovo se, naime, samo po sebi zaista može uzeti dublje, s obzirom na samu dakako razliku između za- četnika i onoga što zovemo začetim. Jer ako je začetnik doista vječan i zato od sebe samoga, što god ima u sebi, isto je to on sâm. Tako ima u sebi mudrost, dobro i blaženstvo da je isti sama mudrost, dobro i blaženstvo. U ovome je daleko drugačije: jest naime u svijetu ljepota, zaobljenost i gibanje; no budući da to u njemu jest po slučajno pripadnome svojstvu, također ništa od toga nije sam svijet. Budući dakle da vidimo da je to i takvo u onome što zovemo začetim sastavljeno od različitoga – svako je pak sas- tavljanje djelovanje za koje je nužno da ima svojega množitelja – ako bi se doista vjerovalo da je to takvo zaista bilo od uvijek, neka si predoči tko može, tko je to toliko različito svezao!

Budući dakle da je stvoreno, jamstvo stvorenoga nužno ostaje onomu koji je jedini stajao na čelu. A svaka se mjera i cilj djela nahodi u množiteljevoj volji. Može se dakle iz svega zaključiti da je jedan sâm prvi i posljednji, jedan svemoguć, jedan množitelj čitavog svemira, onaj koji je zaista u čitavosti svoje biti izvan sva- koga gibanja; jer svako se njegovo gibanje nahodi u njegovu djelu, kao što se zaista u množitelju uvijek nahodi ista vrlina i kad sas- tavlja i kad rastavlja. U podložnomome je ipak jedno sastavljanje, a drugo rastavljanje, i ne pripada u isto doba istomu. Što više: stvoritelj je zaista uvijek, a stvoreno nije uvijek. U onome je zaista uvijek ista moć, uvijek ista volja stvoriteljica.⁷ U pogledu pak ovo-

⁷ Isp. Platon, *Timaios* 29 E – 30 A.

ga dvooga podložena jednoga prema drugomu – sada dakako da se stvara, a sada ne – tvorac postavlja zakon djelu, a ne djelo tvorcu⁸.

Dva su dakle roda svih gibanja prapočelnog uzroka, stvaranje i rađanje – a ostali rodovi pripadaju drugotnomu uzroku pomoćniku, što se pokorava volji prvoga. Stvaranje je zaista od prapočetka stvaranje počela ni iz čega; rađanje je pak rađanje stvari iz prije datih počela sve do sada. Niti je naime prije bilo stvari iz koje bi stvarao – jer je jedini počelo svega – niti je iz njega samoga ono što se od samoga toliko razlikuje, nego je od njega samoga. Što je naime po samome ili iz samoga, isto jest Bog i zato nije od Boga stvoreno, nego rođeno ili proizašlo. Svako se pak djelo uspostavlja dvostrukim jamstvom, umjetnika dakako i sprave; ali stvaranju je zaista isti postao umjetnikom i spravom. U rađanju je ipak, kad je već drugog dostojanstva, prideseo sebi tvorac drugu spravu; a ako bi tko samu tu spravu i drugotni uzrok na isti način razumijevao u istome, mislim da bi taj ispravno prosuđivao. Postupio je zaista tako da je po sebi samome učinio prvo, a drugo, i tako po redu treće i četvrto, prepustio svojemu pomoćniku, drugotnom uzroku, neka to izvede po njegovoj pravoj mjeri i uredbi. To je dakle dvostruka ona razdioba uzroka na prvi i drugotni: jer prvi je i tvorni uzrok sam premmudri umjetnik svenmira i množitelj svega Bog, a drugotni je njegova sprava, koja se nahodi među samina njegovim djelima, ali zauzima prvo mjesto i obilježuje je više cijenjeno jamstvo.

Ovo je to što bi dovršili čitavost onoga što se ustanovljuje o bitima, ako je tko – nitko doduše u potpunosti, nego onoliko koliko je čovjeku dopušteno – stizao pravim putem. A budući da su ti rodovi u sebi zaista potpuni, oni uspostavljaju tvorbu svih stvari. No čini se da je uopće nužno da na početku same, tako reći, teme bude uređena dioba, kako bismo lako prihvatili duhom što na kojem mjestu treba očekivati, i to ne posvuda i bez pouzdana zakona, nego po samome prirodnom redu posljedka. Budući da je, dakako, o prvome i pokretačkom uzroku izvedeno onoliko koliko je mjesto zahthijevalo, čini se da dosljedno treba započeti od gibanja koje mu je najbliže, a od ostaloga prije i općenitije, i to

⁸ Isp. Platon, *Timaios* 28 A. Isp. također *introduc. in astronom.* I 3: „opus autem non instrumentis, sed artificiali ascribitur”.

upravo od onoga koje je prvo gibanje toga što je ostalomu počelo, to jest od gibanja oblika i stvari. Pošto se s obzirom na odnošaj ostalih gibanja – kad se također odasvud izložilo utočište mjesta i prostor vremena, po čemu i u čemu, gdje i kada, po kojem napokon zakonu svašta biva – primetnulo najposlije samo načelo sprave, neka ono istom nakon povratka stane u samome, kako se već ustanovilo, tvorcu svenmira.

[...]

[DRUGA KNJIGA]

Predobri množitelji svega Bog i u najvećem stupnju blažen nikako nije zavidio da ne učini sebi nešto dionikom svoje milosti i tolike slave.⁹ Znamo naime da ništa nije učinio preko volje, jer ga nije silila nikakva nužda. No kako je njegovim dionikom moglo postati išta smrtno, što nikada neće prestati? Smrtno je jamačno baš sve ono što ne stoji čvrsto zglobljeno iz čitavih i savršenih počela najjačom upravo svezom, trajnim okovima i nerazrješivim čvorom. Jaka pak društvena sveza ne postoji niti između skroz i skroz istoga niti između posve različnoga.¹⁰ Prvo je zato za ovakvo obrazovanje bila nužna postava istoga i različnoga. Različno, nadalje, nije ništa prvo. Bacio je stoga sjemena s moću miješanja i rodnom vrlinom, koja su po sebi zaista iste prirode i nedjeljiva bivstva, a, ako se između sebe isporode, različne, te koja nikada u svome miješanju ne dopuštaju početak iste biti. Čim je pak ova ispitao – kao da su se zajedno smiješane različne kovine dijelile iz jedne peći na različne cijevi – odobrio je posebne znakove iz mlađahne riznice svojeg uma. Čim je dakle ovima po jedno po redu doznačio, prvu je i najodličniju tankoću procjedka¹¹ razradio na isto tako jednak broj¹², da bi bio najlakši kako za sastavljanje,

⁹ Isp. Platon, *Timaios* 29 D-E; isp. također Boeth. *consol.* III m. 9,3-6.

¹⁰ Isp. Boeth. *inst. arithm.* I 2.

¹¹ Isp. Platon, *Timaios* 52 E – 53 A.

¹² To je broj četiri, koji predstavlja pravilan četverokut što je omeđen s četiri jednake stranice, to jest: kvadrat; isp. Boeth. *inst. arithm.* I 8,9.

tako za rastavljanje – ne čvrst, nego ravan¹³, odakle je trebalo da bude tvoreno sve čvrsto – te sâm prvi, kako je već zahtijevalo pravilo počela; a isto je tako razredio napose nečistije tijesto na isti način, pa je gornji red prozvao bit, a ovaj je drugi, tako reći neki talog, nazvao bivstvo. Pošto je pak ove položio, dosljedno je promotrio, koja li su miješanja ovih sjemena moguća za učinak rađanja. Vidio je naime da nijedno rađanje nije moguće ako ne prethodi miješanje djelovanja i trpljenja. A budući da to nije ni kada bilo dopušteno otkriti u istome spolu, razlučio je sjemena međusobno zaista tako da je spoznao da su ona nužno istog spola za koja je otkrio da su ostala nepomiješana i da izbjegavaju svako društvo. Da bi dakle bili jednaki redovi jednoga i drugoga dijela – zato što se pazilo na oboje, na granice i intervale – nastala su po dva sjemena istoga spola. Treća su pak sjemena bila opskrbljena na istom moću miješanja kako bi dva puta po tri¹⁴ zajedno držala savršenost svega rađanja i kako bi odmah iza prvih vrsta biti bila temeljima svega mnoštva. Ako bi dakle tko pomišljao da su ova sjemena i ovi znakovi stvari i oblici stvari, mislim da bi taj ispravno sudio. Jesu dakle stvari prva sjemena svakog sastavljanja. A što je opet u sastavljanju prvo, isto je u rastavljanju posljednje. Tako su dakle ova sjemena u sastavljenim stvarima i prva i posljednja. Rastavljanje pak svega sastavljenoga je rastavljanje na miješanja, a rastavljanje miješanja je istom rastavljanje na četiri opća počela koja se, jer su jednostavna, ne mogu dalje rastavljati. Jesu dakle u rastavljanju posljednja, a zato su i u sastavljanju

¹³ Ideja o tome da geometrijski likovi u redu postanka prethode čvrstim geometrijskim tijelima obrazovala se već u pitagorovskoj školi, isp. Diog. Laert. VIII 24; isp. također Arist. *de gen. et corr.* 315 b 31.32; *de cael.* 299 a 1 sq.

¹⁴ Broj dva je neograničen, ženski broj, a broj tri je ograničen i muški. Parni se naime brojevi smatraju neograničenima, jer nemaju sredinu između dva jednaka dijela, kao što je naravski imaju neparni brojevi. Neparni je, naprotiv, broj ograničen, jer sadrži u sebi i početak i svršetak i sredinu, isp. Diels-Kranz 58 /45/ B 2. Što se pak tiče rođilačkih svojstava broja šest (dva puta po tri) isp. Mart. Cap. VII 736: „hic autem numerus Veneri est attributus, quod ex utriusque sexus commixtione conficitur, id est, ex triade, qui mas, quod impar est numerus, habetur, et dyade, quae femina paritate, nam bis terni sexis faciunt.”

nju prva. Budući da su dakle ova sjemena tako reći prapočetni neki temelji svega sastavljanja, nužno je da ona budu one prve stvari stvarf. Ove su stvari prva ona sjemena, što ih čistije poimajući, koliko god puta treba to ime, naziva jednostavnim elementima. Po tome filozofi zaista veoma jasno definiraju da su ta sjemena – ako su doista u sastavljanju tijela i prva i najmanja, jer naravski ne ostaje niti prije njih mjesta za sklop niti ispod njih za razdiobu – pojedina sveopća prapočela u svemu, složenome naime, pa i u pogledu najmanjih čestica, prema obujmu dakako svake pojedine, da se ne bi događalo, kad bi prapočela držala svako za sebe svoje dijelove, što možda nipošto ne trpe da budu svézani, da uopće ne bi podnosila nikakav zakon svoje zadruga. Stoga se ovaj prvi rod najispravnije označuje imenom miješanje, što ga onda slijedi sastavljanje.

Dugo se razmišljalo među prirodznanstvenicima, ali se sve do danas nije dovoljno odredilo, koji su ti sveopći elementi svih stvari; njihovo je, naime, mišljenje mnogostruko. Lajčnicima su se doduše ipak svidjela ova četiri dijela nižega svijeta: vatra, zrak, voda i zemlja. Budući pak da oni element uspostavljaju na temelju gore rečene definicije, htio bih čuti, na koji li to način uzimaju zemlju za najmanju česticu tijela što je sastavljeno od tih elemenata – jer niti je tko rekao da su najmanje čestice tijela nešto drugo nego tijelo, niti da je što tjelesno prije od ovih. Ne mislim da je za takvu uzimaju pomoću razdiobe, i to ne samo zato što je svaka veličina djeljiva na beskonačno mnogo čestica što zajedno ujediniuju cijelo, nego također zato što ništa mnogostruko nije nerastavljivo. Jest naime svako mnogostruko kasnije od jednostavnoga; mnogostruko je naime sastavljeno od mnogo čega. Svako je pak sastavljeno zglobljeno po razmjeru smiješanih elemenata, koje ako ne bismo najposlije ipak razumijevali kao jednostavne i po prirodi prve, nužno bi bilo da budemo odvedeni u beskonačnost. Ali tko sumnja da je ovo sastavljeno, tko posjeduje ono pojmovno znanje o množini? Jer: što je više toga, a što jedno? Jedno je jamačno samo prvo i jednostavno, ako je doista svako prvo jedno; ovo pak nipošto nije jedno, nego sigurno više toga. Zemlju naime čutimo kao hladnu i suhu prirodu, a vodu kao hladnu i vlažnu. Ako se dakle ove tako čute, to je već samo po sebi razlog koji bi ih zapriječio da ne budu prvima i da stoga ne budu ni najmanjima. Jer ništa nije prvo ako nije najmanje, ako doista sva-

ko rastavljanje svršava u onome odakle počinje sastavljanje. No kod najvećega i najmanjega nestaje sjetilne moći.¹⁵

Ovomu je slično ono što također oni sami pišu, da su četiri prapočela svako za sebe zgotovljena od svih. Ali, da su jedno od dvoga razabrali, drugo bi – samo neka ova prapočela na isti način, iznose u istoj biti – bili prešutjeli. Ista je naime jednostavna bit, čista od svake različenosti; a takvo nije nijedno od ovih, ako tako različna prapočela sačinjavaju bivstva pojedinih, bez obzira na to što je to samo po sebi nesuglasno. Ako su naime sva prapočela rodni uzroci svakomu pojedinomu od njih, događa se da je isto u odnosu na isto i ono što rađa i ono što je rođeno. Nadalje, ništa nije nepromišljenije od toga što uzimaju tolik broj počela svih stvari unatoč tomu što jedan od njih posve izvode iz drugih. Ako naime nema nikakve vlage vode osim iz zraka, a pošto se potroši vlaga, ne ostaje baš ništa vode, nužno je da je zrak tvorno počelo vode, ništa manje, utoliko što je samo u tom računstvu dosljedno – ako je naime uzrok i začetak suhosti u vatri gibanje Mjeseca, a Mjesec prije svojega gibanja – da je, jer nakon uklanjaња suhoga nestaje u isto doba i bivstvo vatre, Mjesec tvorno počelo vatre. Ali da Zemlja uistinu nije po veličini najmanja – i da su doista djelovi istoga tijela, Mjesec, Veneta i Merkur, daleko manji od Zemlje – pokazati će na svom mjestu geometrijski dokaz.

Astrolozima se opet sviđjelo dvanaest prapočela – četiri dakako dijela nižega svijeta, a osam višega – jer vide naravski da se posredstvom ovih izvode rađanja stvari, o čemu ćemo kazati na svome mjestu. Nisu naime niti ona prapočela iz ovih niti ona iz ovih. Ako su doista ona prapočela iz onih, bit će nužno da budu iz kojega mu drago jednoga samoga, ili iz više njih, ili iz svih. Hipokrat brani da išta nastaje iz jednoga samoga prapočela, ako možda ne bismo rekli da pojedina prapočela nastaju od pojedinih. Tako pak nije moguće da išto bude u icemu, osim ako nije u samome podrijetlu: ono dakle je jedino od zemlje, odakle je lako? ono pak što je ma od kojega od ostalih prapočela, odakle je čvrsto? ali koje mu drago od dvoga da bi to moglo biti ili iz dva koja mu drago prapočela, ili iz tri, ili napokon iz svih, Abu Ma'shar dodaje da je dosljedan udes elemenatskog potomstva – ako su ovi, dakako, elementi neučinjeni – propadanje i rasulo. Osim toga: ako je

¹⁵ Isp. Boeth. *inst. mus.* I 9.

doista počelo svih stvari najsvršenije – što bi naime bilo kadro usavršavati, što je samo po sebi nesavršeno? – podrijetlo svakoga rođenoga je bliže savršenomu. Da su pak ona prapočela čak mnogo bliža savršenomu, to dokazuje bit postojeane prirode, jer se ova ovdje naravski nalaze svagda u raznim kolebanjima između porasta i gubitka i u neprestanoj različenosti te vrste. Niti su dakle ona prapočela iz ovih niti ova iz onih. Ovakvo naime, koja bi li to sila mogla držati ova prapočela, pošto su izbačena u progonoštvu izvan očinskog zavičaja? Niti je, naime, zemaljskim stvorovima moguće nastavljanje mrimo zemlju niti vodenima izvan vode. Isto dokazuje i gornje promišljanje lakim obrtanjem, tako da je sigurno da nijedna nisu data drugima, nego da su i jedna i druga počela svih stvari zajedno data. Ovakvo dakle dublje umni astrolozi pomišljaju ove elemente svijeta tako kao čitavostne dijelove svega, a kao roditeljske i hranilačke uzroke svjetskog potomstva. Mi pak tražimo tvarna počela svih stvari, koja, čista i jednostavna, jesu ovima samima uzrokom i začetkom prirodnog sastavljanja.

Sve je zaista na početku stvoreno ni iz čega, ali ne bez razumnoskoga zakona o redu, jer je jamčno prethodila nužda onih počela kojih je jamstvo prije od prirode različenoga, ako su pojedina dakako od ovih u svojem bivstvu više njih. Ali: koja li su to ona – nema naime ničega izvan tih – tijelo ili netjelesno? Nijedno pak tijelo ne opstoji prije tih; a počelo je različenoga isto: a isto je samo netjelesno: dakle, da nisu ta počela netjelesna! No misliti čes da brkram vrste dok izvodi tijelo od netjelesnoga. I zaista bi to ispravno mislio, kad bih predočivao prenošenje oblika, kao na primjer sa čovjeka na govodo. Ja pak ne predočujem prenošenje oblika, nego uobličavanje stvari. Jer u uobličavanju stvari nije posrijedi prenošenje oblika, nego polučivanje svojstava. Stoga ne kažuemo niti da biva drugo, ali niti da ostaje isto ono što iz bezobličnoga dakako nužno prelazi u neki oblik. Tako naime iz zemlje proizlazi biljka, i isto tako životinja, ne zato što je vrsta sama po sebi preobražena u vrstu, nego jer su ove uobličene iz te stvari, i to ne jednostavno. Nužno je, naravski, da tijelo bude stvarano od mnogostrukoga nekoga i zato tjelesnog bivstva. Ako bismo dakle tražili njegova prvobitna sjemena, mislim da se ne bi mogla pronaći nikakva osim ovih. Koja li su dakle ona? Zacijelo ta kojih je mješanje rađanje svih stvari. Posrijedi je zaista ono mješanje što se zbiva kao ono koje uobličuje stvari – svakako ne kao ono koje oblik prenosi u drugi, nego bezoblično u uobličenu stvar, i

to ne smjesta, bez srednjega stupnja napredovanja, ako doista ono što je omeđeno vlastitim granicama nije ništa ovakvo, nego ako bismo umom sebi predočili kakvo miješanje svega onakvoga u kojemu nikoje nema ništa vlastito i nikojemu odjelito ne pripada nikakva sila, nego jedna i ista svijui i uopće nepodijeljena moć, da se ne bi dogodilo da, kad bi imalo ikakave vlastite razlike, nipošto ne bude jednako prikladno za prihvaćanje svih kolikih razlika. No to je miješanje poradi toga upravo tako tuđe svakom razlučivanju da se i ne može označiti nikakvim naročitim imenom, izuzev onime što ga ima za opisivanje, kad već nije pristupačno niti sjetilnome opažanju niti razumijevanju, nego samo i jedino uobrazilji, koja jedino može nemoguće, i koja je zato uopće nepouzdana, kao što je zaista i ono miješanje među svima mudroslovnim predmetima najvarljiviji: budući da nije podložan nikakvim propisima pouzdanog nauka, razlijeva se dakako upravo poput lerranske močvare. Ono naime što je podjednako sve, to zaista nije ništa, kao da u jednakome omjeru smiješaš crno i bijelo. Biva naime sivo, što nije ni crno ni bijelo. Budući dakle da se ovo miješanje tako nestalno i nepouzdanog koleba gotovo po sredini između potvrđivanja i poricanja, mi pribjegavamo sad ovaamo sad onamo, da pomognemo na koji god način razumu, koji je tu u neprilici. Kada se naime obaziremo na tvarno utočiste tjelesnog oblika, susrećemo se u mnogostrukoj različnosti s nemirnim gotovljenjem; ali dok dublje razgledavamo osobine jednostavnih dijelova ovog gotovljenja, pokazuju se prva sjemena iste prirode za koja se čini da upravo tako stoje da, dok nipošto nisu tijelo, ipak su s tijelima tako ujedinjena da se ne ustavljaju nigdje drugdje osim u tijelima u pogledu kojih se mijenjaju, bez obzira na to što su u biti vlastite prirode nepokretna i tuđa svakomu mijenjanju. Ne opažaju se naime, iako u pogledu podloženoga mijenjaju silu sjetilne moći.

Dopuštam doduše i držim da je vjerodostojno da nijedan od ovih rodova uopće ne bi bio preživio kad bi propalo sve tijelo; s jedne naime strane ne bi ostalo utočista mjesta izvan sjedišta tijela; pa uza sve to, s druge strane, nije dosljedno niti da su ti rodovi tijelo, niti da su kasnije od tijela, niti da nisu njegov izvor ni uzrok. Jer, s jedne strane, također razum ne bi ni na koji način ostajao ako ne bi bilo ničega razumnoga, pa uza sve to, s druge strane, nije dosljedno niti da je isto niti da nije prije. Ono naravno, ako je postavljeno, postavlja, a ovo, ako je odstranjeno, odstrani. Ako naime razumno jest, razum jest, a ne obrće se, premda

razum nipošto nije po samome činu izvan razumskoga. To će se naime lako utvrditi, ako izložimo na koliko se načina kazuje „prije“.

Čini se pak da je „prije“ uopće na četiri načina: po redu, po mjestu, po vremenu i po prirodi. Aristotel pribraja peto „prije“¹⁶, i čini se da ni jedno od ostalih nije po prirodi prije. Jer razumijevamo da je prije jedno od dvoga, dva od troga, središte od kružnice, krajnje točke dužine od dužine, zaista, tako da ovo drugo ne bi moglo biti, doista, ako na čelu ne bi stajalo ono prvo, pak ipak nije ni na prednjem mjestu ni na višem sjedištu ni u prethodnom vremenu. Jest naime – da na jednom primjeru dostatno pokažemo – središte zaista korijen i temelj kružnice, jer se o njega upire cijela obodnica. A tako je zaista u svakoj raspoustavi osobito nužno ono što leži dolje kao temelj da ne može bez njegova određivanja čvrsto stajati ništa od sljedećeg izrađivanja, pa uza sve to nikada središte nije izvan kružnice koje sredinu drži. Što više: na isti doduše način kažemo da je ono što sadrži prije od sadržanoga, a ono što tvori od tvorbe, pa uza sve to ne bi postojalo niti kada ono što sadrži ako ne bi bilo tu onoga što je sadržano, niti bi postojalo ono što tvori a da nešto ne bi nastajalo, a ipak je onako prije kako već to djelovanje prethodi trpljenju. Zato se čini da bi se stvari tijelâ tako mogle najbliže ogledati ako bi se, dok se motre po samome činu, razumijevale kao posve tjelesno bivstvo, a dok po moći, kao posve netjelesna priroda. Da se, dakle, ne bi i ovako činilo da činimo nasilje dok od netjelesne prirode stvaramo tjelesno bivstvo, neka se razluči i ima na pameti da nije posrijedi, kako smo rekli, prenošenje oblika, nego preobrazba stvari. Tako naime od ne živoga postaje živo, od ne sjetilnoga sjetilno, a najposlije i od ne razumnoga razumno. Ne kazujemo, naime, iz nerazumnoga i nesjetilnoga, ili neživoga: jesu, naime, jedno jedno, a drugo drugo. Nego, kao što je rečeno – i to ne bez reda, kako je rečeno, onoga što je u sredini – rađanje se pojavljuje između onoga što je u redu svih stvari krajnje: prvo su zaista ni iz čega data čista i jednostavna počela, zatim je iz počela nastalo miješanje, iz kojega napokon proizlazi samo složeno; ovo je složeno zaista posve tijelo, a ona su počela čisto netjelesna. Stoga bismo

16

Isp. Arist. *cađ. 14 a 26 – b 24*; ovo *peto prije je bitno prije*, to jest prije u uzročnopoljsjedničnome smislu.

srednje ono bivstvo tako ispravno ogledali ako bismo ga između tijela i netjelesnoga razumjeli, kao, tako reći, svako od dvoga, ali ne razgovjetno ni ovo ni ono. Kao što imenice i glagoli prije svršetka iskaza pripadaju naravno između istinitoga i lažnoga po-djednako i jednomu i drugomu, a još nisu ni ovo ni ono,¹⁷ isto tako biva i sa tvarima tijela. Jer ne bi se moglo zvati ni tijelom ono što je po sebi zaista iste prirode, kako je rečeno, i k tomu nedjeljiva bivstva, ni netjelesnim ono što, kad je naizmjence spravljeno, nipošto nije strano tjelesnoj potrebi. Zato se dakle čini da treba kazati – jer s jedne strane nisu u potpunosti tijelo, a s druge strane nisu čisto netjelesno – da su barem ono srednje, što se može dakako zvati tijelom. A to su zaista ona prapočela o kojima smo govorili, a kojih su najbliža imena: toplo, suho, hladno i vlažno; takvo naravski nije ništa netjelesno, ali niti ikoje tijelo naprosto, ako su doista prvi oni čisti i jednostavni elementi – toplina, hladnoća, suhost i vlaga – sami baš prvobitni oblici što su po sebi prosti od svake tvari: oni naimе dolaze tjelesnom bivstvu prvih tijela i bivaju jamčno utemeljiteljima bitnih određenja tvarnih elemenata. Stoga je dosljedno da je ono opće bivstvo samo po sebi zaista i tvar tijela i neodređeno mješanje ovih počela; no za njega se ne bi moglo izričito reći niti da je tijelo niti da je netjelesno. Iz ovoga naimе roda i vrstotvornih razlika proizlazi uspostava tvarnih elemenata po vrsti, a onda iz samih prvih tijela proizlazi svjetsko tijelo na temelju čitavostnog sastavljanja, a svjetsko opet potomstvo na temelju raščlambenog mješanja – ni jedno ni drugo na temelju prenošenja oblika. I nema, napokon, ničega što je podjednako isto u svim cjelinama, osim jedinoga bivstva svijeta, koje je – budući da je sabrano baš od svih sjemena – tvar što leži pred svima drugotinim rađanjima. Ako bi, naimе, tko volio da se tijela radije utemelje na onim česticama što su nedokučijive zbog krajnje malenosti i ne dopuštaju daju razdiobu, pa ipak bi bilo nužno – jer su i sama po sebi tijela – da imaju tvar, koja im po starosti prethodi. Tako naimе tijela ne bi imala upravo nikakvih drugih tvari osim svojih vlastitih djelova. Razlika je pak među djelovima i tvarima u tome što se djelovi zaista nahode svaki na svome mjestu, a tvarna su opet sjemena pojedina

¹⁷ Isp. Arist. *de interpret.* 16 a 13 sq.

sveopća prapočela u svemu, kako smo rekli, složenome, koliko je god toga razlučilo jamstvo oblika za nuždu složenoga.

Budući da je ovo ovako izloženo, sada se pristoji istraživati prvo gibanje sastavljanja u skladu s načinom raspostave. Ovo naimе dvoje, kao nekom zajedničkom službom jednakih, dovršuje rađanje svih stvari. Ali, budući da u stvari nema nikakva gibanja prije dolaska oblika – jer preumudri je umnožitelji utvrdio među počelima stvari srodstvo, te nagodbe da ništa ne biva u stvari osim po obliku, a ništa po obliku osim u stvari, ako se izuzmu osobine uzroka što ih oboje pokreće – valja prije svega, kao što je određeno o tvari, također utemeljiti oblike, kako bismo iznova tkali red, pošto smo na obje strane izložili počela, kad već svako sastavljanje proizlazi iz tvari i oblika; a to bi bilo ispravno obavljeno ako bismo započeli od same razlike između jednoga i drugoga. Jer tvari su u svim stvarima iste, ako doista u bezobličnome nema nikakve razdiobe; ne bi, naimе, zbilja bilo bezoblično da ima ikakve osobine djelova. Taj pak razlog ne dopušta o njemu nikakvo pouzdano znanje. Stoga je nužno da poznavanje svake stvari dolazi iz dijela oblika, ako se izuzme pravo uzroka što ih oboje pokreće, jer su to naravski dva temelja, kojih je, kako je rečeno, prvobitno gibanje rađanje svih stvari. Jesu dakle oblici stvari prvi znakovni svake raspoustave. Znakovima opet zovemo ono na čemu se temelji upoznavanje svih stvari; svako se pak upoznavanje stvari temelji na onome po čemu se uzajamno razlikuju; a ono zaista po čemu se pravo i savršeno uzajamno razlikuju jesu vrste stvari. Jest naimе svaka razlika ili po vrsti ili po broju. Jer i vlastito se naravno ili slučajno pripadno svojstvo nahode ili zaista u vrsti ili u broju, i k tomu se broj zaista nahodi u pojedinome, a savršenost i čitavost u sveopćemu. No razlika broja nije bivstvena; razlika pak oblika je savršenost svega bivstva. Čini se dakle da treba razgovjetno kazati da su oblici stvari isto tako njihove vrste, zbog toga što su obilježje vrsta one bivstvene razlike svih stvari prema osobini oblika; po ovima se naimе razlikama sve stvari prikladno i savršeno prepoznaju jedne među drugima; a ispravno su zaista nazvane vrstama, zbog toga što dovršuju pristalost svake raspoustave: kažemo naimе da je pristalo isto što i vršno. Pristalost pak i uglađivanje stvari su zaista tako osobujni za oblik da je sigurno da ničega takvoga nema u bezobličnome. Budući, dakako, da je očito da se svako pojedinačno sastoji od roda bivstva ili biti i od svoje vrste, a da je poznato da su ti rodovi

njihove stvari, dosljedno je da su vrste stvari oblici, ako ćeš zaista svako pojedinačno – ako bi ga htio razgovjetno opisati – označiti da je baš ovo ili ono, a da prema nerazlučenoj stvari sve zaista ima jedno i isto. Ovo pak i ono je više toga i različno, kako to već dopušta sila oblika kojemu pripada svo razlučivanje, ako se izuzme tvorba pokretačkog uzroka. Na svaki način ništa ne priječi da kao što ista stvar prima na sebe različne oblike tako jedan oblik sadrži mnogobrojne neke i pojedinačne znakove. A budući da se ovi nikako ne razlikuju po obliku, mnogo se manje razlikuju po stvari, jer je tvar po sebi zaista posve nepromjenljiva. Razlikuje se ipak ili nekim razlučivanjem prirode ili pojedinačnima nekim osobinama, što čine zaista više toga, a ne jedno jednim, a drugo drugim,¹⁸ ako su doista Prijam i Hekuba drukčiji, a ne nešto drugo. Zato, budući da se u obliku zaista nahodi čitava potpunost svega kolikoga bivstva, a da razlike od njega ne dobivaju ništa, pojedine znakove svega razdjeljuju vanjski uzroci, tako da nužno slijedi da se svako pojedinačno sastoji od stvari i oblika te od tvorbe pokretačkog uzroka. Osim toga, sva tijela imaju samu po sebi zaista istu tvar, a dijelove razdjeljuju oblici koji dolaze; i sami zaista dijelom pojedini, a dijelom više njih. Zato su u samoj istini stvari svi oblici po moći, ali gdje jest oblik, sama je tvar po činu. Tako naime veli i Boetije:¹⁹ „Svaki je bitak po obliku; ne kaže se naime ni za što da jest po stvari, nego po vlastitu obliku” – ako doista odgovarajući na pitanje: što je Sokrat, označuješ čovjeka, ili životinju, ili koje mu drago takvo: makar u isto doba uzlazio sve do bivstva, oznaka ipak biva po obliku.²⁰ Jer, bez obzira na to što je tvar općeniti podložak svemu što opstoji, i ova sama oznaka ipak nije ni pošto bez neke razdiobe, koje u posve bezobličnome nikako nema. Nije, naime, poznato što bi osim oblika mogao označavati, jer ništa bezoblično nije dakako po samome činu i ne spada, kako je rečeno, ni pod kakvu znanost, tako da se može napokon razgovjetno zaključiti da su baš oblici stvari bivstva, i

¹⁸ Isp. Arist. *de interpret.* 17 a 39 sq.

¹⁹ Isp. Boeth. *de trin.* II 21: „omne namque esse ex forma est”; i dalje (II 28): „nihil igitur secundum materiam esse dicitur, sed secundum propriam formam.”

²⁰ Isp. Boeth. *in isag. Porph. ed. pr.* 117, 18: „nam si, quid sit Socrates, interrogas, homo atque animal responderetur.”

da zato ništa od onoga što se ne razlikuje po vrsti nije jedno jedno, a drugo drugo – jer je drugo naravski osebujno za bivstvenu i vrstovornu razliku – nego da je, kao ono što se razlikuje samo po broju, drugi, ili druga, ili drugo od dvoga, prema pojedinim razlikama slučajno pripadnih svojstava. Što je naime Sokrat, označit ćeš – isto što Platon. Što pak nećeš označiti da je isti – ako su doista Platon i Sokrat baš različne osobe – bivstva im nisu različna, nego ih je više. Stoga, zaista, ispod vrste nema definicije, a za posebno pojedinačno postoji opisivanje.

Prvi pak začetak svih oblika proishodi od jednostavnog i čistog oblika božanskog bića, od kojega odskakuju kao od nekog zrcala u različne prilike; teološka naime misao naučava da se u ovome dakako obliku nahodi vječna bit tih oblika, tako da se svi drugi oblici najispravnije razumijevaju kao, takoreći, neke slike onoga prvobitnoga i istinskog oblika. Sastoji se pak svaki oblik od dva neka dijela – takoreći čitavostna, zato što dovršavaju svu koliku čitavost – od kojih je jedan nutarnji odnošaj, a drugi vanjska potpunost. I k tomu se zaista potpunost u raspoustavi lika, te su znmjernosti miješanja, a vanjska potpunost u raspoustavi lika, te su uzor svih stvari prema jednome i drugom rodu količine.²¹

Treba dakle napraviti razdiobu svih ovakvih gibanja, da bi potpuno bilo poznato što za sada zahtijeva red izlaganja, a što treba ostaviti za sljedeća razmatranja. Budući dakle da je gibanje prapočetnog uzroka podijeljeno na dvoje u stvaranju i rađanju, i rađanje se ponovno porazdjeljuje na dvoje – na prvotno i drugotno. I stvaranje je, zaista, stvaranje ovakvih počela, a prvotno je rađanje rađanje prvih stvari iz ovakvih počela, koje, pošto su jednanput rođene, nikada ne propadaju, jer su zglobljene iz prave savršenosti; drugotno je pak rađanje rađanje iz istih počela preko prvotnoga onoga što se rađa i propada sve do sada, kao da je iznova zgotovljeno iz zaostalih malešnosti. I k tomu se čini da zaista stvaranje i prvotno rađanje tako stoje da, unatoč tomu da se čini da je stvaranje po prirodi prije, ipak nikada nije dopušteno da se razumijeva da je prije ili po redu ili po vremenu ili mjestu. Budući

²¹ Isp. Arist. *cat.* 4 a 20 sq.; količina je naime odjelita ili neprekinuta (kontinuirana). Odjelita je pak količina na primjer broj ili govor, a neprekinuta je na primjer crta, ploha ili čvrsto tijelo, a isto tako vrijeme i mjesto.

pak da drugotno rađanje silazi preko prvoga, nužno i po vremenu dolazi kasnije, tako da su zaista ova gibanja, kao je to već rečeno, vlastita gibanja samoga prapočetnog uzroka. Drugotno ipak rađanje, s ostalim gibanjima, pripada slijedećemu uzroku, što ga je sebi uzeo gospodar za dovršavanje onoga što je drugoga dostojanstva, ako doista tako stoji načelo da je – kad je već sve zaista imalo biti veoma dobro – ono što je bilo prvo samo bivalo i najbolje. Ono je naime u redu dobra prvo što je najbolje. Nije naime ništa bilo na čelu prema čijemu bi liku oblikovao ono što je prvo izlazilo, osim prema svojem; a budući da drugo, jer je ovo prvo bilo takoreći umetnuto u sredinu, nikako nije moglo doprijeti do njega samoga, htio je da se odslikava barem prema sličnosti i jantstvu toga prvoga, kako ne bi što od načela dobra odlutalo, osobito jer je, kao što je množitelj to prvo stvorio bez naknade, tako i ono samo – ne budući dokolno, jer nije u prazno rođeno – vraćalo svojem množitelju dostojne plodove. Ovaj dakle drugotni uzrok mislim da treba ispravno razumijevati kao sam prvotni porod. A budući da njegovo jantstvo prate sva drugotna gibanja, pristoji se prije svega istraživati njegovo rađanje, to jest prvi snošaj oblika s tvarju.

Budući, dakle, da se pristajalo da prvo ono potomstvo bude takvo da – pošto je trajnim vezama zglobljeno iz čitavih i savršenih počela – ostaje u svim slučajevima postojano i nerastavljivo, razdijelio je premudri umjetnik svo ono tijesto sjemenâ na viši i niži dio, nazivajući ih, kako je rečeno, bivstvom i biti, kako bi se na obje strane zgodno sastajali činovi i trpljenja za svo rađanje stvari; a prvo je promatrao bivstvo i, kad je već dao takva sjemena da su dijelom bila muška, a dijelom ženska – a vidio je da, s jedne strane, u istome spolu ne postoji nikakvo suglasje u pogledu spone, a da se, s druge strane, krhko bivstvo može zadržati samo najjesnijim vezama – opazio je da se sjemena moraju tako urediti da se ne bi na nekoj strani susretala među sobom protivna, kojih bi nesloga smetala nagodbi prijateljske vjernosti. Budući dakle da su imala kružno provoditi budućnost, raspоставio ih je u krug na ovaj način: prije svega je raspоставio sama potpuna prapočela, na dnu dakako najčvršći temelji suhosti, na drugome mjestu hladnoću, na trećem vlagu, a odzgo toplinu, kako je to već zahtijevalo načelo prvobitnosti; nadalje je spajajući svezao suhosti u blizini hladnoću, hladnoći na dohvat vlagu, vlazi u susjedstvu toplinu, a

toplini s boka suhost, i vjenčao zakoniim savezom miješanja između jednoga i drugoga spola, kako ne bi mogla među njima izbiti nikakava nesuglasica, kad je već svako pojedino počelo blaženo, zahvaljujući jednakom usudu. Pošto je dakle tako smjestio ova prapočela – budući da im je izvana bila nužna zaista takva raspotava koja neće unostiti ništa različno i nikada ništa nesložno, te koja neće pomućivati savez tako jakoga društva – vidio je da je za njegovu namjeru među svim likovima najzgodniji kuglast lik; a tim je njime uobličio pojedina miješanja, dovršen je bio ovaj niži svijet, koji je također podnjesetiji.

Čim je pak to učinio, smjestila je pogledao oko sebe, premišljajući koje li je srodstvo posrijedi između biti i bivstva; pa pošto je vidio da je to ono koje se obično označuje u brojevima koje imenuju vodama i pratiocima²², razabrao je da ova prapočela traže najuglasniji međusobni odnošaj. Uredio je dakle sav red biti dvostruko u odnosu na red bivstva, i to tako da su – kad je već red bio podvostručen – i krajnja i srednja iz jednoga i drugoga reda čvrsto stajala na temelju istoga srodstva, kako bi to bilo razlogom da ne bude nikakve brige ako bi se na ovaj način susretala kadgod između sebe protivna prapočela. Na najdonjem je zaista mjestu biti postavio ono što je protivno najvišem mjestu bivstva, to jest hladno i vlažno, da ne bi, ako bi priključio srodno, sila topline, povećana potporom srodnosti, lako nadjačala sebi podloženo bivstvo, i da bi osim toga – a ne mislim da je to najmanje nužno – najmoćnija sila topline odasvud bila opkoljena prirodnom nužno – svodi na pravu mjeru; na drugome je mjestu postavio hladno i suho, na trećem umjereno, a na četvrtome toplo i suho. I tako je ponovljenim redoslijedom – kad su se već same glave uopće morale držati skrupa – na prvome mjestu postavio toplo i suho, na drugome umjereno, na trećem hladno i suho, a na četvrtome nužno hladno i vlažno, i to tako da se kroz jedan i drugi red u jednakom redoslijedu otkriva isto srodstvo, od srednjih članova pa sve do jednoga i drugoga krajnjega; takvo se pak srodstvo kod

²² Vode (*duces*) su viši brojevi u omjerima, a pratioci (*comites*) niži – isp. Boeth. *insit. arithm.* I 24 – pa je prema tome dvostruko ureden red biti što ga obilježuje broj osam voda, *dux*, u odnosu na red bivstva što ga obilježuje broj četiri, njegov pratiac, *comes*: 8:4 = 6:3 = 4:2 = 2:1.

Euklida naziva jednakom razmjernošću,²³ najčvršćim čvorom svih stvari. O toj naime raspoustavi gornje prirode svi imaju otprilike isto mišljenje. Ipak, u pogledu uzroka Ptolemeju proturječi Abu Ma'shar, i sâm, zaista, i vrlo uglednim Hermesovim jamstvom. Jer Ptolemej boji ovakvim razlikama dio gornjega reda na temelju blizine podložene prirode, a dio na temelju njezine udaljenosti. Abu Ma'shar naprotiv, budući da oduzima ovaj učinak blizini, ne ostavlja ga ni udaljenosti, tako da samo načelo raspoustave pokazuje da višnjima ništa ne pristupa iz podložene prirode, nego da se u ovoj nahodi služba gornje vrline.

Tada je uzeo k sebi sam krajnji i najviši međaš, u kojem je – jer je taj dakako sve zajedno držao – čvrsto stajala cijela vrlina djelotvornosti što je imala da otječe preko srednjih međaša sve do najnižega, i trostruko ga je porazdijelio u odnosu na prvi red, a jedan i pol puta u odnosu na drugi, da bi sve zauzlaao najčvršćom svezom: želio je naime da se razlikuje od jednoga i drugog reda, od prvoga zaista dvostrukim razlikama, a od drugoga po jednom, da bi bili ujedinjani također najprikladnijom mjerom razlikâ. Jer od prvoga su različiti i slijedeći krajnji međaši i slijedeći srednji, a od drugoga samo slijedeći srednji. Imaju dakle od krajnosti jednoga toplu i suhu, a drugu hladnu i vlažnu, a odmah između njih hladno i suho, i na to toplo i vlažno. Čim je pak ove tako raspoustavio, i pri tome pojedinim međašima pribavio one likove koji su jedini bili najprikladniji, zato što su odasvud bili suglasni sebi samima i potpuno sukladni, dovršen je bio onaj viši svijet, što obilazi ovaj niži postojanom vrlinom prirodnog gibanja. Da bi dakle taj obilazio, bijaše nužno da ovaj bude težak, a onaj lak. No da ove, takoreći, protivne težnje ne bi raskinule među sobom krajnja prapočela, zglobljena su harmoničnom svezom, koja je najjači čvor. Da bi pak ovo bilo sasvim iznova utemeljeno, valja prije svega opisati krajnosti i prvo označiti kojim li je to umijećem množitelj stvarit uobličio takvim likovima hrpu ovakvoga tijesta, dok ju je na taj način razmeđivao.

Najprije je iz sredine bivstva izveo na jednu i drugu stranu, sve do krajnjega ruba biti, pravac i, pošto je s obje strane pribio međašnje točke pravca, učinio je prema njegovoj mjeri takav po-

²³ Isp. *Eucl. elem.* V, def. 17.

lukrug da je iz njegova središta, kamo god bi se pravac izvodio na obodnicu, bio jednak njegovoj polovici; i tako je, ne pomakavši pravac, a savijeni polukrug vodeći natrag do iste točke, stvorio najveću i krajnju kuglu što je sve zajedno u sebi držala; i nazvao je pravac kuglinom osi, a međašnje točke pravca polovima, naznačavajući kako je odlučio da taj pravac, sa svojim središtem i međašnjim točkama, ostane za sve vjeke tako nepokretnim da, nepokretno ovdje ustrajući kao stožer i upravo kao neko sidro u sredini, obuzdava neprestano gibanje krajnosti – jer je znao da je mirovanje začetak, potpora i cilj svakog gibanja. Tako naime veli i Teodozije u *Nauku o kuglama*²⁴: preko ove se sve kreće, a sama je neokretna. Pošto je to učinio, izveo je iz istoga središta pravac na jednu i drugu stranu sve do nutarnje kugline plohe, pod ostrim kutovima, s obje strane – kako prema Eratostenu opisuje Ptolemej – gotovo do četvrtine pravog kuta; pa pošto je utvrdio međašnje točke pravca, prema njegovoj je mjeri učinio polukrug, od prvoga toliko manji koliko je iznosila debljina kugline kore; a savijajući polukrug dovršio je drugu kuglu, koju je imenovao otklonjenom; ona je naime vanjskom svojom plohom odasvud doticala nutarnju površinu krajnje kugle, da joj ne bi što bilo moguće što nije u skladu s voljom one koju je neposredno slijedila; koliko pak o ovoj drugačije misle zvjezdari i kako to treba cijeliti, to u astronomiji nismo mimosišli.

Ove je dvije kugle stvorio prve, i jednu drugoj blizu, zbog te potrebe da bi – kad je već vidio da će sve proizlaziti iz sjetve roda istoga i različenoga – prvu onu mater svega²⁵, kako je to već zahtijevalo načelo dostojanstva, stavio na čelo, zbog jamstva istog gibanja, a drugoj dosljedno nametnuo službu različenoga. A zato je i prvu kuglu, da bi njezinu jamstvu bila podređena sva različenost drugih gibanja, pokrenuo oko osi, tako da je ova jedina ostala nepokretnija, a drugu je s obje strane otklonio od njezine staze, kako bi jednoličnost istog gibanja bila početom i ciljem za nejednoličnost svake različenosti.²⁶ Stoga i onu jednoličnu crtu op-hoda i otklonjeni kružni put obilaska ove druge kugle astronomija

²⁴ Isp. *Theod. de sphaer.* I, def. 3.

²⁵ Isp. *Platon, Timaios* 36 B.C.

²⁶ Isp. *Boeth. instit. arithm.* I 32.

spominje sve do danas, makar su potom iz različitih razloga bila uzeta također druga imena. Budući dakle da se sva vrhina tvornosti imala po redu razređivati iz istoga preko različitoga, kao dah koji provajtuje iz jednih usta kroz različne cijevi,²⁷ isto je – budući jednostavno²⁸ – ostalo nedjeljivo, a različno je i mnogostruko tražilo mnogoliku razdiobu. Opazio je dakle premudri umjetnik četiri točke – dvije na ovoj strani na kojoj se oklon razilazio s jednakošću, a dvije na ovoj strani kuda se vraćao – i stoga ih je nazvao i obratničkim²⁹, a budući da su ove točke omeđivale po krugu četiri prostora, a da se svaki prostor sastojao od tri međuprostora, zapazio je tri puta po četiri diobe pravokutničkog broja, najprimjerenijega različnomu³⁰. Budući dakle da ih je bilo tri puta četiri, i da je bilo samo četiri sjemena svake različnosti, nužno je bilo da se svaka pojedina trećina kruga sastoji od četiri ona ponovljena sjemena. Pošto je dakle opazio prvobitne prirode, pogledao je oko sebe na kojem su mjestu najviše dolikovale toplihna i suhost; a pošto ih je ondje obilno usnuo, izvedene su iz sredine toga mjesta dvije strane istostraničnog trokuta što je bio sadržan unutar kruga, da bi ondje gdje su nastale dosljedno doznakačavale istu prirodu. Čim je dakle to bilo učinjeno, suprotstavljene su im prirode izabrale suprotstavljena mjesta, a prateće su slijedile na susjednim mjestima; stoga je bilo nužno da se ostala mjesta ostave za preostale prirode. Tada je, također, po jedno obilježilo likovima što su bili primjereni njegovoj prirodi i dao imena što su označavala sad oboje, a sad jedno od dvoga.

Kako je ovo bilo na ovaj način uređeno, ispod otklonjene je kugle oko njezine osi dovršio treću kuglu što je posvuda iznutra doticala drugu. A budući da je ova kugla stajala već na trećem mjestu od prve, zadobila je nešto svoje, ali ipak ništa mimo stazu

²⁷ Isp. Macrobo. II 4,4.

²⁸ Isp. Platon, *Timaios* 36 D.

²⁹ U latinskom izvorniku – „ideoque et tropica vocavit”; isp. Hyg. *astron.* I 6: „quod ultra eum circum Sol non transit, sed statim revertitur, ἰσοπικῶς est appellatus.”

³⁰ Kvadrati i pravokutnici – isp. Boeth. *arithm.* I 27 – uspostavljaju svaki oblik i analogni su istomu i različnomu. Pravokutnički broj, *numerus longilateralis* (= uzdužni ili dugostranični broj), je broj dvanaest.

druge kugle, kao što je to jasno utvrđeno u *Almagestu*³¹. Budući pak da se preko nje imala raspoređivati sva sila viših kugli, odlikovana je mnogobrojnim nekima presjajnim tako reći dragim kamenovima. Premda je raspostava uređena, kao što je opazio Arat, uzajamnim množenjem prvoga savršenog broja i prvoga kubičnoga, ipak je bolje, kao što je rečeno o dvanaest životinjskih likova, da se i ostale prilike otpišu drugoj kugli, jer one nemaju gotovo nikakve težnje mimo svoju prve kugle, a treća opet kugla ima zbog različna načela i svoju silu odjelito od jednoga i drugoga. Ove zaista dovršuju ovo jedno tijelo krajnosti, upotpunjeno trimanjeranjima, tako da se u prvoj međi nahodi pravocrtna bit, u drugoj površinska, a u trećoj čvrsta. Jer jedan puta dva tri puta razgovjetno dovršuju takvo tijelo da iz nedjeljive iste vrste biti preko prirode različitoga svršava, takoreći kružno dovedeno, ponovo u sredinu između istoga i različitoga.

Zato sada valja dosljedno opisati i najdonju krajnost, da bi se po redu moglo označiti umetanje posrednikâ. Uspostava svijeta, što je trebala da bude utemeljena za svekoliko radanje, prvo je imala tu dužnost da biva iz djelatnog dijela i trpnog dijela. Djelatnu je pak dijelu bila nužnom pokretljivost, a trpnome je dijelu dolikovalo mirovanje; i pokretljivost je zaista bila svojstvo lakoe, a mirovanje je držala u svojoj vlasti težina. Stoviše: sve je dosta nastojanje lakoće stremilo prema gornjim krajevima, a težinu je priroda bremena vukla dolje. No dakako da nema savršena gibanja osim kružnoga, niti je ono svjetskoj čitavosti moguće ako nije savršeno. Nužno je, dakle, da ono što je u svijetu srednje – ono je pak u kugli srednje što je najniže – uopće bude nepokretljivo, kako ne bi, kad bi ikuda odstupalo, ili samo prestajalo biti sredinom ili čitav krug trpio silu izvanjeg gibanja. U kugli pak što se nalazi u neprestanu gibanju nepokretna je jedino os, koje je sredina središte kugle. Da je dakle ovo središte u kugli svijeta Zemljina kugla, bit će utvrđeno ovako: Postoje dva kruga koja time što se između sebe pravocrtno sijeku dijele nepomičnu kuglu na četiri jednaka dijela. Stoga je nužno da oba kruga budu opisana preko središta kugle. Odatle je naime dosljedno da, ako bi se jedan nahodio ocrtan oko kugline osi, drugi bi prelazio preko međajnih točaka osi i imao za promjer samu os što je pravokutno

³¹ Isp. Ptol. *almag.* VII 2.

siječe promjer prvoga. Ovi su dakle krugovi ravnodnevnici i podnevni krug, što ih obzor, kao treći krug, opisan preko istog središta, i sam prelazeći preko polova kugle, obadva pravokutno siječe i dijeli pritom četvrtine kugle na po dva jednaka dijela. Pod ovime su dakle ravnodnevnim krugom, jer predstavlja vrh sredine svijeta, nepokretno usađena na obzoru obadva pola nepomične kugle. Stoga je nužno da obadva pola budu udaljena od njezina središta za čitav polumjer podnevnog kruga. Ako bismo dakle položili upravo od tog središta i po granici podnevnog kruga mjerili četvrtinu zemaljskog kruga, ravnodnevnici bi krug bio na mjestu obzora. Njegov je pak obzor okomiti krug; a budući da taj krug siječe podnevni krug na samom polu, sam će pol i od istoga Zemljina mjesta biti isto tako udaljen za čitav polumjer podnevnog kruga; isto se jednako tako može uzeti i prema drugom polu, tako da se čitava Zemljina kugla u sredini osi, gdje se nalazi središte kugle, očito pokazuje gotovo kao neko ništa, jer ondje gdje je smještena ne zauzima nikakav prostor, u odnosu naime na nebesku kuglu, zato što za nju dakako ne nosi nikakvu razliku u motrenju; a to bi jamačno bilo nužno kad bi prema njoj ili bila primjetne veličine ili kad se ne bi nalazila u njenoj sredini. A taj razlog potvrđuje da je i samo nebo dovršeno kuglastim oblikom, što ga je, kako tvrdi Ptolemej³², jer je veći od svih kuglastih likova, s punim pravom zahtijevalo ono tijelo koje je imalo biti najvećim od svih tijela. Stoga načelo jednoličnog obilaska ovih kugova oko Zemlje nije ni samoj Zemlji ostavilo ni valjkast ni kotlast ni uglat lik, niti bilo koji drugi mimo kuglast³³. Nemoguće je, naime, da se središte ovih kugova nalazi izvan Zemljina mjesta, ako ni od kojeg Zemljina dijela nijedna dionica ovih kružnica nije udaljena više ili manje od čitava polumjera. Stoga je dosljedno da je Zemljina kugla središte krajnje kugle, i zato nepokretni stožer svega gibanja koje ide okolo, tako da je s pravom u uređenju svijeta zadobila mjesto najdonje krajnosti, kako je već uopće bila nužna za drugotno sastavljanje. Ako se naime giba – kad već izlaženja i zalaženja zvijezda na temelju neprestanog motrenja istog načela očividno pokazuju da se između neba i Zemlje kružno giba

³² Isp. Ptol. *almag.* I 3.

³³ Isp. Ptol. *almag.* I 4.

ili jedno od dvoga ili oboje, ali posve nejednako – nužno je, kako smo rekli, da ili nebo zaista stoji, a da se Zemlja giba, ili da je obrnuto, ili da se oboje gibaju. Ako se dakle Zemlja giba, a ostalo je pri tome nepokretno, što je to što vidimo u isto vrijeme različna gibanja zvijezda? Jer nije moguće da se u isto doba giba za ove više, a za ove manje. Pa ako se i zajedno gibaju jedno i drugo, na koju bilo da bi stranu između istoka i zapada Zemlja bila nošena, bilo bi nužno da sve bačeno i sve krilato što teži na tu stranu ostaje daleko iza onog mjesta odakle se pokrenulo.³⁴ Ako bi se ovo pripisivalo nagonjenju zraka što ga je potjeralo gibanje Zemlje, nikada ne bi ništa od onoga što je spomenuto bilo moguće pokretati u suprotnu pravcu.

Kako je dakle Zemlja, mati i hraniteljica svega drugotnog roda,³⁵ postala, kao temelj svega, najdonjom i posve nepokretnom, tako je s pravom zahtijevala za svaku svoju potrebu neprekidnu službu višnjega gibanja. Najviša je pak krajnost, u kojoj je stajalo na čelu jamstvo sve djelatne vrline, u toliko bila odasvud udaljena, da njezinim silama ne bi bio lako pristupačan promet sve do najdonjeg međaša. Pošto je dakle skupio svu višnju moć u srednji neki krug, pod istim je krugom između jedne i druge krajnosti umetnuo kao posrednike za svu, dakako, službu višnje vrline druge neke ophode, što su se različito rastrčavali i često vraćali. Zbog toga je dakle razloga – budući da je svako žestoko gibanje svojstvo jakog djelovanja, a jakoga opet djelovanja nema bez topline, što prevladava također s pomoću prirode takvog bivstva koje lako uzmiče ako protivno oštro navaljuje – zbog toga je, velim, razloga prema onoj višnjoj strani opasao sredine Zemljine kugle općim koritom vlažnog bivstva, da se ne bi dogodilo da, ako bi se Zemlja odasvud opkolila tim rodom, ne preostane mjesto za porod osim vodenoga. Budući pak da je trebalo da taj porod bude dobiven na temelju pravih mjera sjemenâ – jer neumjerena se sjemena ni na koji način ne slažu za život, a svu prirodu krijepe sličnost i srodstvo – na tolikome je zaista prostoru odasvud okružio Zemljinu kuglu rodom te vrste koliko je udaljenosti dostajalo najtoplijoj prirodi; i zato se taj rod slaže s kojom mu drago vrli-

³⁴ Isp. Ptol. *almag.* I 7.

³⁵ Isp. Platon, *Timaios* 40 B.

nom i prohodan je za nju tako da pod propisanim krugom prelazi oko najviših dijelova u najtopliju prirodu, a u najnižim na obje strane dospijeva u najhladniju. Stoga je samo srednja mlačkost preostajala za krijepljenje poroda. Izvodeći pak iz sredine korita s obje strane po dva zaliva, zapovjedio im je da se stječu na suprotnim stranama, kako bi sve do tuda poplavno gibanje razilaženja i stjecanja imalo mogućnost utjecanja i otkecanja i preko čitava Zemljina tijela kuda se otvarao put i kako bi poradi potrebe buđenja prirode sasama učinilo svoju dužnost prema okreppljujućem bivstvu što je sve zapremalo. Odatle provale šumni vjetrovi, prolazeći kroz čitav krug, i to, kako piše Vitruvije,³⁶ četiri glavna i osam pobočnih. Da ni u jednome od dva obilaska ništa nije u neskladu s kuglastim oblikom, to isto uči i sam Ptolemej. Jesu dakle u tome zaista smislu obje krajnosti svijeta jednake – i po međajšnjim točkama i po intervalima – jer, kao što stoji zajedničko mišljenje, međajšnje točke jedne krajnosti nalaze se u skladu s intervalima druge. Pošto je ovo tako zaključeno, sada valja tkati red posrednikâ.

Koliko je bilo prapočetnih sjemena svega kolikog bivstva, s pomoću toliko je čitavih dijelova prvotno rađanje dovršilo ovaj niži svijet. Budući pak da se pristojalo da viši svijet u odnosu na ovaj bude uopće dvostruk, umetnuto je između dvije krajnosti sedam posrednika, zbog onoga razloga zbog kojega je Tullije razgovjetno razabrao da je taj broj gotovo čvor svih stvari,³⁷ kada je i čitav red sam po sebi označavao ovim riječima: „Sve ti je svezano s pomoću devet krugova ili radije kugli”³⁸, da bi razgovjetno obilježio svezu najjačega čvora, što se prvi pokazuje pun svake glazbene razmjernosti.³⁹ Ako su doista u pojedinim dijelovima prvobitno utemeljeni pojedini rasadnici, u pojedinima su također pojedini isto tako drugotno sjedinjeni; s jedne se strane bez njihova

³⁶ Isp. Vitruv. *de archit.* I 6, 4 sq.

³⁷ Isp. Cicero *de re publ.* VI 5, 2: „Illi autem octo cursus, in quibus eadem vis est duorum, septem efficiunt distinctos intervallis sonos, qui numerus rerum omnium fere nodus est.”

³⁸ Cic. *de re publ.* VI 4, 1.

³⁹ O tome kako su se različni glazbeni akordi izražavali različnim razmjerima među brojevima isp. Theo Smyrn. 59, 4 Hiller (Dieks-Kranz 18/8/, 13).

miješanja nije moglo pripraviti nikakvo gibanje drugotnog sastavljanja, a s druge strane njihovo miješanje nije htjelo jednakost, jer, dakako, niti jednako dolazi u razmjernost niti je bez razmjernosti ostvarivo ikakvo sastavljanje. Sjemenâ su naime bila uređena tako da su – kad već ništa ne može čvrsto stajati niti iz skroz i skroz istih niti iz posve različitih, i kad već s jedne strane nije bilo nego četiri počela za isto toliko miješanja, a s druge strane miješanje nije valjano ako nije iz snošaja dvoaga – stvorena zaista po dva od po jednoga istoga i od po dva suprotna. Budući, dakle, da je sve drugotno rađanje čekalo na miješanje ovih, a da gornja prapočela nisu dolazila donjima niti svojom voljom niti su mogla biti dovedena silom donjih, bilo je nužno da se uporabi sastavni uzrok što ga je zadobilo jamstvo višega svijeta, koji silama stežuće veze vuče za sobom ovaj niži.

U svakoj je uspostavi stvari najpostojanija veza sklopa – ljubav. Čini se pak da je ta ljubav, da je što bliže opšem, nutarnje neko svojstvo dionika jednodušnosti naprema uzajamnoj međusobnoj ugodljivosti. Budući dakle da je ova posve različitima skroz i skroz tuđa – posve naime različitim zovemo ono što je ili uopće različna roda ili ono što pod istim rodnom stoji između sebe najdalje – priličilo se da bude umetnuto takvo srednje da posredstvom ovakve veze ujedinjuje krajnosti što su međusobno najviše udaljene.⁴⁰ Čini se naime da se kao srednje najispravnije mora odrediti ono što s jedne strane nije isto ni s jednom od krajnosti, a što s druge strane nije od njih sasvim različno, i što je zato dvostruke prirode, jer se od toliko različitih krajnosti i razlikuje i slaže se s njima, tako da se s pomoću istoga onoga čime jednu odbija s drugom združuje. Budući, dakle, da je tako jedna od krajnosti bila iste prirode, a druga različne, srednje je bilo stvoreno od miješane prirode – jednomu bivstvu po prirodi srodno, a drugomu ustupajući nekom prirodnom osobinom. To, naime, što su tijela božanska, obilježje je nebeske prirode, a što su im gibanja toliko različna, to je bila potreba nižega svijeta, kako bi poticala ovaj tromi svijet, dok ga za sobom vuku na svako gibanje poroda. Budući, dakle, da to nije moglo bivati bez snažnoga čuvstva prirodnoga srodstva onih prapočela s ovima, a da se tvorba svega poroda nahodila u jamstvu vrline koja počiće i uzdržava, i da je

⁴⁰ Isp. Platon, *Timaios* 31 C.

<i>aer</i>	zrak
<i>animal</i>	životinja
<i>aqua</i>	voda
<i>causa</i>	uzrok
<i>circulus</i>	kružnica
<i>compositio</i>	sastavljanje
<i>corpus</i>	tijelo
<i>corruptio</i>	kvarenje, propadanje
<i>creator</i>	stvoritelj
<i>effectus</i>	učinak
<i>elementum</i>	element
<i>essentia</i>	bit
<i>finis</i>	cilj
<i>forma</i>	oblik
<i>generatio</i>	rađanje
<i>genitura</i>	porod
<i>habitudo</i>	odnošaj
<i>ignis</i>	vatra
<i>incorporeum</i>	netjelesno
<i>infinitum</i>	beskonačno
<i>locus</i>	mjesto
<i>materia</i>	tvar
<i>motus</i>	gibanje
<i>mundus</i>	svijet
<i>natura</i>	priroda
<i>species</i>	vrsta
<i>substantia</i>	bivstvo

prvak svih bila poticajna vrlina, najveće je od svih svjetskih tijela smjestio Bog u sredini posredniká; u isto je pak doba u njemu dakako utemeljio opće gorivo poticajne vrline, takva zaista oblika da, budućí odasvud isti, bude najprikladniji za gibanje što mu je nametnuto, kako bi – kad je već toplina najfinije i najoštrije prirode – zrakama svoje sjajnosti što prodiru iz sredine jednolično sve odasvud obasjavalo i lako bilo prvak po životnom krijepljenju svega poroda, da ne bi – kako tvrdí Abu Ma'shar – ili, ako bi bilo smješteno na najnižem mjestu, podloženo sažeglo, ili, ako bi se odmaknulo na najviše mjesto, ova donja prapočela ostala tijelom trajno neplodna; a pri tome mu je isto tako dao na pomoć za upravljanje svijetom tajnike – devet njih na broju, toliko koliko je na obje strane bilo svih svjetskih međaša – kojima je bilo na ređeno da nikada ne izlaze izvan Sunčeve tajnosti, ako ipak ne zbog toga da navijeste najveće obrate u nižem svijetu. Drugo je pak, najdonje dakako od nebeskih tijela, utemeljio vrlo blizu Zemlje, na samoj međi jednoga i drugog dijela svijeta, kad je već na sebe primilo bitnu vlažnost, kako bi čestim i brzim povratkom, kao službenim nekim namjesništvom, lako obavljalo svoju dužnost prema uzdržavanju podložnoga. Vrh je, dakako, ovoga dijela svijeta temelj onoga dijela, tako da je zbog toga nazvano i eterskom Zemljom; i nije čudno: dok poput zrcala prikazuje na svojoj površini i same Zemljine mrlje, predstavlja upravo posljednje sjedište sve eterske vrline i kao neku luku u donje područje, te se zato nužno nalazi na samoj granici. To, naime, što je nebeske prirode, označuje da se nahodi izvan ovoga svijeta. To što nema zvjezdane sjajnosti, razjašnjava da se ne nalazi potpuno unutar višega svijeta. Jer to što se nekima sviđelo da se nijedno od gornjih tijela ne svijetli osim od Sunca, bit će, nakon kraćeg razmatranja, izloženo malo poslije.

[...]

<i>tempus</i>	vrijeme
<i>terra</i>	zemlja
<i>veritas</i>	istina, istinitost
<i>virtus</i>	vrлина
<i>vita</i>	život

Erna Banić-Pajnić

Juraj Dragišić

Juraj Dragišić (c. 1445–1520), filozof i teolog, franjevac iz Srebrenice u Bosni, koji se javlja još pod imenima Georgius Benignus, Georgius Benignus de Salviatis, Georgius de Argentina, Georgius Benignus de Felicis, Georgius Grecus de Bosnia te Georgius Macedonus.¹ On je jedan od onih hrvatskih humanističko-renesansnih filozofa, koji je kontaktirao s nekim od najznačajnijih ličnosti ako ne europske, a ono talijanske humanističko-renesansne epohe i koji je sudjelovao u nekim od najznačajnijih zbivanja svoga vremena, što su ujedno karakteristična za duhovne procese koji su obilježili epohu humanizma i renesanse. Ti su događaji značajni ne samo kao biografski podaci o Dragišiću već i po tome što

¹ U svezi s hrvatskim oblikom Dragišićeva prezimena valja reći sljedeće: mnogi biografi prevodili su njegovo latinsko prezime s Dobretić ili Dobrović. Prema B. Pandžiću (u članku „Život i djela Jurja Dragišića“), „benignus” je bio tek Dragišićev nadimak, a u prilog tome da mu je obiteljsko prezime glasilo Dragišić govori ne samo činjenica da je to prezime poznato u Bosni već i dokumenti suvremenika u kojima se, u svezi s njegovim boravkom u Dubrovniku na praputovanju iz Svete zemlje, spominje franjevac Jure iz Bosne kao Dragišić. I papa Innocent VIII. zove ga Dragisich (prema B. Rodé: Documenti francescani di Ragusa, *Miscellanea Francescana*, 14, 1913).

omogućavaju razumijevanje njegova intelektualnog razvoja, odnosno pojedinih faza njegove sveučilišne i znanstvene karijere.

Primivši osnovno obrazovanje još u rodnoj Srebrenici (Dragišić sam izrijekom navodi da je rođen u Srebrenici /Argentina/ u Bosni) zarana se otputio u svijet bježeći pred turskim nadiranjem. Zaustavlja se najprije u Zadru, da bi potom otišao u Italiju gdje nastavlja studij teologije u Ferrari, Paviji, Padovi i Bologni. Fra-njevačkom redu pristupa u Bologni 1469. Ubrzo odlazi u Rim gdje dolazi u kontakt s grčkim teolozima i filozofima, koji poput njega bježe pred turskom opasnošću. Druženje s intelektualcima okupljenima oko kardinala Bessariona odigrat će, kako će se pokazati, značajnu ulogu u Dragišićevu intelektualnom razvoju, a napose će prijateljstvo sa samim kardinalom Bessarionom imati, moglo bi se reći, presudnu ulogu za daljnju Dragišićevu sudbinu. Čini se, naime, da su upravo Bessarionove preporuke znatno utjecale na to da dobije mjesto učitelja na dvoru Montefeltra u Urbini. A Bessarionovu naklonost Dragišić si je priskrbio uključivanjem u spor što je nastao kad je, reagirajući na Bessarionov spis *In calumniatore Platonis* (u kojemu ovaj brani Platona) Georgije iz Trapezunta odgovorio spisom u kojem Bessariona optužuje zbog nekih heretičkih teza iznijetih u toj knjizi. Dragišić na optužbe Trapezuntskog odgovara raspravom kojom ustaje u obranu Bessariona. Naslov rasprave vjerojatno je glasio *Defensorium cardinalis Bessarionis*. Rasprava je izgubljena (vjerojatno za Dragišićeva boravka u Engleskoj, kako proizlazi iz njegovih iskaza u knjizi *De natura coelestium spirituum quos angelos vocamus* ili *De natura angelica*). Dragišić je osim toga Bessarionu posvetio svoj spis *De libertate et immutabilitate Dei* (koji je ostao u rukopisu).

Nakon boravka u Rimu Dragišić odlazi u Urbino, da bi ondje bio učiteljem sinovima Federika Montefeltra. Jednom od njih, Guidobaldu, posvetit će raspravu *Fridericus, de animae regni principe*, a samom Frederiku Montefeltru djelo *De communicat-one divinae naturae*. U Urbinu Dragišić biva primljen u obitelj Felici.

Nakon Urbina Dragišić putuje u najznamenitije sveučilišne centre onoga vremena – u Oxford i Pariz. Na putu u Svetu zemlju, 1482. zatječemo ga u Dubrovniku, gdje je u gradskim dokumentima zabilježen boravak Jure Bošnjaka nazvanog Dragišić.

Godine 1485. Dragišić postaje članom, a uskoro zatim i ravnateljem samostana Svetog križa u Firenzi. Tu uskoro stječe naklonost Lorenza Medičejskog i postaje odgajateljem njegovih sinova (Giovanni će kasnije postati papa Leon X). Dragišić postaje ubrzo vrlo aktivan u intelektualnom krugu okupljenom oko Lorenza, kojemu pripadaju neki od najznačajnijih renesansnih filozofa poput Ficina, Pica od Mirandole, Poliziana, Cristofora Landina itd. Tako sudjeluje u teološkoj raspravi što ju je inicirao sam Lorenzo, s mađarskim dominikancem Nikolajem de Mirabilibus. Sadržaj rasprave objavljen je u spisu *Mirabilia septem et septuaginta* posvećenom Lorenzu Medičejskom. Potom na molbu istog Lorenza preuzima obranu Pica Mirandulanskog, čijih je devet stotina teza naišlo na oštre osude zbog nekih heretičkih stavova. To je druga obrana u Dragišićevu životu, koja ujedno svjedoči o tome koliki je ugled Dragišić, taj „propovjednik učenih“, kako su ga u Firenzi zvali, uživao u očima moćnog Medičejca.

No, blistava teološka i sveučilišna karijera ambicioznog fra-njevca iz Srebrevice, koji 1490. postaje provincijalom franjevačke provincije Toscane, biva prekinuta političkim zbivanjima u Italiji, točnije pobunom protiv Medičejaca. Nakon boravka u zatvoru i progona iz Toscane Dragišić utočište nalazi u Dubrovniku, gdje aktivno sudjeluje u duhovnom i političkom životu grada. Godine 1696. postaje čak vikarom dubrovačke nadbiskupije. Za boravka u Dubrovniku priprema za tisak svoje najznačajnije djelo teolo-gijskog značaja *De natura angelica*, što će ga objaviti u Firenzi 1499. godine. U vrijeme boravka u Dubrovniku nastaje i njegovo najpoznatije djelo *Propheticae solutiones (Proročka rješenja)*, kojim ustaje u obranu firentinskog proroka Jeronima Savonarole. To je ujedno treća obrana koje se laća u svome životu, a koja je, baš kao i prve dvije, imala dalekosežne posljedice za daljnji tijek njegova života.

Iz Dubrovnika, gdje je bio toplo primljen, no gdje se ujedno osjećao i vrlo usamljenim (prema njegovim vlastitim iskazima u djelu *De natura angelica*; tu za Dubrovnik kaže da je „urbis quietissima“ u kojem živi „solus et otiosus“), Dragišić se vraća u Italiju gdje nastavlja uspješno započetu znanstvenu i crkvenu karijeru. Tako 1503. postaje, kao štićenik pape Julija II. iz obitelji della Rovere, ravnateljem franjevačkog učilišta u Rimu. God. 1512. imenovan je biskupom od Nazareta, što sve pokazuje da je imao naklonost tada najmoćnijih i najutjecajnijih ljudi Italije. Na-

pokon se Dragišić 1517. uključuje u spor što se vodilo oko rasprave Johannesa Reuchlina *Augenspiegel*, kojim je ovaj ustao u obranu židovskih knjiga. Dragišić je, naime, imenovan članom komisije što ju je formirao papa sa zadatkom da presudi u sporu povedenom protiv Reuchlina. Ovaj je, rukovođen nadasve znanstvenim motivima, vjerenog humanista, istupio protiv spaljivanja židovskih knjiga, držeći te knjige izvorom kršćanske vjere odnosno pretpostavkom za njihovo ispravno razumijevanje. Dragišićovo pozitivno mišljenje u svezi s Reuchlinovim stavom bilo je presudno za oslobađajući stav komisije. 1517. Dragišić je napisao spis *Defensio optima ac integerrima vitri illius Joannis Reuchlini* (prvo je izdanje ubrzo razgrabljeno, što se dogodilo i s godinu dana kasnije, dakle 1518. izišlim drugim izdanjem knjige). I to je bila četrta obrana što je poduzima Juraj Dragišić. Važno je naglasiti da u svakoj od tih obrana dolazi do izražaja određeni aspekti karakterističan za Dragišićeva filozofijsko-teolojska stajališta. Juraj Dragišić ili Georgius Benignus (de Salviatis) umire u Barleti ili u Rimu 1520. godine.

Uza sav svoj angažman u javnom životu (bio je aktivan i kao profesor i kao crkveni velikodostojnik) Dragišić je za sobom ostavio dvadesetak tiskanih te desetak djela što su ostala u rukopisu (vidi popis radova na kraju teksta). Kako bismo stekli uvid u bitne odrednice njegovih filozofijsko-teolojskih stajališta, izložićemo ukratko sadržaj i značajke njegovih najznačajnijih djela.

Dragišićevo je najpoznatije djelo svakako *Propheticæ solutiones* (*Proročanska rješavanja*) izišlo 1497. godine. To je djelo od značenja kako za kulturnu i duhovnu povijest Europe tako i za hrvatsku kulturnu i duhovnu povijest. Prije svega, ono je svjedocanstvo jednog specifičnog trenutka talijanske i europske duhovne povijesti, onog prijelomnog trenutka europskog Zapada u kojem njegova cjelokupna duhovna tradicija biva ugrožena kako izvanjskom (turskom) tako i unutarnjom opasnošću. Pritom mislimo na duboku moralnu i intelektualnu krizu što je sve od konca srednjega vijeka „rastakala“ same temelje europske civilizacije. Upravo u tom prijelomnom trenutku pojavio se „novi prorok“ Jeronim Savonarola, u kojemu Dragišić vidi od Boga poslanu poruku čovječanstvu o mogućnosti i načinu provođenja obnove (renovatio) što se nametala kao nužda.

Kako je to djelo nastajalo za vrijeme Dragišićeva boravka u Dubrovniku, ono je značajan dokument kulturne povijesti toga

grada, a time i značajan dokument za istraživanje hrvatske duhovne baštine uopće. Ono, naime, svjedoči o vezama tadašnjih vodećih dubrovačkih intelektualaca s gradom Firenzom, a posebice svjedoči o odjeku na koji su Savonarolina proročanstva (što uključuje i stav spram aktualne političke situacije) u toj sredini naišla. Dragišić piše kako se „u Dubrovniku, tj. Raguziju ili Epidauru, svakodnevno o Božjem čovjeku vode razgovori. I da su njegovi vrlo obrazovani i odlični građani gorljivi branitelji Savonarolina života i učenja. I dok u Firenzi imade i takovih koji ga osporavaju, u Dubrovniku imade on samo učenike i štovatelje.“ Dragišić i izričkom potvrđuje da se pisanja Savonaroline obrane latno upravo na poticaj (građana) Dubrovačke Republike.

Djelo je napokon, kao treća značajna obrana što je poduzima Dragišić, važno nadasve za razumijevanje njegovih temeljnih filozofijsko-teolojskih, ali i političkih stajališta. Ono predstavlja pokušaj da se dokaže vjerodostojnost Savonarolinih proročanstava i autentičnost Savonarole kao proroka. Pretpostavka realizacije toga pokušaja bilo je teorijsko utvrđivanje mogućnosti sigurnog znanja budućeg (uz očuvanje slobode volje), utvrđivanje mogućnosti novih proroka, korisnosti znanja budućeg i prorokskog uopće, što Dragišić poduzima u prvom dijelu spisa. Kad tako izloži teorijske pretpostavke mogućnosti novih proročanstava, nastoji Dragišić u drugom dijelu spisa pod te opće zaključke o profetičkom fenomenu uopće te o kriterijima za utvrđivanje i razlikovanje istinskih, autentičnih i neautentičnih proročanstava podvesti konkretan Savonarolin slučaj. Pritom autentičnost i vjerodostojnost Savonarolinih proročanstava dokazuje izlaganjem sadržine tih proročanstava, koja tumači djelom Proviđenja što ih u presudnom momentu šalje čovječanstvu kao poruku o mogućnosti spasenja obnovom te izlažući bitne odlike Savonaroline osobe, čime dokazuje da je ovaj uistinu od Boga poslani prorok.

Djelo je koncipirano tako da sadrži uglavnom tri sloja izlaganja: jedan uglavnom teolojskog značaja, drugi što se sastoji u teolojsko-filozofijskom raspravljanju o mogućnosti znanja budućeg uopće i napokon treći što sve teorijski izložene aspekte problema primjenjuje na Savonarolina proročanstva kako bi dokazao njihovu vjerodostojnost. Izrijet ćemo u najkrćim crtama bitne značajke svakog od tih slojeva. Nasuprot tezi po kojoj su vjerodostojna proročanstva bila ona do Ivana iznosi Dragišić mišljenje da su, bez obzira na to što su proročanstva u apsolutnom smislu

tek ona što su najavljivala Otkupitelja i bez obzira na to što su stara proročanstva odličnija od novih, ipak nova proročanstva moguća. Pritom Dragišić pokušava naznačiti razliku između bitnih značajki starog i novog (svojeg) doba, ističući kako „u ono doba ništa nije bilo plemenitije od proročanstava, a sada ništa nije savršenije od povijesti“. No ipak konstatira kako između tih značajki nema opreke i kako je zapravo povijest njegova doba ispunjenje starih proročanstava. Tako zapravo nema značajnije razlike ni između proročanstava starog i novog doba jer „je isto ono što su stari proroci proricali i što mi danas propovijedamo“, što onda napose vrijedi i za „novog proroka“, tj. Savonarolu koji propovijeda obnovu s kojom će nastupiti tisućgodišnje jedinstvo kršćanske crkve.

Imade, dakako, u ovom povlačenju paralele između starih i novih proročanstava i jedno dublje značenje: kao što su, naime, oni stari najavljivali dolazak Otkupitelja, tako „novi“ proroci poput Savonarole najavljuju dolazak Novog doba – milenija – što će započeti sveopćom reformom i obnovom. Tom paralelom Dragišić, svjesno ili nesvjesno, bez obzira na to što toliko naglašava, odličnost starih proročanstava, zapravo ističe u prvi plan važnost upravo novih proročanstava.

U drugom dijelu teksta (što se podudara s drugim slojem, dakle filozofijsko-teolojskim raspravljanjem) elaborira Dragišić problem gatanja (divinatio) uopće. Raspravljanje uključuje pitanja poput onoga je li bilo kakav oblik divinacije kršćanima uopće dopušten. Polemizirajući s protivnicima bilo kakva oblika proricanja Dragišić čitav problem podvodi pod tezu o svemogućnosti volje Božje. Nitko ne može zabraniti revelaciju budućeg bilo koje vrste ako je Bog, kralj svega i otac ljudi, nešto hitio objaviti. Samo, dakle, Bog može odlučiti u kojem će obliku ljudima objaviti istinu. Bitno je pitanje za čovjeka, međutim, ono o kriterijima razlikovanja istinitog od lažnog proročanstva.

Sigurno znati budućee moguće je, po Dragišiću, samo Bogu, a niti je ikome izvjesno gibanje neba ili rađanje i zalazak zvijezda osim samom Bogu, a pogotovo se to odnosi na ono što se zbiva u nas smrtnika.² Ovu tvrdnju iznosi Dragišić napose u svezi s ju-

² *Propheticæ solutiones*, pogl. III, drugi dio; (pri prevođenju citata korišten je prijevod što ga je sačinio Stjepan Hosu za potrebe Instituta za filozofiju u Zagrebu).

dicijalnom astronomijom, odnosno astrologijom, što se upravo kao „proročanska“ razlikuje od znanstvene astronomije („Neque enim motus coeli aut ortus et occasus syderum est, ut patet ex theologia, ulli certus nisi Deo soli, quanto magis ea, quae apud nos mortales viros aguntur. Nil ergo iudicialis astronomia necessario veritatis continet, cum omnis actus et opera naturae cuiusvis, immo et esse sit contingens“).³ Ipak nije čovjeku uopće nemoguće, po Dragišiću, znati budućee, i to „determinate et necessario“ (određeno i nužno). Pritom on tvrdi kako je to moguće onom od Boga prosvijetljenom čovjeku („a Deo illustratus“).

Dragišić zatim razrađuje kriterije za prepoznavanje istinskog, od Boga nadahnutog proroka i zaključuje kako je istinski prorok obdaren i sposobnošću razumijevanja viđenoga „in visione“. Savim u skladu sa svojim humanističkim habitusom Dragišić dakle ustvrđuje kako je za pravo, istinsko proročanstvo osim vizije što je šalje Bog potreban i razum, a to se manifestira upravo na Savonarolinu slučaju (što je jedan od dokaza autentičnosti njegovih proročanstava; „Misit igitur Deus optimus praecipue, ut videbitur, prophetam nostrum, cui, ut prophetiarum caperet verba, intellectum aperuit, et, ut aliis visionibus eadem videret, et quaedam peculiariter donum concessit“).⁴ Sigurno znati budućee može, dakle, samo onaj tko participira, udjeluje na božanskom svjetlu, svjetlu istine.

U ovom dijelu rasprave elaborira Dragišić i problem nužnog razlikovanja načina znanja budućeg što ga posjeduje Bog i onoga što ga posjeduje stvorene. Dok stvorena duša može imati tek neizvjesno znanje budućeg, za Boga je to znanje evidentno („Futura omni creatae menti incerta esse et soli deo evidenta“). Dragišić ističe kako mnogi drže da iz toga slijedi kako Bog svoje evidentno znanje budućeg nikome ne posređuje jer mu je to znanje nešto vlastito (proprium). Kad bi se tvrdilo da Bog stvorenju posređuje sigurno znanje budućeg, značilo bi to smatrati ga Bogom (prema onom Izaije: „Objavite što će se dogoditi u budućnosti i znat ćemo da ste bogovi“), što je nemoguće („[...] impossibile est creaturam esse deum et inconveniens est creaturam putari Deum. Sed si creaturam communicaretur futurorum noticia, ipsa vel esset De-

³ *Prophet. solutiones*, III, 1.

⁴ *Prophet. solutiones*, VI, 1.

us vel putaretur iuxta illud Essayae: annuntiate quae ventura sunt in futurum et sciemus quia dii estis vos"; VII, 1).

Dragišić će, doduše, i sam pokuditi one koji iz znanja budućeg pripisanog stvorenju odnosno čovjeku ovoga smatraju Bogom, no nakon izvoda kojim potvrđuje da Bog udjeljuje znanje budućeg drugima, vraća se svojoj tezi: Bog može čovjeka učiniti sudionikom na svom određenom i nužnom znanju budućeg i iz toga ni-pošto ne slijedi „da je stvorenje Bog ili da ga valja držati Bogom“. Ipak ostaje tvrdnja da onaj tko najavljuje buduće udjelovanjem (participatio) na Božjem znanju jest Bog udjelovanjem („Non itaque omnis annuntians est aut putatur Deus, sed talis qui ex sua natura ea annuntiat [...] Annuntiate quoque quae ventura sunt in futurum, et sciemus quia dii estis participatione“; VII, 1). I u slučaju udjelovanja na božanskom znanju svagda treba imati na umu da je takvo znanje udjeljeno miloću Božjom.

Nakon što je ustvrdio određeno i nužno znanje budućeg za Boga te mogućnost isto takva znanja udjelovanjem, po milosti Božjoj, za čovjeka, ostalo je da se razriješi još jedno značajno pitanje implicitirano u postavljajući gornje teze, pitanje, naime, mogućnosti predznanja (praescientia) budućeg i istovremene mogućnosti slobodne ljudske volje. Ovaj filozofski svakako najzanimljiviji problem tematizira Dragišić u desetom poglavlju *Proročanskih rješenja*. Iz tog djela rasprave proizlazi sljedeće: po nekima svaka mogućnost sigurnog znanja budućeg, napose budućeg koje imade svoje ishodište u ljudskoj volji, uklanjanja mogućnosti slobodne volje, opstojanje koje je izvjesno iz iskustva. Bog je, naime, čovjeka pre-puštio u ruku njegove namisli. „A ako se zaniječe slobodna volja, nijeće se i čitava moralna filozofija i propast će sva savjetovanja i sva sokoljenja“ („Et negato libero arbitrio, universa moralis negotatur philosophia, peribunt consultationes et cuncta hortamenta“). Postavlja se, dakle, pitanje je li moguća slobodna volja ako Bog sve unaprijed znade određeno i nužno, dakle i ono što će čovjek htjeti i učiniti. Na kraju tog djela rasprave Dragišić ističe kako on „isповijeda i slobodu naše volje i tvrdi da sam Bog sigurno zna što će ova htjeti“ („Libertatem quippe voluntatis nostrae confitemur et ipsam Deum quaecunq;e voluntura est, pro certo cognoscere asserimus“).

Proradba svih navedenih pitanja služi Dragišiću kao pretpostavka za iznošenje argumenata u prilog tezi o autentičnosti Savonarolinih proročanstava. Iz ove analize Dragišićeva najpoznata-

tijeg djela proizlazi da on u raspravi o tada u teološkim krugovima vrlo aktualnim pitanjima, što su dobila na aktualnosti napose zahvaljujući političkim prilikama, ali i s pojavom Savonarolinih proročanstava, svojim opredjeljenjima te načinom izlaganja i podastiranja građe uglavnom ne izlazi iz okvira skolastičkog tipa raspravljavanja, držeći se stavova svojih učitelja, napose Dunsa Scotaa, čije stavove u svim svojim spisima, pa tako i u *Proročanskim rješenjima*, nastoji pomiriti sa stavovima Tome Akvinskoga.

Uza sve to, iz gorljivosti kojom svagda iznova pristupa fenomenu profetičkog; problemu predestinacije, Božje prescijencije i mogućnosti ljudske slobode, što je sve u funkciji zauzimanja za poruke što su proizlazile iz Savonarolinih proročanstava, može se zaključiti da je Dragišić ipak u potpunosti čovjek svoga vremena, dakle konca petnaestog i prve polovice šesnaestog stoljeća, u čijim se intelektualnim preokupacijama očituju sve bitne značajke jednog značajnog momenta europske povijesti, koji je bio upravo plodno tlo za bujanje raznih oblika predviđanja budućeg od astrogijskih do savonarolijanskih, uvjetovanih sve prisutnijim osjećajem nesigurnosti i nužnosti obnove i reforme.

Na Dragišićeve pak motive obrane Savonarolinih proročanstava upućuju njegovi vlasiti iskazi iz tog spisa. Tako on na samom početku ističe „da je poznato kako sada nastupaju vremena u kojima bi se Kristova Crkva nadaleko i široko po čitavom svijetu trebala vratiti u jedan obor“, a prorok Savonarola poslan je, po njemu, da bi „potvrdio Ivanovo proročanstvo iz 18. glave *Otkrivenja* i da bi navijestio obnovu“. Pritom je pojava Savonarole kao „novog proroka“ za Dragišića bila od dvojakog interesa (na što upućuje, kako smo vidjeli, i struktura njegovih *Proročanskih rješenja*). Ona ga je zaokupljala prije svega zbog sadržine proročanstava (ukazivanje na nužnost preporoda kršćanstva u smislu povratka na iskonske kršćanske vrijednosti na pretpostavci radikalne kritike aktualnog stanja) koja je bila u skladu s Dragišićevim osobnim uvjerenjima. Istovremeno ona je bila teorijski zanimljiva, promatrana iz aspekta profetičkog fenomena uopće, koji je, kako smo vidjeli, implicitrao problem mogućnosti (sigurnog) znanja budućeg i istovremene mogućnosti ljudske slobode, što u tadašnjoj klimi sveoće neizvjesnosti postaje temom od središnjeg interesa i značenja.

O tome koliko je to pitanje značajno za Jurja Dragišića svjedoči njegovo djelo *Fridericus, de animae regni principe*. Premda

se pri površnu čitanju čini da okosnicu raspravljanja u tome Dragišićevu spisu predstavlja pitanje prioriteta volje odnosno intelekta u ljudskoj duši u svezi s moralnim činom, ipak je težište čitave rasprave dokazivanje slobode ljudske volje i po tome se onda Dragišić približava renesansnim filozofima koji su na razne načine, iz različitih aspekata, osiguravajući argumente za tezu o specifičnosti čovjekova položaja u ukupnosti bića, insistirali upravo na tom bitnom određenju čovjeka, napose njegovog djelovanja. U prvom dijelu toga spisa posvećena Guidobaldu, sinu Frederika Montefeltra Dragišić detaljno određuje funkciju uma (*intellectus*) i volje (*voluntas*), dva najznačajnija dijela duše, odnosno dviju najznačajnijih moći (*potentiae*) duše, ujedno naglašavajući razlike. Ta rasprava, što je pretpostavkom donošenja konačnog zaključka o primatu volje, vodi se ujedno kao rasprava između pristaša teze o primatu razbora što ih Dragišić prikazuje kao sljedbenike sv. Tome Akvinskog („*Sancti Thomae dicunt opinionem*”) i pristaša teze o primatu volje, koje Dragišić označava kao sljedbenike škole „*subtilium*” (prema njenu glavnom predstavniku, Dunsu Scotu, kojega su zvali i „*Doctor subtilis*”), tj. skotističke škole.

Čitava argumentacija što je izlazu i jedna i druga strana svodi se na iznošenje ključnih postavki Aristotelove filozofije. Jedno od središnjih mjesta u obrani teze o uzvišenosti razbora nad voljom svodi se na pozivanje na Aristotelovu etiku, po kojoj se najviša ljudska sreća (*humana felicitas*) sastoji u „*promatranju*” (Aristotelov termin „*theoria*” prevodi Dragišić terminom „*visio*”). Na kraju, međutim, slijedi najznačajniji dio teksta u kojem se primat volje dokazuje „*ratione libertatis*”, dakle upravo po njenoj slobodi. Dragišić, naime, tezu o primatu temelji na argumentu po kojem volju ništa drugo ne određuje, „*ne pokreće na čin*” („*voluntatem enim nulla potentia movet ad actum*”). I volja je ta koja bira objekt razbiranja, razumijevanja (*intellectio*), ona slobodno bira, ona se slobodno određuje spram objekta – i to bilo u smislu ljubavi bilo u smislu mržnje. Pritom se Dragišić i opet poziva na Aristotelov stav po kojem je „*čovjek koji djeluje slobodno odličniji od svakog prirodno djelujućeg*”. Volja je za Dragišića ono prvo u čovjeku i čitavom svijetu („*voluntatem et homini et toti praeesse orbi*”). Štoviše, i za Boga tvrdi da upravo voljom upravlja svime kao kralj. Po Dragišiću analogno vrijedi i za čovjeka po principu „*sicuti (autem) se habet in magno, sic profecto et in microcosmo*”. Pritom je napose značajna, u smjeru novovjekovna načina rezo-

niranja upućujuća tvrdnja kako znanje po sebi nipošto nije dostatno, kako je neučinkovito. Tako ni Božje znanje (*scientia Dei*) nije prvi uzrok stvari (*prima causa rerum*), već je to „*volja Božja*”. Zanimljivo je isto tako izlaganje po kojem za čovjeka, dok djeluje u skladu s razumom, razborom, vrijedi da djeluje prirodno (!). Tek se voljom, po Dragišiću, čovjek razlikuje od životinje. Volja se kao „*agens liberum*” suprotstavlja prirodnoj težnji (*appetitus*). Izlaganje o primatu volje nad razborom kulminira u tezi po kojoj je čovjek ponajviše – volja („*voluntas maxime homo*”). I upravo time što se ono ljudsko (*humanum*) ovdje konstituira u volji, i to slobodnoj volji, a upravo usuprot prirodnome, stojimo s Dragišićem na pragu novovjekovlja. Na kraju rasprave napokon razmatra Dragišić jedan vrlo značajan problem, tj. problem odnosa kontekstualne, umskog promatranja – koje Aristotel određuje kao najviše ljudsko blaženstvo – i volje (koju Dragišić smatra izvorom ljudske sreće). Po Dragišiću ono najbolje potvrđuje se takvim samo u odnosu na volju. I kontemplacija je najuže povezana s ljubavlju jer i promatramo i promišljamo ono što nam se sviđa. Sve na što se (prema čemu se) odnosimo „*činimo za ljubav naše volje*” („*[...] quidquid ad nos referimus, id ad placitum nostrae voluntatis facimus*”). I blaženstvo se sastoji u djelatnosti volje, ističe Dragišić slijedeći Scota i precizira „*blaženstvo (beatitudo) se sastoji u ljubavi (amor)*”.

U skladu sa svojim temeljnim nastojanjem što je došlo do izražaja već u njegovu djelu *Proročanska rješenja* Dragišić će i u ovoj raspravi na kraju pokušati ponuditi neko kompromisno rješenje. Tako on na koncu upozorava kako su i volja i razbor jedne biti – jedne naravi, a njihov odnos određuje se kao odnos među zavisnosti, s tim da se ipak volji daje prednost napose u pogledu odnosa čovjekova spram Boga. Premda ovom svojom raspravom Dragišić preuzima tradiciju srednjovjekovnih rasprava o primatu volje odnosno razbora, ipak su u njoj prisutne naznake renesansnog pristupa čovjeku. To dolazi do izražaja napose u Dragišićevu naglašavanju slobode volje na kojem temelji tezu o primatu volje u duši i prednosti volje i djelovanja što iz nje proizlazi u odnosu na puko znanje. Zahvaljujući tome upravo na Dragišićevu primjeru (a on se svojim filozofijsko-teološkim stavovima nadovezuje u uglavnom na skotističku liniju srednjovjekovne filozofije) može se konstatirati *kontinuitet* između određenih tendencija u okviru srednjovjekovnog mišljenja i nekih aspekata renesansne filozofije.

Jedno od najpoznatijih objavljenih djela teologijskog značaja Jurja Dragišića jest *De natura coelestium spirituum quod angelos vocamus* ili *De natura angelica* (djelo upravo takva naslova ostalo je u rukopisu, a prema Pandžiću/vidi bibliografske bilješke/ čuva se u firentinskoj „Laurenziani“). U njemu Dragišić raspravlja u posve skolastičkoj maniri o isto tako naslijeđenom u skolastičkoj filozofiji često diskutiranom problemu što se odnosi na područje angelologije. Tu se ponajprije razmatra pitanje o postojanju, o broju, o mogućnosti spoznavanja i načinu spoznavanja čistih duhova. I ovdje, u skladu sa svojim temeljnim predjeljenjem, traži Dragišić rješ enje između „via Thomae“ i „via Scoti“. Među njihovim su učerajima i na planu angelologije postojale znatne razlike u stavovima, koje Dragišić nastoji umanjiti. Djelo je pisano u formi dijaloga što ga Dragišić vodi s dubrovačkim plemićima i humanistima, pa je ono značajan dokument za istraživanje dubrovačke i hrvatske kulturne povijesti.

I napokon, četvrti značajni događaj duhovne povijesti europskog Zapada u kojem Dragišić sudjeluje bio je spor u svezi sa spajanjem židovskih knjiga, odnosno polemika što se oko toga razvila, a inicirao ju je svojim spisom *Augenspiegel* Johannes Reuchlin, jedna od vodećih figura humanističkog pokreta u Njemačkoj. Rekli smo već da se ovaj, potaknut uglavnom znanstvenim motivima, odlučno usprotivio uništavanju židovskih knjiga, držeći da ove mogu biti od pomoći pri razumijevanju kršćanskih naučavanja. Čini se da je sličnim motivima bio ponukan i Juraj Dragišić da se zauzme za Reuchlina i njegove stavove kad je 1517. izdao spis kojim ustaje u obranu Reuchlinovu *Defensio praestantissimi viri Joannis Reuchlini*.

Kad se procjenjuje motivi Dragišićeva angažmana i načina njegovog angažiranja u tom sporu ne smije se nikako ispustiti iz vida činjenica da su se i Reuchlin i Dragišić intelektualno formirali pod utjecajem istog, neoplatoničkog kruga u Firenzi, u kojem je nastojanje oko objedinjavanja različitih duhovnih tradicija, od orifičke i pitagorejske, kaldejsko-hermetičke, hebrejske i kabalističke do kršćanske (s isicranjem uskladiivosti temeljnih postavki kršćanstva s tim tradicijama) bilo temeljnim usmjerenjem. Priklanjanje intelektualnoj usmjerenosti toga kruga, čime su mogle biti uvjetovane i Dragišićeva simpatije za Reuchlinove stavove u svezi sa židovskim knjigama, proizlazi iz njegova bitna uvida što je u temelju gotovo svih njegovih djela filozofijsko-teologijskog

značaja, uvida u neophodnost obnove kršćanstva što se imade izvršiti prije svega povratkom na izvore, na iskonske oblike kršćanskog vjerovanja pa i pomoću nekršćanskih tradicija.

I napokon, s obzirom na to da djelima logičkog karaktera pripada prilično značajno mjesto u okviru Dragišićeva cjelokupnog opusa, valja reći nešto i o tom aspektu Dragišićeva angažmana.

Prije negoli u kratkim crtama iznesemo značajke Dragišićeve logike (koju on izlaže u djelima *Dialectica nova secundum mentem Doctoris subtilis et beati Thomae Aquinatis aiorunque realistarum* iz 1488, u ponovljenom izdanju *Volumen de dialectica nova...* iz 1489, te u *Artis dialecticae praecepta vetera et nova* iz 1520)⁵, valja promotriti neke značajke logike (udžbenika logike, nastave logike na sveučilištima) u Dragišićevo vrijeme. S humanizmom, naime, dolazi do izvjesnih promjena u pristupu logici, određenju područja logike te predavanju logike kao nastavnog predmeta. Logika kao disciplina počinje uključivati i ona područja koja dotad nisu ulazila u logički korpus, tj. korpus klasičnih logičkih djela što su sva bila utemeljena u Aristotelovoj logici, a koji je obuhvaćao tzv. „logica antiqua“ i „logica nova“, a što je bio u uporabi kroz srednji vijek. U logiku tako na primjer sve više prodiru elementi (ponajviše ciceronovske) retorike, što dolazi do izražaja već u prvom „humanističkim“ logikama (npr. u Georgija Trapezuntskog, koji u svom djelu *De re dialectica* pokušava pomiriti ciceronovsku retoriku s Aristotelovom logikom). S humanističkim pokretom započinje i intenzivna prevodilačka aktivnost, u jeku koje bivaju prevedeni i mnogi Aristotelovi logički spisi, što se tijekom srednjeg vijeka nisu predavali i čitali u okviru logike. U Dragišićevo su vrijeme najpoznatija djela logičkog značaja bile *Summulae logicales* Petra Hispanskog, nastale još u 13. stoljeću te logička djela Pavla Veneta (*Logica Paulo Veneti*, izdana u Veneciji 1488).

⁵ Prema S. Zimmermannu, Dragišić je svoju logiku objavio prvi put 1480. pod naslovom *Logica nova secundum mentem Scoti et B. Thomae Aquinatis*. B. Pandžić drži da je „prvo štampano djelo Jurja Dragišića s područja logike, koje je izašlo u Firenci 18. ožujka 1488. pod naslovom *Dialectica nova secundum mentem Doctoris subtilis et beati Thomae Aquinatis aiorunque realistarum*. On dakle ne spominje izdanje iz 1480, već samo drugo izdanje posvećeno Lorenzovim sinovima.

U svojoj logici Dragišić prije svega raspravlja o problemu odnosa i razgraničenja predmeta logike i drugih filozofskih disciplina. Dragišić se pritom uglavnom povodi za djelima što su tradicionalno pripadala školskoj logičkoj literaturi, npr. za djelima Lamberta d' Auxerre. Pritom su zamjetni i utjecaji arapskih filozofa. Dragišićeva logika kao „ars dialectica” sadrži staru logiku („logica vetus”, tj. naučavanje o kategorijama i nauk o sudu) i „novu logiku” („logica nova”, tj. „analitiku” i „topiku”). „Stari” i „novi” logici pritom odgovaraju ona „praecepta vetera et nova” iz naslova trećeg rimskog izdanja njegove logike iz 1520. Pritom se „praecepta” nove logike odnose uglavnom na učenja o terminu (terminus). Sam Dragišić priklanja se pobornicima tzv. terminološke logike.

Bibliografski dodatak

Tiskana djela

- Dialectica nova*, Firenza, 1488.
Mirabilia LXXVII, Firenza, 1489.
Propheticae solutiones, Firenza, 1497.
De natura coelestium spirituum quos angelos vocamus, Firenza, 1499.
Defensio praestantissimi viri Ioannis Reuchlin, (vjerojatno) Köln, 1517.
Artis dialecticae praecepta, Rim, 1520.

Djela u rukopisu (uz još nekoliko manjih i manje značajnih spisa)
Defensorium Bessarionis (Dragišić ga spominje u svom djelu *De natura angelica*)

In logicam introductorium (Dragišić ga spominje u djelu *De libertate et immutabilitate Dei*)

Commentaria in libros sententiarum

Liber de rapti

De natura angelica

De gratia

Sekundarna literatura

- Pandžić, B.: Život i djela Jurja Dragišića, *Dobri pastir*, God. XXVI, sv. I-II, Sarajevo, 1976, str. 4-27.
- Zimmermann, S.: Juraj Dragišić (Georgius Benignus de Salviatis) kao filozof humanizma, *Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti*, knj. 227, Zagreb, 1928.
- Von Erdmann E./Pandžić, B.: *Juraj Dragišić und Johannes Reuchlin*, Bamberg, 1989.
- Vasoli, C. Notizie su Giorgio Benigno Salviati (Juraj Dragišić), u: isti: *Profezia e ragione*, Napoli, 1974.
- Šojat, Z. C., *De voluntate hominis eiusque praeminentia et dominatione in anima secundum Georgium Dragišić*, (Diss.), Rim, 1972.
- Wadding, L., *Scriptores Ordinis Minorum*, ed. nova, Rim, 1906.
- Banić-Pajnić, E.: Dragišićev spis za Savonarolu (Propheticae solutiones), *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 27-28/1988, str. 5-16.
- Čavar, F.: *Georgio Benigno Salviati (Juraj Dragišić, c. 1444-1520), Profilo bibliografico* (Diss.), Rim, 1977.
- Martinović, I.: Dva dragocjena a nezapažena prinosa hrvatskih istraživača o Jurju Dragišiću, u: *Filozofska istraživanja* 61/1996, str. 509-525.

Juraj Dragišić

Izbor iz djela

Proročanska rješenja
Izvornik: *Propheticae solutiones*, Firenza, 1497.

Prijevod: Stjepan Hosu
Redaktura prijevoda i bilješke: Josip Talanga

Zatražio si od mene, Ubertine Risalite, da ti iznesem svoje mišljenje o budućoj obnovi Kristove Crkve i razjasnim sumnje koje se pojavljuju oko proročanstva novih proroka. Natjerao si me da se prihvatim opasnoga područja i da upadnem u ruke zavidnika i kudilaca. A upravo da njih izbjegnem, ustručavao sam se odgovoriti tvojim, toliko puta ponovljenim zahtjevima, i odlučio pobjeći, kao Jona „ispred lica Gospodnjega.”¹ Ali toliku je snagu imalo tvoje posljednje pismo i moja velika ljubav prema tebi i poticaj Dubrovačke Republike, da se više nisam mogao opirati predodređenoj milosti. Uzevši dakle pero zapisao sam sve što god mi je od onoga što si ti zahtijevao bez priprave palo na pamet i to sam brzo zabilježio i tebi poslao, i tebe sam prikazao kako me pitaš kao da se razgovor vodi među nama. Pa ako to tebi ne budu neprijatne poslastice proročanskih rješenja, okusit ćeš plodove novih otkrića čim mi pošalješ grčke knjige peripatetičke nauke. A da bi se one pokazale što bogatije, pridonijet će najsvetije molitve tvoje i našega proroka. Ali prijedimo sada na samu stvar.

¹ Jon 1.3

GLAVA I. prvoga djetla

Ubertin: Želio bih znati, oče moj Benigno, je li istina što većina govori, dapače katkada i javno propovijeda: da se ne smiju priznavati proroci u Novom zakonu, jer je Spasitelj rekao: „Zakon i proroci do Ivana.“²

Benigno: Jako su tromi i spore pameti, preslakki Ubertine, takvi ljudi i kratka ili nikakva pamćenja. Što će se naine reći o Ivanu koji je napisao *Apokalipsu*? Zar ne postoji očito njegovo proročanstvo o događajima kršćanske države?

Ubertin: Možda će oni reći da su proročanstva bila do Ivana uključivo, ali meni se čini da Spasiteljeve riječi treba shvatiti o Ivanu Krstitelju.

Benigno: Dapače o njemu, kako je jasno ako se gleda u Knjigu svetoga evanđelja.

Ubertin: Ako su dakle proroci bili do Ivana Krstitelja, svejedno da li uključujući njega ili isključujući, jer je on „više nego prorok“³, na koji je onda način drugi Ivan mnogo godina poslije njega prorokovao? Ako je naine poslije onoga Ivana došao drugi prorok Ivan, kako će moći biti istinite riječi Istine?

Benigno: Znadeš da je sve u Starom zavjetu usmjereno na Novi zavjet. Sve se naine događalo u slici. I proročanstvo se sigurno kao i svećenništvo i šator i sve što se ticalo one službe dolaskom Istine raspalo ili se, točnije, pretvorilo u bolje. Ostale su te stvari kao znakovi u označenome, ili kao nesavršeno ili dobro u onome što je najbolje. Što se naine na bilo koji način govorilo (jer i slike su neke riječi), to se ispunilo. Zato isti naš Gospodin i Spasitelj, okusivši na križu ocat, reče: „Svršeno je.“⁴ Proročanstva dakle o dolasku Sina Božjega i o njegovu zakonu, o zakonu ljubavi, velim, dopiru sve do Ivana. On je naine posljednji po vremenu, a prvi po milosti prorokovao, i pokazao je da je tu onaj za kojega je pretekao da će doći.

² Lk 16.16; Mt 11.13

³ Lk 7.26; Mt 11.9

⁴ Iv 19.30

Ubertin: Moglo bi se možda po antonomaziji reći da su bili proroci oni koji su prorokovali spasenje svih ljudi, i tako je onda prestalo najodličnije proročanstvo.

Benigno: Kao što se nazivom „zakon“ apsolutno označava Stari zakon, jer je sličniji strahu nego ljubavi, a nazivom „milost“ Novi zakon, jer se više slaže s ljubavlju nego sa strahom, tako se imenom „proročanstvo“ apsolutno označuje ono proročanstvo koje je govorilo o Otkupitelju koji će doći.

Ubertin: Novi zakon nadvisuje Stari. Zašto je dakle staro proročanstvo dostojnije od novoga?

Benigno: Jer je prorokovalo o najdostojnijemu i o onome koji je svetinja nad svetinjama.

Ubertin: Kad su i Ivan, i mučenik Metodije, i opat Joakim, i blažena (kako kažu) Brigita i mnogi drugi u Novom zakonu prorokovali, zašto se oni ne zovu proroci? I zašto nemaju jednaku vrijednost kao oni prvi, premda su ipak svi oni govorili istim duhom?

Benigno: Vjerujem da se to događa zbog toga što u ono vrijeme nije bilo ništa plemenitije od proročanstva kao što sada nije ništa savršenije od povijesti. Oni su prorokovali spasenje, mi ga doživljavamo i pripovijedamo da je došlo; oni su mu se nadali kao budućemu, a mi ga ljubimo kao prošlo i uvijek sadašnje; u ono je vrijeme proročanstvo bilo najbolje od svega, a sada je to evanđelje. Sada je savršenija prošlost, a nekoć je budućnost bila plemenitija. Isto je naine ono što su oni prorokovali i što mi sada propovijedamo. U jednoj dakle i drugoj prilici sve nadvisuju oni koji razmatraju o Kristu. Budući dakle da naša proročanstva ne govore o dolasku obećanoga Spasitelja, nego o različitoj sudbini članova i to češće trulih, nije čudo ako su naši proroci mali ili su mnogo manje odlični nego oni stari proroci. Ono naine što je tada bilo najveće sada je najmanje. Kad se dakle kršćanski ljudi odlikuju mnogim povlasticama kreposti daleko sjajnijim od proročanstva, taj se dar kod njih vrlo malo cijeni i svoje proroke ne zovu zato svetima.

Ubertin: Prihvaćam također da su proroci to slaviji što izvrtnije i korisnije stvari prorici. Ali ovaj naš prorok kojega poznaš i kojemu si uvijek sklon prorice gotovo jednako onome što su prorokovali stari proroci. Prorokuje naine buduće spasenje svih naroda u Kristu i novu svadbu Jaganjca i pristupanje cijeloga

svijeta k istini vjere, i proglašuje očito da treba postaviti jednoga pastira nad jedinim ovčinjakom.

Benigno: Ovo su izvrsnija proročanstva nego ona koja prorokuju o gubitku ili dobitku kraljevstva ili o ratovanjima i drugim takvim događajima.

GLAVA II. prvoga dijela

Ubertin: Premda je tome tako, ipak ima i takvih ljudi koji govore da današnja proročanstva nemaju nikakve važnosti, izvodeći to ovako: Sve što biva uzalud, isprazno je i beskorisno. No ova proročanstva bivaju uzalud; dakle su beskorisna i isprazna. Da bivaju uzalud, jasno je iz toga jer uzalud biva preko više njih ono što jednako dobro može bivati preko manje njih, iz prve *knjige O fizičkom slušanju*. Ali po mišljenju svih katolika Ivan je u *Apokalipsi* prerekao stanje Crkve kako u nastajanju tako u propadanju ili, točnije, u potrebnom obnavljanju na bolje. Čemu dakle drugi proroci? Potvrđuje se razlog. Jer novi će prorok ili reći isto i preima tome uzalud, ili drugo pa će tako dodati nešto onomu što je ondje rečeno, i upast će u osudu prokletstva. „Tko naime dodaje što ovome, neka Bog na njega svali nevolje koje su zapisane u ovoj knjizi“⁵, kaže Ivan.

Benigno: Ti ne sude ispravno. Jer kao što brbljanje kod dijalektičara nije bilo kakvo, nego isprazno i beskorisno ponavljanje, i kao što će se ono što je dobro sviđati ako se i deset puta ponovi, isto tako, dopustivši da je Ivan prerekao sve što i naš prorok, ipak to nije bilo uzalud, dapače u najvećoj mjeri potrebno da se za nevjerne ljude novim svjedočanstvom potvrdi staro. „Dan naime danu predaje riječ, a noć noći javlja znanje.“⁶ Dan je naime prorok koji proriječ sretno i povoljne stvari, a noć je isto tako prorok koji najavljuje nepovoljne i zle stvari. Budući da je Ivan i događaje dana i događaje noći nejasno prorokovao, dogodilo se providnošću i božanskom odredbom da to isto sada ljudi, osobito Fiorentinci,

⁵ Otkr 22.18

⁶ Ps 18.3

upoznaju jasnije i da se to dublje usiječe u ljudske duše. I to po-tvrđivanje ne radi njima u prilog. Može naime govoriti isto, da bude jasnije i da ih čestim ponavljanjem više privlači. Zar nisu i oni stari proroci iste stvari toliko puta ponavljali o dolasku veli-koga Mesije? Može također bez prokletstva dodati i druge stvari onima. A ne može se shvatiti da nešto dodaje ako se dodaje je-dnako ili nešto što nije različito, nego ako se dodaje nešto što se protivi onome. Tako je i Pavao vikao: „Tko god vam, pa makar došao anđeo s neba, bude propovijedao drugo evanđelje, neka je proklet!“⁷ Drugo reče, to jest suprotno. I na drugom mjestu: „Sve što nije iz vjere grijeh je“⁸, to jest: sve što je suprotno vjeri sigurno je grijeh.

GLAVA III. prvoga dijela

Ubertin: Neki također ovako napadaju govoreći: Svako je gatanje zabranjeno kršćanima. No svaki koji prorokuje gata. Prema tome je zabranjeno i poznavanje zvijezda u svrhu gatanja, kako potvrđuje i ovaj naš prorok. Ako se dakle zabranjuje ono gatanje koje se obavlja pomoću nebeskih tjelesa od kojih zavisi svaka sila ovih donjih tjelesa po svjedočanstvu Filozofa⁹, a ne poriču to ni teolozi, mnogo više treba smatrati da se zabranjuju sva druga gatanja, koja se vrše pomoću snova ili pomoću djelovanja crne žuči ili kojega duha.

Benigno: Ni ti ne shvaćaju ono što je Božje. Tko naime može zabranjivati takve objave, ako je Bog, koji je kralj svega i po svojoj milosti otac ljudi, to htio objaviti? I nije zabranjeno proricati božanskim duhom, nego onim duhom koji je od početka varalica i lažac, i na temelju snova koji su češće isprazni, i pomoću astronomije koja je ljudima nepoznata, a sadrži uzrok ljudskih stvari nakoñljen ljudima, ali ne nužno i pod silu. I naš vidjelac astronomiju s druge strane ne osuđuje, kad se svi veliki teolozi u toj stva-

⁷ Gal 1.8-9

⁸ Rim 14.23

⁹ Tj. Aristotela, naročito u *De caelo* II 3

ri slažu s Filozofom, nego zato što astronomski ljudi (iako više astronomski duhovi) znaju malo, i to bez sigurnosti, i jer je i ono malo što znaju nesigurno. Mnogo bi se naime događalo ako se gledaju drugotni uzroci, što se ipak sprečava snagom prvoga uzroka. Jer ni kretanje neba ni izlazak i zalazak zvijezda nisu, kako je jasno iz teologije, nikome sigurno poznati osim jedinome Bogu, a koliko više ono što se zbiva ovdje kod nas smrtnih ljudi. Ništa dakle od istine ne sadrži nužno sudbomosna astronomija, jer je svaki čin i djelo bilo koje prirode, dapače i bit nedužna. Kad bi dakle i svi učinci bili u zvijezdama i kad bi ih ljudi ondje predviđali, još uvijek ne bi mogli određeno i nužno reći istinu zato što bi to prvi uzrok mogao sprječiti. Stoga ni ovo nije nužno istina: „Sunce će izići“, ni ovo: „Nebo će se kretati“, dapače ni ovo ne mora biti istina: „Nebo će sutra postojati“. Znati dakle budućnost sigurnim znanjem i slobodnim od svake sumnje ne može nitko osim onoga koji je od Boga rasvijetljen. Ljudima je dakle zabranjeno sa sigurnošću proricati po zvijezdama, ali nije zabranjeno po naklonosti i pod nekim uvjetom, ako dakako sam veliki Bog ne bi drugačije odredio.

GLAVA IV. prvoga dijela

Ubertin: Prigovaraju u ovoj stvari također ovako: Što je beskorisno znati i ničemu ne vodi, toga ne otkriva onaj koji ne čini kako ništa uzalud tako i ništa beskorisno. Zato te pitam jesu li one buduće stvari dobre i sretna ili zle i nesretne. Ako su dobre, korisnije ih je ne znati; dok naime dolaze nenadano, čine čovjeka radosnijim i donose mu veće veselje. Ako su zle, također je beskorisno znati ih. Ponajprije naime muče dušu dujom mukom straha, a poslije mukom boli. Stoviše, ako bi ljudi bili sigurni u buduće zlo, više bi ih gušila neprekidna bol nego strah. Stoga neki ispravno smatraju da je dan smrti čovjeku sakriven zato da se ne bi uznemirivao dugotrajnom boli i trpio kaznu zbog straha od kazne i da mu ne bi žalost takva razmatranja satrla dušu, nego da bi uvijek mislio da će preživjeti. Stoga upravo nitko nije tako star te ne bi mislio da može živjeti još jednu godinu. Dakle to znanje ne može se smatrati korisnim za čovjeka.

Benigno: Dopusćamo da onaj Vrhovni Tvorac, kojega smatramo posljednjom svrhom svih stvari, ne čini ništa uzalud ili isprazno ili beskorisno. I kad dodaju da je poznavanje budućnosti isprazno i beskorisno, treba to nijekati, dapače tvrditi da je to vrlo korisno. Čovjek se naime usavršava znanjem i po svojoj prirodi, po svjedočanstvu Filozofa, podražuje se željom za znanjem. Ako je dakle ikomu vlastito usavršavanje beskorisno, priznat ćemo i to da je čovjeku beskorisno znati budućnost. A ako je to krivo, sigurno je krivo i ono odakle je to nastalo. Ne može naime porod duše biti lažan, ako nije i roditelj rjezin lažan. Razlog kojim to dokazuju malo vrijedi. Jer i buduća dobra unaprijed znati korisnije je da bismo što dulje živjeli radosni i da bismo se što bolje pripremali kako bismo ih postigli. Isto tako i buduća zla, da bi nas manje pogađala i manje ranjivala predviđena kopija i da se ne bismo nenadanim dobrima uzdizali ili zlima potpuno dali doći, i bolje je dulje trpjeti malu bol nego najednom biti satrt ili ugušen najtežom. I ovi također gledaju samo na ugodna dobra. Časnije je i bolje žalostiti se katkada i biti pozivan u kuću tuđe nego u kuću gozbe. Nije dakle uvijek veće veselje bolje, dapače smrtnicima je ono češće gore. Niti je veća žalost gora ili beskorisnija, nego je ona katkada jedino dobro. Smrt je pak ljudima nepoznata, kao i ostale buduće stvari, osobito one koje filozofi običavaju zvati slučajnima.¹⁰ Znaju doduše da će umrijeti, ali ne znaju sata ni dana. Pa kad bi zvijezde to i kazivale, ipak bi se mogle sprječiti. Zato nitko ne zna sigurno da će umrijeti. Ništa naime nije sigurno osim onog što se osjetljivom jasno zamjećuje ili nužnim razlogom dokazuje.

Ubertin: Ništa nije sigurnije od smrti.

Benigno: Kad se gledaju drugotni uzroci nenužnih događaja, ako ima što nužno, ništa nije sigurnije od općega iskustva. Ono je ipak s obzirom na prvi uzrok najsigurnije, ali ne sigurnije nego da ću ja sjesti. Ni sam Bog naime ne može biti više prisiljen da čovjeka uništi ili, točnije, ne uzdrži nego što sam ja prisiljen da sjedim ili ne sjedim. Jednako je lako svako djelo koje se može učiniti, i što je njemu teško, to je i nemoguće. Nije dakle čovjeku nepoznata smrt zato da se ne bi žalostio kad mu pamćenje ili podsjećanje na nju to svjetuje, nego zato što su mu gotovo svi

¹⁰ Odnosno nenužnima (*contingentia*)

budući događaji sakriveni. On naime, čudno je reći, ono što je po pravcu udaljeno od sadašnjosti ne spoznaje jasno. Stoga je i sat smrti nesiguran.

GLAVA V. prvoga dijela

Ubertin: Ima i takvih, često sam se naime sporio s takvima, koji govore umjući ovako: Što god je pokriveno vrlo mnogim lukavštinama, dvoličnostima, prijevarama, to mora vjernik svom revnošću izbjegavati. Mogao bi se naime zbog toga zaplesti u mno-gostruke zablude, i čini se da se druženje s nevjernicima i raspravljanje s njima ne zabranjuje ni zbog kojega drugog uzroka nego samo zato da se vjernici ne zapletu u njihove zablude. Treba dakle izbjegavati sve iz čega bi se netko mogao uvesti u zabludu. No proročanstva su takva. Ako bi naime bila prividna (utiskuju se naime u mašti katkada različite slike kojima se označuje ono što će se dogoditi), vrlo lako mogu prevariti kao i priviđanja u snima, koja su ponajviše isprazna. Zbog toga se kaže da ne treba mariti za sne. Tko pak može razlučivati jesu li one slike utisnute od Boga bez posrednika ili posredstvom anđela i jesu li također utisnute od zla anđela ili možda nebeskim utjecajem i poticajem crne žuči i snagom pretjerane mašte, koja po svjedočanstvu liječnika upravlja zaključkom i sokovima? Ovo sve teško je prosuditi čovjeku koji ima takva priviđenja i iz njihova bi se tumačenja mogao zavesti u različite zablude. Stoga je znak velike preuzetnosti izlagati to sasvim određenim i to treba izbjegavati čovjek kršćanin.

Drugi način viđenja. Ako bi pak izvana vidio slike, kao što je Danijel pred očima babilonskoga kralja vidio ruku koja je na zid pisala ovo: „Mane, Tekel, Fares.”¹¹ I mnoge takve stvari vidjeli su drugi proroci, koje su zaodjevene u mnoge nejasnoće te se samo lakoumno mogu određeno izlagati. Stoga ih radije treba izbjegavati nego lakoumno tumačiti. Ali reći ćeš: Dat će se razumijevanje i prouzrokovat će pristanak. Neka bude, ali odakle ćeš

¹¹ Dan 5.25

spoznati da je takvo razumijevanje priviđenja i takav pristanak uzrokovan od Boga? Zar ne bi mogao biti uzrokovan od zla demona i od vlastita uma?

Treći način viđenja. Ako bi se pak riječima poučavalo, ponajprije se one stvari češće dvosmisleno iznose, kao na primjer: „Mogu za tebe, Eakov sine, i Rimljane reći da će biti pobjeda”¹², često vrlo nejasno, da se ne može znati što znače one riječi, nego one kao neka zvona odjekuju onaj smisao koji god možeš misliti. Zanim, iako bi se otvoreno izlagale, nećeš moći znati tko je onaj koji ih izlaže i nećeš razabrati je li istinoljubiv ili od početka lažac.

Četvrti način viđenja. Ako bi pak, a to se čini da je četvrti i najodličniji način priviđenja, sam Bog, kako čitamo u proročanstvu Ozeja (Hošeje), umnogostručio priviđenje u ruci proroka¹³, u trećem naime govoru, i to ne u zagonetkama ili prisposodobama, nego spoznajom neke stvari uzrokovanom u njima, ostat će i dalje razumijevanje u sebi dvojbeno, jer neće znati odakle dolazi samo unutarnje nadahnuće ni odakle se potiče na pristanak, i neće moći biti očevidno siguran o stvari koju ne vidi ili osjetilom jasno opaža, niti spoznaje sigurnim i očitim razlogom. Budući dakle da svako proročanstvo nastaje na neki od onih načina i da su svi načini u sebi dvojbeni i takvi da bi mogli prevariti, bolje je bojeći se Boga šutjeti o tim stvarima i bez izjavljivanja iščekivati što će doći.

GLAVA VI. prvoga dijela

Benigno: Odakle ćeš, Ubertine, moći shvatiti dosjetke ljudi koji i očitu istinu pokušavaju prekriti bojom lažnosti. Znaš da je duh

¹² U latinskome stoji: *Ato te Aeacidae Romanos vincere posse*. Rečenica je namjerno dvosmislena i može se prevesti na dva načina: „Tvrdim, Eakov sine, da ti možeš pobijediti Rimljane” I „Tvrdim, Eakov sine, da Rimljani mogu pobijediti tebe”.

¹³ Hoš 12.10

proročanstava dvostruk: koji je najprije bio u Iljii, a onda je počinuo u Eliziju.¹⁴ vidjeti, velim, i imati razumijevanje onoga što se vidi, po onoj Danijelovoj: „U viđenju potrebno je razumijevanje.“¹⁵ Mnogima se daje viđenje bez razumijevanja, kao što se kraju Baltazaru pokazala ruka nekoga koji je na zidu pisao,¹⁶ i Nabukodonozoru kip,¹⁷ i Faraonu sedam krvava i sedam klasova.¹⁸ Ma koliko neki držali do tih snova, nije im bilo dano razumijevanje kao Josipu i Danijelu. Tko dakle želi uistinu biti nazivan prorokom, treba da vidi i viđeno shvaća. Tko naima vidi a ne razumije, ne može se zvati u pravom smislu prorok, jer je to kao materija ili rod. Razumijevanje je pak kao neki oblik ili vrsta koja koristi. Stvari pak ne dobivaju ime ni od tvari ni od roda, nego od oblika i vrste koja daje vlastito bivstvovanje i različito od svega drugoga. Onaj dakle obasjava, onaj svojom svjetlošću rasvjetljuje proroke da viđeno razumiju, okuse i shvate; a koji pokazuje, on i uzrokuje čvrst pristanak, da ne sumnjaju i ne vrtudaju, on čini da oni razabiru i spoznaju, da budu sigurni kako nisu prevareni. Tu pripazi da mnogi mogu misliti da je stvorenje Bog, ali nijedan vidjelac ne može misliti da je sam Bog stvorenje, kao što bi onaj koji vidi nešto drugo od sunca, recimo mjesec, mogao vjerovati da je mjesec sunce, ipak nitko, videći sunce u njegovu svjetlom krugu, ne može misliti da je to mjesec, isto bi tako mogao netko biti zaveden od zla duha te povjerovati da ga Bog prosvjetljuje. Nitko ipak ne može biti rasvjetljivan od Boga i sumnjati o takvu rasvjetljenju ili ne prijanjati uz njega ili se i malo kolebati odakle dobiva rasvjetljenje. To je naima velika zvijezda, sjaj božanske vječnosti, žar vječnoga svjetla, zrcalo bez mrlje.

Ubertin: Ljudi bi željeli znati kako možemo razabirati od kojega uzroka ta rasvjetljenja dolaze. Mnogi naima čvršće prijanjaju uz lažna nego drugi uz prava.

¹⁴ Usp. 4 Kralj 2.1-9,15

¹⁵ Dan 8,15

¹⁶ Dan 7.11 slj

¹⁷ Dan 2.1 slj

¹⁸ Post 41.1

Benigno: Ma koliko bilo znakova za raspoznavanje duhova, kao na primjer zato što raspajuje želje za vječnim stvarima, jer potiče protiv zlih duhova, jer ti znakovi nikomu ne škode, a pomažu svima, jer se nadahnjuju stvari koje su u skladu s razumom i mnoge druge takve vrste. Mi ipak, koji smo dosad obični puk, to ne shvaćamo. Kojima je dana milost raspoznavanja duhova, oni shvaćaju, oni znaju. Čovjek koji spava misli da je budan, misli da vidi, misli da govori, ali se vara. Budan čovjek zna da je budan, zna da vidi, zna da govori. Tako oni koji bivaju nadahnjivani božanskim duhom bez kolebanja znaju sve što vide i ne sumnjaju. I kao što se ne može očitim pojavama dokazati sam život ili budno stanje, jer bi bio znak nerazumna čovjeka sumnjati o tome, tako se zaista ni proročko rasvjetljenje ne može izvoditi iz očitijih znakova, nego: vide, pristaju, prijanjaju, znaju jasno da nisu ni crnom žući obuzeti ni snažnim priviđenjem promijenjeni ni zlim duhom zavedeni ni utjecajem zvijezda privučeni, nego da u svjetlu božanske vječnosti gledaju svjetlo. Ako pak tko njima uopće ne vjeruje, molimo da i sam bude rasvjetljen višim svjetlom, da uzvjeruje božanske stvari i da se prikloni nebeskim stvarima te da zna kako je sladak Gospodin duši koja ga priznaje.

GLAVA VII. prvoga dijela

Ubertin: Ako iznesem i drugo što ljudi govore, oče Benigno, slušaj strpljivo. Vidim naima da se i ti zadahnjuješ i zapaljuješ božanskom milošću za obranu te istine. Neki kažu, što i mi mislimo: Budućnost je neizvjesna svakoj stvorenoj duši i samo je Bogu očigledna. I zaključuju da se ona ne može neprevarljivo proroči ni od dobra ni od zla duha. S tim se i ja slažem, ako je oni duhovi ne primaju rasvjetljeni od prvog duha svih duhova. Dodaju da je Bog ne može drugima otkriti, dokazujući to ovako: Bog ne može činiti ništa besmisleno i ništa nedolično. No drugome otkrivati budućnost besmisleno je i nedolično. Zato je neće objaviti. I da nije dolično objavljivati je, dokazuju ovako: Ništa što je vlastito Bogu ne dolikuje davati stvorenju. No očito poznavanje budućnosti vlastito je Bogu, kako i mi priznajemo. Stoga, kako je pisano:

„Slavu svoju neću drugome dati”¹⁹, i kako sam Bog otpušta grijehe, tako će zaista i poznavanje budućnosti sam zadržati za sebe i neće ga davati drugome. Dokazuje se, kažu, ovako: Nemoguće je da stvorenje bude Bog i nedolično je stvorenje smatrati Bogom. No kad bi se stvorenju davalo poznavanje budućnosti, ono bi ili bilo Bog ili bi bilo smatrano Bogom, prema onoj Izajjinoj: „Objavite što će se dogoditi u budućnosti, i znat ćemo da ste vi bogovi.”²⁰ Stoga, budući da se ono što je vlastito božanstvu ne smije i ne može davati stvorenjima, čini se da lažu svi koji misle da mogu proricati budućnost.

Benigno: Znati budućnost jasno i nužno i svojom vlastitom naravljju očito je svojstvo jedinoga Boga. Ali znanje budućnosti može biti udijeljeno i anđelima i ljudima. Način pak znanja ne može se udijeliti stvorenju. Može se doduše dogoditi da spoznamo budućnost, ali to neće biti nužno, nego slučajno, ne po sebi ili po svojoj naravi, nego samo božanskim darom. Sto naime Bogu pripada po prirodi, to nama pripada po milosti, kao što ni slavu svoju ne može dati drugima, a ipak svoju slavu razdaje i netjelesnom i razumnom stvorenju. Ne daje on svoju slavu oduzimajući je sebi, nego čineći druge dionicima u njoj prema njihovoj mjeri. Nitko naime ne pozna njega kao sin oca ili otac sina, nitko ga tako ne ljubi. Slično tako ne može stvorenje postići onu jasnoću znanja koja je u Bogu, ne može je imati od sebe ili iz svoje naravi, ne može je, napokon, Bog dijeliti uzimajući je od sebe. Ni božansko štovanje ne dopušta on stvorenju, premda ga stvorenje katkada prisvaja, kao onaj koji je rekao: „Postavit ću prijestolje svoje na sjeveru i bit ću sličan Svevišnjemu.”²¹ Tome jednak zločin počinjaju oni koji kažu da sami iz sebe znaju budućnost i koji misle da krivce oslobađaju vlastitom vlašću. Kad pak dokazujući to daju da stvorenje tada ili jest Bog ili ga treba smatrati Bogom, iz one Izajjine riječi kažem da to ne slijedi. I kad se ta vlast raspadne, oslabit će sva snaga dokaza. Ovako se pak izlaže: Navijestite, reče, što će doći, dakako očito i snagom vlastita uma, i znat ćemo da ste bogovi. Jer to nitko ne može znati neprevrtljivo osim Boga.

¹⁹ Iz 42.8; 48.11

²⁰ Iz 41.23

²¹ Iz 14.14

Stoga ne može svaki koji navješćuje biti ili smatrati se Bogom, nego onaj koji to navješćuje po svojoj prirodi. Navješćujte također ono što će doći u budućnosti, i znat ćemo da ste bogovi dioničtvom. Mi ćemo naime zaključiti da vam je to objavljeno od Boga. Zato dakle prorok ono što je Bogu vlastito na jedan način prima na drugi, dakako prema sposobnosti svoga uma to navješćujući ne laže, nego pokazuje da je zadahnut i rasvijetljen božanskom milošću.

GLAVA VIII. prvoga dijela

Ubertin: Zašto ovi tvrde da sam Gospodin nije htio takve stvari proricati? Dapače, rekao je da je to Otac ostavio u svojoj vlasti. I divno je dodao: „O onom danu i času nitko ne zna, ni anđeli Božji u nebu ni Sin, nego jedini Otac.”²² Iz toga izvode da je znak preuzetnosti objavljivati unaprijed ono što nitko ne zna, ono što Sin nije znao, ono za što je ustvrdio da je Otac ostavio u svojoj vlasti, ono za što je ustvrdio da sam niti proriče niti zna. Ja sam njima odgovarao da to treba shvatiti o onom danu i satu suda, ne o drugim budućim događajima. Ali oni, potpaljeni svojim prividenjima, dodaju: Svi budućí događaji jednako su u rukama Očevim, i mi također ne možemo to nijekati, jer su svi njemu jednako ne nužni i svi zavise od njegove volje. Kako dakle jedno pripada njegovoj moći, tako i drugo. Na isti način, ako jedno od toga ne znaju anđeli ni Sin, ne znaju ni sve drugo. Zašto bi naime više znali ovo nego ono? I ne može netko izmaći te reći da je znanje onoga dana najveća od svih tajna, koju je Bog Otac jedinu ostavio u svojoj vlasti, i ništa drugo, jer je veća tajna milost i slava i utjelovljenje Božjega Sina, pa ipak su ga znali anđeli i proroci i mnogo puta ga prorekli. Sto je dakle isključeno o jednakom i manjem, isključeno je o svakom. Lakoumno je dakle reći za roba da bi bio veći i mudriji od svojega gospodara, pogotovo od onoga koji je sjaj svojega vječnog Oca i mudrost koja dopire od jednoga kraja do drugoga.

²² Mk 13.32; Mt 24.36

Benigno: Što god, Ubertine, zna onaj Otac, zna i Sin, i to je dnakno jasno, jer obojica zajedno sa Svetim Duhom Jesu jedan razum, jedno shvaćanje, jedno znanje, volja i moć. Što god je dakle onaj Otac ostavio u svojoj vlasti, ostavio je i Sin, ostavio je i Duh Sveti, jer su djela Presvetoga Trojstva potpuno nepodijeljena prema stvorenju, tako da nijedan od njih niti hoće niti može išta bez drugoga. Ono dakle da ni Sin ne zna svu budućnost neki shvaćaju o posvojenom sinu. Ali tada bi suvišno bio dodao sina anđelima, govoreći „ni anđeli Božji na nebu ni Sin”. Kada bi ondje stajalo „sin” za posinka, bila bi to šala. Jer smisao bi bio ovakav: ni posvojeni sinovi anđeli ni posvojeni sin, osim ako bi pod posvojenim sinom možda shvatio čovjeka Krista ili prvog Anđela nebeske domovine. Ali ako bi pod imenom sina shvatio Krista čovjeka, koji je (i kao čovjek) veći od anđela, nije potrebno iznositi izričito „posvojenoga” sina, nego radije ovako: Ni sin Boga Oca, u koliko je čovjek, ne zna budućnost svojim vlastitim umom. Moglo bi se ipak ispravno reći također da samo Otac zna budućnost od sebe. Jer kako je počelo božanstva da ni od koga ne prima početak, on (Otac) kao što postoji sam iz sebe, tako sam iz sebe zna sve, sam je također nadahnut iz sebe. Sin je nadahnut, ali njemu je i samo nadahnuće dao Otac isto tako kao i bit i moć nadahnjivanja. Stoga makar dopuštali da anđeli i proroci znaju budućnost, jer to ipak znaju po tome što im je to objavilo Trojstvo, kaže se da ne znaju ono što po sebi nikako ne bi bili mogli znati. Tako se dakako isto i za Sina i za Duha Svetoga, budući da sve znanje primaju od Oca, može kazati da ne znaju od sebe.

Ubertin: Kako se znanje anđela i proroka razlikuje od znanja Sina i Duha Svetoga?

Benigno: Neizmjerna je udaljenost između božanskoga i stvorenoga znanja. Stvorenje može ne znati, božanska osoba ne može. Stvorenju se daje objava dobrotom i milošću, Sinu se podaje svako dobro nuždom naravi. Stvorenje dakle zna budućnost posredno, a ne zna na jednostavan način (neposredno). Duh Sveti i Sin znaju sve na jednostavan način (neposredno), ali apsolutno i nužno ipak ne znaju od sebe, kao što i ne postoje od sebe. Imaju naime u sebi svu puninu dobra i ništa im ne može nedostajati, ma koliko bilo izvan njih udaljeno. Ovo su ipak primili vječnim i nepromjenjivim izvođenjem. Odatle biva da, kao što nisu mogli ne primati, tako nikada neće moći primljeno izgubiti. I sam darovatelj nije ništa sebi ostavio, ništa savršenosti zadržao. Samo odnosom

davaoca i darovatelja on se diči i odlikuje. I budući da su odnosi davatelja i primatelja, odnosno izvoditelja i izvođenoga njima u temeljima (biti), ne može savršenstvo jednoga biti veće ili manje od drugoga, osim po nekom ugledu darivanja. Stoga su Otac i Sin jedno u svakoj bitnoj stvari, a Otac je veći od Sina po očinskom ugledu, jer je preinstvenije očinstvo od odnosa sinovstva. Ali vratimo se na snagu razuma. Njome ničemo da Sin nije znao ono što proroci prorokuju, osim jer je to znanje primio od Oca. Ako Sin nije htio poučiti sve ljude o onom danu i satu, ipak ih je poučio o razorenju grada Jeruzalema i zaplakao je, poučio ih je o dolasku velikog lažnog proroka, poučio ih je što će se dogoditi učenicima i Petru, poučio ih i o svim tajnama svoje muke, poučio ih što će se događati učenicima na putu, poučio ih, dapače, što je teže reći, da će ga Petar i svi učenici zatajiti, poučio ih i o tajnoj izdaji Judinoj. No između svih budućih događaja najteže je očigledno znati buduće želje slobodne volje i nenužne odluke. I ne vrijedi onaj razlog: manje se stvari ili jednake ne objavljuju, dakle ni veće ili jednake. Može naime Bog objavljevati veće stvari ako i ne objavi manje, dapače one koje su malo vrijedne ne običava ni objavljevati, nego one koje su veoma važne. Pa ipak ne sljede: nije tada objavio učenicima.

Dakle, poslije primitka Duha Svetoga nije objavio, ali možda nije objavio tako da oni drugima mogu to objaviti. Stoga je Ivan vidio sav napredak vojujuće Crkve i napisao, ali takvim stilom da se jedva može razumjeti, dapače na mnogim mjestima nikako. Bog ne udjeljuje uvijek svima poznavanje budućnosti. Zato je Ivan vidio, znao i napisao. Ali ako čovjek ne bi bio potican od istoga duha od kojega je bio potaknut i Ivan, neće shvatiti ono što čita. Zašto je dakle napisao? Zato da razumiju oni koje htjedne duh, a ne da svi razumiju, i da se stvari dok se ispunjuju spoznaju da su bile spoznate. Dirnuo je već, vjerujemo, mnoge, da osamaestu glavu njegovu proročanstva i nastavak razumiju i izlažu, a dirnut će još više njih. Poslao je dakle predobri Bog osobito, kako ćemo vidjeti, našega proroka, kojemu je otvorio razum da shvati riječi proročanstava, i dao mu i neke posebne darove da u drugim vidjenjima isto vidi. Nije dakle uzaludno da govori i sluga na zapovjed samoga gospodara ono što najmundriji gospodar nije htio govoriti. Mnoge naime stvari poglavari čine preko robova koje im se ne mili činiti preko samih sebe.

GLAVA X. prvoga dijela

Ubertin: Ima nekih koji su zadojeni fizičkim, kako se njima čini, a sofističkim, kako se meni čini, razlozima, koji osuđuju sva pro-ročanstva i drže da nitko ne može ništa znati o budućim događajima, osobito onima koji su podvrgnuti ljudskoj volji, umujući ovako: Sigurno je, kažu, da je čovjek slobodan i na obje strane protuslovlja neodređen, tako da nije određen ni na jednu stranu te da može pružiti ruku na koju hoće. Prepustio ga je naime Bog u ruku njegove namisli. Iz samog iskustva stoji sama sloboda, tako da bi onoga koji bi je nijekao trebalo tako dugo bičevima udarati, kao što je Avicena smatrao da treba činiti onima koji niječu prvo počelo, sve dok ne bi priznao da može ne biti udaran. A kad se zanjee slobodna volja, nijeće se sva moralna filozofija, propast će savjetovanja i sva poticanja. Nitko nije zaslužio kaznu, nitko nagradu. Ako se dakle dopusti slobodna mogućnost, treba ukloniti sve sa stanovišta čega bi se ona imala nijekati. Ali ako bismo uzeli bilo koga, pa makar se on zvao sam Bog, koji bi određeno znao što će od dvojega učiniti čovjek, zar se ne bi to jedino dogodilo? Zar ne bi trebalo da se čovjek tako ponaša u hitjenju kao što se Bog ponaša u znanju? A Bog određeno zna da će čovjek to učiniti. To će dakle i biti. Da pak određeno znanje unosi određeno hitjenje, jasno je po Filozofu iz prve knjige *O tumačenju*, koji je zbog toga ustvrdio da nijedna strana protuslovlja budućih nenužnih događaja nije određeno istinita.²³ Jer ako je tako, kaže, nenužno je dakle da se ona strana dogodi, a suprotna neće biti moguće da se dogodi. Jer ako je ispravno reći „ovo će biti”, nužno je da tako bude, isto tako je istinito reći „drugo je”, nužno je da to i bude. Ako dakle određena istina izjave priječi slobodu odluke, neće manje, nego mnogo više priječiti izvjesno i neprevarljivo znanje. Što dakle? Treba pak reći da ono nitko ne zna. A ako to nitko ne zna, lažno se objavljuju događaji, za koje nitko nije istražio hoće li se dogoditi.

²³ Usp. De int. 9

GLAVA XI. prvoga dijela

Benigno: Ovaj razlog, Ubertine, najteže je riješiti onima koji ne znaju način božanskoga znanja. Jer mi ispovjedamo slobodu svoje volje i tvrdimo da sam Bog sigurno zna što će ona htjeti. I ova sigurnost božanskoga znanja, čini se, unosi nužnost onoga što se hoće. I premda se uzimaju mnogi načini, dva su ipak osobita načina kojima se dokazuje i Božje sigurno znanje o budućnosti i očita sloboda naše volje. Neki naime kažu, kao što se i naš prorok u svojem djelcu slaže, da time što božanska vječnost obuhvaća sve vrijeme, zato pred Bogom stoji sve zajedno sadašnje, prošlo i buduće, prema onome što je pisano: „Sve je otkriveno i otvoreno očima njegovim.”²⁴ I tako je poznavanje budućih događaja prije nego znanje nego predznanje. I Bog ih ne poznaje kao buduće. Zato njegovo znanje ne priječi slobodu volje, kao što ni moje znanje kojim spoznajem da ti nešto hoćeš. Ni razlog o istinitosti govora neće biti protiv nas. Istina je naime da, kad bi druga strana govora o budućnosti bila određeno istinita, sama bi se stvar nužno dogodila. Tako isto, kad bi Božje znanje o budućnosti bilo određeno buduće kao što je budućnost, možda bi se nužno dogodilo. No sada nije tako. Zato će i Božje znanje biti očito i volja potpuno slobodna. Neki pak ovako izjavljuju: Bog ne spoznaje budućnost prije određanja svoje volje. Zato u prvom znaku vječnosti Bog spoznaje sva stvorena bića kao moguća. Vidi naime da mogu biti i da mogu ne biti. U drugom pak znaku božanska volja određuje drugu stranu. U trećem božanski razum spoznaje da će ovo biti, a ono da neće biti. Dodaju da je božansko određenje nenužno i da se može dogoditi suprotno onome što je određio. I na taj način treba da rješavaju nenužnost stvari i znanje budućnosti.

Ubertin: Ako se pravo sjećam, jedan i drugi od ovih načina običavao si pobijati. A prvi onaj način čini se da odbacuje i vaš Scot dokazujući, kako sam jednom od tebe čuo, ovako: Ono što ne egzistira ne može s nečim koegzistirati. No budućnost ne egzistira, dakle ne može ni koegzistirati.²⁵

²⁴ Hebr 4.13

²⁵ Usp. *Ordinatio* 1.38.39-40 (= *Opera omnia*, ed. Carolus Balić, Vatikana, 1950-63, vol. 6, 443.4-7)

Benigno: Istina je, Ubertine, da onaj način gore spomenuti učitelj na mnogo mjesta napada. Možda bi se ipak mogli izmiriti Toma i Scot bar u tom pitanju, ali smatram da to u ovaj čas treba mimoići. Ako sada rekнем ovo jedno, mislit će se da sam dosta rekao, da božanski razum, zato što je vječan, svaku stvar vidi zajedno u čitavu njezinu trajanju. Kako naime Bog ne gleda s jednoga mjesta na drugo, nego sve vidi kako je ondje, tako i ne spoznaje po jednom vremenu drugo niti tako kao da egzistirajući u jednom gleda drugo, nego kao ne koegzistirajući u pravom smislu, nego neodvojen promatra jednim pogledom toliko trajanje stvari. Zato svoju volju, koja je prvotni uzrok svega za sve vjekove, istodobno gleda i, kako svoju, tako i volju svih. I tome ne treba tražiti drugoga uzroka nego uzrok božanske vječnosti. I kada se na taj način shvati ona misao, svi dokazi protiv nje vrijetit će u drugome smislu, a ne u onome koji smo mi ovdje izložili.

GLAVA XII. prvoga dijela

Ubertin: Ti si inače običavao navoditi više dokaza protiv druge izjave za koju je poznato da je Scotova. Ako je naime Bog odredio da će tako biti, a moglo bi drugačije biti, neka se uzme da je tako kako je moguće, pa će slijediti da Bog ne pozna onu stranu očito ili nepraviljivo. I navodio se najprije njegov odgovor: Premda bi moglo biti drugačije, ipak nikada neće biti drugačije, i tako će se reći da očito znade. Ti si dokazivao: Zašto neće biti drugačije kada je moguće da ne bude drugačije. Kažu zato „drugačije neće biti“ jer tada Bog ne bi bio znao, a to bi bilo nedolično. Dodavao si protiv toga: Ništa nije moguće Bogu. Ako se to dopusti, slijedi da mu je nemoguće. Ali iz toga što može drugačije htjeti slijedi da može drugačije znati. A iz toga dalje slijedi: kad bi drugačije znao, ne bi bio znao očito. I tako uzimaš da mogućnost dolikuje Bogu, čiji čin se njemu uopće protivi. Zatim si navodio drugi odgovor: uzvešći takvu mogućnost u redu stvarnosti, slijedilo je da Bog nije znao da će se ono dogoditi sigurno, ali je ipak znao s uvjetom. I donosio si iz misli nekoga naučitelja da je Božje znanje o budućnosti uvjetovano, to jest: ako tako bude htio, tako će biti; ako drugačije bude htio, bit će drugačije. A to je protiv onoga što je

naš prorok učio i napisao da se neki budući događaji proriku apsolutno, kao na primjer, da našu državu treba obnoviti, neki s uvjetom, kao na primjer, da je francuski kralj izabran za prvaka crkvene obnove.

Benigno: Ti se dobro sjećaš mojih stvari. O njima smo i raspravljali opširnije i još ćemo raspravljati s dopuštenjem Gospodinovim. Držeći se sad onoga mišljenja, da po određenju svoje volje Bog poznaje buduće nenužne događaje, trebalo je odgovoriti drugim od onih načina. Ali ako se gleda razlog vječnosti, vijet će Bog svoju volju ako i nije odredio da će odrediti. I budući da njegova volja nešto hoće u vječnosti apsolutno, a nešto s uvjetom, Bog također vidi da će se neki budući događaji dogoditi apsolutno, a neki s uvjetom, ako stvorenje bude surađivalo ili ako prihvatiti zapovijedi. Ipak on zna i onaj uvjet apsolutno. Shvati to na ovom primjeru: Bog zna, ako grešnik dostojno požali, primit će oproštenje, inače ne, kao što i ti znaš, ako Platon bude trčao, Platon će se kretati. Ali u ovom se razlikuješ, jer Bog vidi da se ona pretpostavka uzima ili ne uzima, i tako zna jednostavno i apsolutno, a ti ne znaš hoće li Platon trčati. – Ali zašto se na tome tako dugo zadržavamo? Neka nam bude dosta da je već očito da Bog zna budućnost, ali da zbog toga ne prijeći slobodu naše volje i da tako može prosvjetljivati ljude da i sami vide i videno spoznaju i da uz to pričaju čvrsta duha i bez ikakva kolebanja. Što si dakle govorio da najprije želiš znati, mislim da smo zadovoljili također drznicima i izrugivačima.

GLAVA I. drugoga dijela

Ubertin: Doista si sjajno pokazao, preljubljeni oče, ne samo da nema ništa nedolično, nego naprotiv da je skladno i korisno što je Bog poslao k nama nove proroke. Sada želim da mi riješiš ostala dva pitanja. Ti naime kod mene uživaš onaj ugled koji je kod Grka imao Platon, a kod Latina sam Aristotel. Pitanja su pak ova. Možemo li reći da je brat Jeronim iz Ferrare, naš glasnik, profesor svetoga reda propovjednika, kojega i sam poznaj, čijim si propovjedima češće prisustvovao i kojega si običavao braniti protiv nekih napadača, poslan nama u ovo vrijeme od Boga kao

neki posebni prorok i prosvjetitelj naših duša. Posljednje će pitanje biti zašto ga je sam Bog odredio i poslao ovom našem gradu radije nego drugim gradovima.

Benigno: Predlažeš mi, Ubertine, poznata mi čovjeka, kojega sam ja, kako znaš, zbog njegovih uzvišenih vrlina uvijek poštovao. A što meni priznaješ tolik ugled, to sigurno proizlazi iz neke tvoje prirodene dobrohotnosti prema meni, a ne iz zasluga koje bi bile u meni. Ali prijedimo na stvar. Iz mnogih će stvari moći biti utvrđeno da je taj čovjek poslan k nama od predobroga Boga i presvetoga Trojstva. Ponajprije jer to odgovara ovome vremenu i božanskoj providnosti. Zatim, da je on poslan od Boga, pokazao je njegov osobiti život i tako silan žar njegova duha. Napokon će od sunca jasnije biti utvrđeno da je on pravi prorok, kad se pomnije promotri sve u vezi s njegovim svetim predavanjima, propovijedima i proročanstvima. I da počnem od prvoga pitanja: poznato je onima koji gledaju božanski zakon da sada predstoje vremena na kada bi Crkva Kristova nadaleko i naširoko po cijelome svijetu trebala biti dovedena u jedan ovčinjač. Predstoje naime vremena kada se mora ispuniti proročanstvo kojega se dotakao Ivan u 18. glavi svojega *Otkrivenja*. Njegovo sam izlaganje i sam vidio najprije u Britaniji, koju danas zovemo Anglijom (Engleskom). U njoj se najprije proricala golema snaga umrloga turskoga cara i proširenje njegova kraljevstva i dopuštao se njegov dolazak u Italiju. Zatim, kad je njegova smrt prije nastupila, proricao se gubitak onoga što je stekao u Italiji, i opisivala se, nakon što je okrutniji potisnut, vlada njegova blažega sina koji je s kršćanima miroљubivo živio i sve se jasnije pokazivalo da je to njihov posljednji kralj. Odatle mislim da su neki uzeli i temelje za svoja proročanstva, kao pustinjak Sjenovite Doline²⁶ i neki propovjednici. To britansko proročanstvo tako je zaokupilo moju dušu da sam ga javno najprije u Urbinu, zatim u Firenzi češće propovijedao. Možda se i ti sjećaš da sam više toga naveo o kraljevstvu koje će trajati tisuću godina i o budućoj svadbi Jaganjca. Prešao sam zatim poslije prevrata u firentinskoj državi na stranu nevjernika, velim nevjernika zato što vjernim narodima upravljaju nevjernici, gdje sam među svojim rođacima našao neke i od samih nevjernika čuo

²⁶ Angelo da Valombrosa

da će njihova sljedba, i po onim proročanstvima koja su u njih, za kratko vrijeme propasti. Kad sam im ja ocrtao sliku toga najkršćanskijega kralja koji sada vlada, rekoše: To je onaj koji će pogaziti i zatrti naše obrede i naš zakon. Drugi pripovijedaju da u Carigradu ima kip u koji su, kaže se, uklesani svi kraljevi onoga grada. Posljednji se gledaocima pokazuje obučen u galsko odijelo. Kamo to smjera? Da spoznaš da je vrijedno truda da se bilo koji prorok pošalje k nama koji će kršćanskom narodu javiti tako velike novosti. To je naime navika (to je običaj božanske providnosti) da ništa ne čini bez prethodne objave, prema onoj riječi proroka Amosa: „Neće Gospodin Bog učiniti riječ ako ne objavi svoju tajnu slugama svojim prorocima.”²⁷ Zato se dakle nikako ne čudim što je poslan ovaj prorok, dapače se čudim što nisu bili poslani i mnogi drugi. Ova naime obnova bit će slična obnovi prvobitne Crkve. Sad će se ostvariti opća sveza Krista s njegovom Crkvom, sad će se propovijedati evanđelje na cijelom svijetu, sad će se naša vjera s pravom zvati katolička, to jest zajednička svima, i opća. Što je dakle čudno ako je naš Jeronim²⁸ bio određen za toliki tako sjajan čin? Dapače, morali bismo se čuditi kad nijedan ne bi bio poslan, jer bi se to protivilo božanskom običaju i redu. Zaključujem dakle da je netko poslan zbog gore navedenog razloga, a drugoga ne vidimo osim ovoga našega proroka. Ne treba dakle sumnjati (osporavati) da je on glasnik ovih novih događaja.

GLAVA II. drugoga dijela

Ubertin: Možda bi cjepidlake poricali ovaj način dokazivanja?

Benigno: Ova vrsta dokazivanja polazi od sličnosti. Mi naime po oduzimanju žezla od naroda izraelskoga i doma Judina i po ispunjenju sedamdeset sedmica i po razorenju drugoga hrama od Rimljana, kojemu je slava imala biti veća nego prvoga, i po drugim takvim događajima dokazujemo da je Mesija došao u vrijeme

²⁷ Am 3.7

²⁸ Savonarola

GLAVA III. drugoga dijela

Heroda iz Askalona i Oktavijana i Tiberija, a drugi sličan Isusu iz Nazareta nije se u to vrijeme pojavio. Jer iako je Ivan bio čovjek tolike svetosti da se moglo vjerovati da je on Krist, ipak je on to očito zanijekao o sebi i ispovjedio to o Isusu.²⁹ Zaključujemo da je pravi Mesija obećan ocima bio sam Gospodin Isus. Tako dakako iz božanskih knjiga pogađamo da nas Bog mora pohadati preko svojih proroka, a dostojnijega od njega ne znamo u ovo vrijeme koji bi blistao proročkim duhom. On je naime jedini javno očito-van Crkvi Kristovoj, on jedini izjavljuje narodu da govori u ime Gospodina. Čudim se dakle zašto mnogi ostaju tako hladni i tako nepovjerljivi. Ali i ne čudim se, jer, ako samomu Gospodinu, koji je učinio tako velika djela kojima slična nije nitko učinio, ljudi nisu vjerovali osim vrlo malenoga broja, zašto bi svi vjerovali njemu koji nije Gospodin, nego sluga i vjesnik Gospodinov? Žalim naše ljude, Ubertine. Vidim naime da je on došao na osudu mnogih, i to onih koji se smatraju odličnima, da progledaju oni koji nisu vidjeli i oslijepo oni koji su vidjeli.³⁰ Ti vidiš da su oni tvrdokorniji koji se u Kristovu narodu smatraju moćnijim i svetijim. Malo ih je između farizeja, malo između poglavica prionulo uz Krista. Isti je i sada Krist, nitko ne propovijeda sebe, nego Krista. Ali, kao što ga je, dok je on sebe propovijedao, samo mali broj prihvatio, tako isto i sada, dok njega istoga drugi propovijedaju, još ga manji broj prihvata, između onih, velim, koji se sebi čine bregovima. Prihvatio ga je carinik, prihvatio Zakej,³¹ prihvatio obični puk i žene. Zato se kaže bregovima: „Zaista vam kažem: carinici i grešnici preteći će vas u kraljevstvu Božjem.“³² Ali što će Gospodin učiniti s onim vinogradarima? Zle će zlo uništiti, a vinograd će svoj iznajmiti drugim vinogradarima. Oduzet će se od njih kraljevstvo Crkve i dat će se narodu koji rađa plodove njegove. Iz ovoga jasno izlazi kako se sasvim slaže s razumom da je naš Bog htio da u ovo burno vrijeme sveti proroci pohode si-nove njegove Crkve.

²⁹ Iv 1.29; 3.26–28

³⁰ Iv 9.39

³¹ Lk 19.2–8

³² Mt 21.31

Ubertin: Oštroumno si naveo prvi temelj.

Benigno: Da se to isto u njemu ispunjuje, očituje njegov život, čija neporočnost i čiji divni saobraćaj s ljudima može poslužiti kao svjedocanstvo ovoj istini. Ali meni nije stalo da njegovu svetost zapisujem ili propovijedam, nego da samo zbog toga što ga smatram čestim čovjekom iznesem da ne može lagati, osobito ne tako otrovnom i tako pogubnom laži. Zato sam svojim sugrađanima Dubrovčanima, koji su vrlo odani gradu Firenzi, ovako dokazivao i to češće: Ja za brata Jeronima iz Ferrare, takva i tako neporočna čovjeka, ponajprije zbog njegova reda i strogih mu zavjeta, koje je sam više od drugih u siromaštvu sve jače i jače stezao, zatim zbog njegova vatreneog propovijedanja (jer tko nije zapaljen, kako kaže poslovnica, ne može ni zapaliti), onda zbog onoga što se o njemu misli (tko će ga naime okriviti za ikakvo nedjelo ili zločin?), pa i zato – što je još veće – što ne čujemo da ista šapuću o njemu ona braća s kojima živi, a koji ipak znaju kakkad i dobre crkvene dostojanstvenike klevetati pod plaštem ljubavi, napokon, budući da moramo i o zlima dobro misliti i, kad prestane čin zla, smatrati da su se popravili, koliko više moramo čestite ljude, od kojih vidimo samo revna i Bogu ugodna djela, smatrati dobrima?

Za njega nikada neću vjerovati da bi rekao: „Ovo govori Gospodin Bog“, kad Gospodin to ne bi bio rekao. Što bi mu naime bio koristio dug čisti život? Što strogi postovi? Što najprezrenije siromaštvo? Što bdijenja? Što neprestana razmatranja i čitanja? Tu naime krivnju ja smatram zločinackijom od svake krivnje. Što je naime groznije nego najvišu istinu činiti lažnom? Što otrovnije nego rušiti temelje kršćanske vjere? Ako naime dopustimo makar i najmanje laži u Svetom pismu, koliko će u njemu ostati ugleda? Zaista ništa. Ali ovo ne bi bile male, nego đavolje laži i njih ne bi toliko vremena bio mogao trpjeti nebeski Bog. Može doduše prorokovati nesvet čovjek, dapače grešnik, ali pošten, da ne kažem svet čovjek, nije vjerojatho. To bi naime bio znak krajnje preuzetnosti ili drskosti i vrhunac nepravde, da se usuduje svevišnjega i svemogućega Boga pred tolikim mnoštvom toliko puta i tako čvrstim duhom činiti lašcem. A kakav se dobitak taj prorok nada da će iz toga postići, kakvu korist, kakvo bogatstvo ili užitak?

Reći ćeš: Postizava slavu, najveće od vanjskih dobara. Ali to je jadno da učen čovjek više cijeni manja dobra od većih i to ne ka-
žem duševna dobra, koja su najveća, ali ih malo ljudi voli, nego
tjelesna dobra, koja i zli ljudi više cijene od dobara sudbine. Zaista
je svojstvo luda i bezumna čovjeka uništavati svoje tijelo i sve
naslade od sebe odbacivati zbog smradnoga dima ljudske hvale i
zbog želje za lažnom slavom. I ne može se ništa smatrati ružnijim
nego vjerovati da se itko može usrećiti lažnim dobrom. A znamo
da je ovaj najveći ljubitelj svih znanosti i da ne može grijешiti iz
nezanjanja.

Zaključimo stoga da su vrlo lakomisljeni oni koji i o očigle-
dnim dobrima sude i zlo misle. Ipak jao onima koji dobro nazivaju
zlom, kao i onima koji zlo nazivaju dobrom. Dapače i više jao oni-
ma! Veći je naime zločin izopačivati dobra i smatrati ih zlima ne-
go zla smatrati dobrima, kao što je veći zločin dobra čovjeka uko-
riti nego zla počastiti. U svakom zlu ima neki razlog za dobro:
ništa naime nije u svakom pogledu zlo. Dobro može biti neporo-
čno dapače i treba da bude. Ako naime zlo nazovem dobrom, ne
griješim tako kao onda ako dobro nazovem zlom. A gdje je manje
zablude, ondje je manje i grijeha. Uzimam naime kao isto posrnu-
ti, zabluditi i pogriješiti.

GLAVA IV. drugoga dijela

Ubertin: Odlično si riješio.

Benigno: Jer zaista trošimo riječi u najočitijoj stvari. Pogle-
dajmo isto i razmotrimo, predragi Ubertine, dolazak ovoga čovje-
ka u najugledniji grad, i jasno će se vidjeti njegovo poslanje. Bio
je poslan od svojih otaca, a nije došao na vlastitu pobudu. Onda
je počeo propovijedati od *Otkrivanja* Ivanova. Slijevalo se mno-
štvo u hram svetoga Marka. Ali mnogima su se njegova proro-
čanstva o budućoj obnovi Crkve činila kao buncanja. Sječaš se,
vjerujem, da se svuda javno proglašavalo da ima mnogo zlih du-
hova u samostanu svetoga Marka, koji se s braćom bore i neke
od njih bičuju. Sjećam se, što sam tebi u šali ispriповjedio (ne
stidim se naime priznati da ni ja njima nekoć nisam vjerovao),
kad mi je Zenobije Acciaiuolo, koji sada i sam, ugledavši se u

oca,³³ provodi život u celibatu, s velikim žarom duha rekao: „Ve-
like će se, goleme i silne stvari svaliti na kršćanstvo, i stanje će
se firentinskog naroda preokrenuti i promijeniti, kako ćeš vidje-
ti.” To, da istinu priznam, ne samo da nisam vjerovao nego sam
i onoga koji mi je to pripovijedao tako reći u srcu prezirao i što
se usudio pričati bablje priče preda mnoom koji sam bio učitelj
firentinskoga naroda.³⁴ Ipak sam ga pitao iz kojega je izvora do-
znao za te događaje: da li iz zvijezda (jer se činilo da je u to vri-
jeme bio sljedbenik te znanosti) ili od božanskoga duha. Znam da
mi je priznao kao izvor ne zvijezde, nego braću svetoga Marka i
nekoga dakako (ako se pravo sjećam) svetoga pustinjaka. Pa ipak,
kako to nisam vjerovao, tako sam to i zaboravio. Znaš zatim da
su sljedeće korizme, kad je on propovijedao u hramu svete Repa-
rate, a ja kod Svetoga Lovre, dosjetljiviji ljudi načinili nadimke
svim propovjednicima našega grada, te su govorili da je onaj kod
Duha Svetoga propovjednik za izbirljive ljude, onaj kod Svetoga
Križa za upravitelje države, onaj kod Svete Reparate za očajnike,
a onaj kod Svetoga Lovre za učenjake. Naš je naime prorok pro-
povijedao obnovu svim duhom, a to je, govorili su, za očajne i
tužne na radost, a radosnima na tugu i žalost. Gorka je naime
smrt za bogata čovjeka koji ima druga u svome imutku, a slatka
za bijedne i progornjene. I tako je uzeta knjiga *Postanka* i, kako
znaš, nije se u tolikom vremenu moglo započeti poglavlje o potopu
premda je ono u istoj knjizi šesto po redu, nego tek one godine
kad je kraj Galije poslao čete u Italiju i sam došao. A kad sam
se ja vraćao iz vašega grada Pise, gdje sam bio javni predavač
teologije i metafizike i propovjednik one korizme³⁵ – tada sam
naime prvi put propovijedao deklamatorski poput onih koji obi-
čajaju govoriti narodu po crkvama, a prije toga je ono što sam

³³ Acciaiuoli su bili moćna i utjecajna bankarska obitelj u Firenzi. Ze-
nobijev otac, Donato (1429–78), bio je poznati humanistički pjesnik i
filozof te diplomat u službi Medicija.

³⁴ Dragišić je u Firenzi 1485. postao magistar teologije, a od 1488. bio
je rektor franjevačke škole.

³⁵ Godine 1490. Dragišić je izabran za predstojnika franjevačke provin-
cije Tosceane i ujedno imenovan profesorom na sveučilištu u Pisi, gdje
ostaje do 1497.

govorio bilo više kao predavanja nego kao propovijedi – došao mi je u susret Franjo Berlingerio, jedan od istaknutijih naših slušača, i ponovio mi propovijed toga oca o ulasku u korabiju koju je držao kroz cijelu korizmu. Zadržio sam se, ali nisam pohvalio duba Gospodnjega, nego radije maštu čovjeka obdarena umom. Mnogi su se smijali, a ja sam stvar šutke razmatrao, dok se činilo kao da su došla stara vremena Noina, kad je tako opominjao ljude da ulaze u korabiju u naprijed određeno vrijeme. I Noa je naime, gradeći korabiju, propovijedao, ali njegovo je propovijedanje kao i ovoga izgledalo vrlo slično smijehu. I, kako mi je pripovijedao brat Antun Saxolino, koji sada pod mojim nadzorom žarko pri- arnja uz filozofiju, dok je on stajao ondje u živoj pobožnosti, za- tvorila se korabija i ostao otvoren samo neki prozorčić. Koji nisu ušli u onu mističnu korabiju, svi su propali za svoju domovinu i za svoj grad; a koji su ušli ili je nisu prezreli, ti su se spasili i izišli iz voda nevolja. – Iz svega ovoga zaključujemo, kad je sve takvim redom sljedilo, da je taj čovjek ili razumio ono što je činio (red se naime ne sastoji u slučajnostima i uzročnostima) ili da je bio upravljen razumom koji se ne vara. Ali sigurno je bilo jedno i drugo od toga, kako si već i sam iz vlastitog iskustva shvatio. Kad je stoga sav napredak njegove nauke bio usklađen sa Svetim pismom, skladan s mišljenjima svetaca, pun dobrih i svetih obi- čaja i u svakom pogledu u skladu s ljudskim razumom, hoćemo li sumnjati da je upravo taj čovjek poslan nama od Boga po mi- losrđu? Ako drugi sumnjaju, brate, mi, kojima je dana milost vje- re, sigurno nećemo sumnjati i zahvaljivat ćemo Gospodinu Bogu našemu, jer nismo saopeti zamkom nevjere.

GLAVA V. drugoga dijela

Ubertin: Na mnogo načina ljudi osuđuju ono što si ti pohvalio. Stoga ću ja njihove razloge iznijeti na vidjelo, a ti ćeš, kako si započeo, milošću od Boga ti danom srušiti i iščupati ono što oni zlo grade ili sade.³⁶ Neki naime kažu da smo mi, koji smo tako

³⁶ Jer 45.4; 42.10; 24.6

brzo prionuli uz njega, lakoumni, jer je pisano: „Tko brzo povie- ruje, laka je srca.”³⁷ A ipak je na drugom mjestu zapisano: „Ljubav sve vjeruje.”³⁸ Na koji bi način ti to mogao uskladiti?

Benigno: Brzo vjerovati uzima se ondje kao vjerovati svakome koji govori, a to je znak lakoumnosti ili nedovoljnog iskustva. Ozbiljni se naime ljudi ne daju pokretati riječju bilo kojega čov- jeka, nego ispituju jesu li duhovi od Boga. Dakle, brzo vjerovati ne uzima se kao povjerovati najednom ili u kratko vrijeme, nego kao vjerovati bilo kome bez izbora. Ozbiljan naime čovjek brzo vjeruje poštenim ljudima, jer neshvatljivim razlogom njihove ri- ječi prosudi kao skladne s istinom, pa ipak ne vjeruje brzo, jer ne vjeruje iz neke lakoće povezivanja, nego iz valjanosti razlučivanja. Tko stoga dobrima vjeruje kad ispravno svjetuju dobro i korisno, ne vjeruje brzo, to jest ne vjeruje lakoumno, nego dapače kao pri- vučen od samih stvari. Smisao dakle one izjave je ovakav: Tko lako vjeruje, laka je srca, kao da kaže: iz učinaka se raspoznaje uzrok i srce se ljudsko prosuđuje po onome što radi. Ljubav pak sve vjeruje i svemu se nada, jer bez vjere i bez nade ne može postojati u čovjeka. Vjera pak kao krepost, ako se ne bi vjerovalo sve što spada na vjeru, ne može postojati u čovjeku, a ni nada ako se ne bi sve nadalo. Onda ovako nastavi. Ljubavi nema ako nema vjere, a vjere nema ako se ne vjeruje sve dakle nema ni ljubavi. I obrnuto. Ako postoji ljubav, postoji i vjera, a ako postoji vjera, postoji i samo vjerovanje svega. Ljubav dakle sve vjeruje, jer ako se ne bi sve vjerovalo, najmanje je može posjedovati čovjek.

GLAVA VI. drugoga dijela

Ubertin: Čuo sam da postoji neki tekst dekretalnih pisama u ko- jemu se upozoruje neka se ne vjeruje onim koji takve stvari pro- povijedaju ako ih ne potvrđuju znakovima i čudesima. No ovaj

³⁷ Sir. 19.4

³⁸ 1 Kor 13.7

naš prorok, kako se čini, nije se dosada tako izrazito tim darom proslavio.

Benigno: Smatram da se onaj tekst ne može ispravno navoditi protiv našega proroka, jer on ne propovijeda nove dogme, nego stare koje su već mnogo puta potvrđene čudesima i krvlju svetaca. A budućnost mogu ljudi proricati bez čudesa. Postoje naime različiti darovi i ne svjedoče istinu svi znakovi. Kao što je dakle lažnom proroku katkada dano činiti čudesa, tako katkada pravima nije dano. I mnogi sveci ne mogu činiti čudesa, koja je ipak češće bilo dano činiti i zlim ljudima. Mnogi će naime doći, kaže Spasitelj, i govoriti: „Gospodine, zar nismo u tvoje ime prorokovali i mnoga vrsna djela učinili?“³⁹ Njima će reći: „Zaista vam kažem, ne znam vas. Odstupite od mene, radnici bezakonja!“⁴⁰ Osim toga, nismo obvezani proricanjima ili bilo kakvim novim dogmama poklanjati nesumnjivu vjeru kakvu poklanjamo riječima apostola i proroka, ako ih onaj koji ih navješćuje ne dokazuje i ne potvrđuje pravim i očitim čudesima koja se mogu događati samo snagom jedinoga Boga. Ipak nam se ne zabranjuje bez znakovna vjerovati takvim proročanstvima ili naukama, samo neka nisu protuslovnna i protivna Svetom pismu. Koji stoga pristaju uz toga proroka koji propovijeda stvari u skladu s dobrim običajima i pravovjernošću vjerom, ne upadaju u ljagu nikakva grijeha. Isto tako, koji ne bi vjerovali ono što je neodređeno, možda ne bi upadali u teški grijeh. Opasnost bi bila za one koji bi prezirali i otvoreno se opirali božanskoj milosti. A on nije službu propovijedanja uzeo od samoga sebe, nego pozvan od drugih. A o njima osobito govori onaj tekst, kako je utvrđeno.

Ubertin: Da je ovaj naš prorok sve ovo za što izjavljuje da je od Boga primio izmislio iz revnosti za duše i radi napretka Božjega Stvoritelja i spasa duša, bi li taj izmišljaj koji bi on dakako bio poduzeo radi časti Božje škodio njegovu spasu? Ja bih bar, kad bih to u njemu spoznao, odvratio od njega svu pobožnost duha, ako mi ti ne bi drugo što svjetovao.

³⁹ Mr 7.22

⁴⁰ Lk 13.27

GLAVA VII. drugoga dijela

Benigno: Taj čovjek, Ubertine, znaš, drži i ljudska i božanska pisma, vjeran je katolik i pravovjeran čovjek, kako je utvrđeno. I zbog toga pozna svemoć Božju, koji bi, kad bi htio, spasio svijet i bez propovjednika i proroka, i znao bi i mogao dati pojedincima onu milost koju je, kako se čini, dao njemu, premda je navikao upravljati i u sebe primati samo najniže preko srednjega, a srednje preko najvišega. Zna on da se Bog preko proroka prijeti da će propasti „svi koji govore laž“.⁴¹ Zna da se ne smije činiti „zlo da bi došlo dobro“.⁴² Zna da na onom mjestu i na onom sjedištu nikakva vrsta laži ne opravdava od teškoga grijeha, dapače da je inače najlakša laž na katedri evanđeoske nauke najteža. Zna da laži nisu put k istini. Zna da svevišnjem Trojstvu ništa nije suprotnije od laži i neistina. Zna da se Bog najviše zgraža od toga da bude lažni svjedok. Zna da Bog ne treba naše svetosti. Ako naime budeš dobar, što ćeš mu dati? Zna da takva laž ruši temelje kršćanske vjere. – Kad bi dakle Jeronim bio sijač takvih nauka, prvi bih na njega bacio kamen, prvi bih pod njim potpalio vatru. On bi naime bio najgrozniji od svih grešnika, bio bi najodvratniji od svih ubojica i razbojnika. Bolje bi mu bilo da je bio napadač na ljude nego propovjednik, i brzo bi postao izdajica sličan Judi. Tko je dakle tako bezuman da bi sebe potopio u dubinu bezdana da druge spasi? Tko tako lud da bi sam kleo Boga da bi ga drugi veličali? Tko tako nerazuman da bi htio pomiriti neprijatelja s onim kojega bi pomirujući sam vrijeđao? Kad bi dakle tvoji prorok bio neki prostak i neznanica u znanostima, možda bi mu dušu bila mogla dirnuti takva revnost, ali ga ipak ne bi opravdala. Stoga sve takvo treba isključiti iz duša vjernika i ne misliti tako o čovjeku poštenom i učenom koji nam je dan od svevišnjega Boga. U ovome dubrovačkom gradu, koji jedni zovu Epidaurus, drugi Raghusium, vode se svaki dan premnogi razgovori o Božjem čovjeku. I ovi najobrazovaniji i najodličniji građani najodlučniji su branitelji njegova života i nauke i protiv nekih koji ovamo dolaze. U

⁴¹ Ps 5.7

⁴² Rim 3.8

Firenzi, kako smo čuli, ima neke kudrtelje, ovdje samo učenike i odlične štovatelje. Svima njima jasnije je od ovoga sunca da svi moraju iskazivati veliko štovanje ovome čovjeku, za kojega zbog navedenih razloga sada bez sumnje vjerujemo i priznajemo da je poslan od predobroga i vječnoga Boga za pomirenje, prosvjetljenje i posvećenje ljudskih duša.

GLAVA I. trećeoga dijela

Ubertin: Ako bi ti se prohtjelo razjasniti treće od onoga što sam predložio, pruža ti se evo prilika za govorenje.

Benigno: Ti želiš znati i mnogi se pitaju: Zašto je Bog toga proroka radije poslao u Firenzu nego u Rim ili Milano ili Veneciju? Premda ne valja pitati za uzrok njegove volje, kao ni to zašto je radije poslao njega nego nekoga drugoga. Jer u Italiji ima i drugih učenih i čestitih ljudi, a kad ih ne bi bilo, znao bi ih Bog odmah, samo kad bi htio, učiniti takvima. Većina misli da ga je Bog poslao u Firenzu zato jer se činilo da ona srija u opasnosti više od drugih gradova Italije. Zato su i postojala neka proročanstva o propasti i požaru grada. Poslan je dakle kao drugi Jona, da Niniva ne bude srušena.⁴³

Ima ih također koji kažu da je Firenza više od svih gradova trebala takva učitelja, da ondje gdje je obilovalo najveće bezakonje uzobiluje i najveća punina božanske milosti. Toga je proroka također poslao k vama Bog osobito stoga, kako se meni čini, što zna da je Etrurija i Toskanska pokrajina najodanija vjeri, a u toj je pokrajini i prvenstvom i dostojanstvom vjere uvijek prva bila Firenza. Jer iako su Siena, onaj stari grad Djevice, i Lucca, Arezzo i Pistoia i mnogi drugi gradovi u njoj najglasovitiji, ipak je Firenza u ovo vrijeme nad svima drugima. Trebalo je dakle po-božnog proroka odrediti za pobožni grad.

K tomu dolazi to što se božanska mudrost svome proroku pobrinula za mjesto koje čovjeka može sačuvati, a ne može pokvariti. Mjesto je naime po prirodi takvo da čuva onoga koji je u njemu smješten. Postavila ga je dakle na njegovo prirodno mjesto i

⁴³ Jon 3.1-5

za njega prikladno, da mu ništa ne bi moglo naškoditi sve do vremena koje mu je božanska mudrost odredila. Da je naime otišao nekamo drugamo, ne bi mu bila dana prilika za naučavanje, ni za prorokovanje, a možda ni za življenje. Zatim, budući da ovaj proriče dolazak najkrišćanskijega kralja, iako ne apsolutno, i budući da je Bog predvidio da onaj jedini grad treba da se vječnim savezom poveže iskrena srca s rečenim kraljem, prikladnije se mjesto za njegovo prorokovanje nije moglo naći. Doći će ipak dani, i brzo će doći, kada će u svakom gradu, dapače i u čitavom svijetu, biti od njega i od drugih ova istina ne samo propovjedana nego će se i pokazati da je nazočna pošto je propovjedana.

Prešućujem da je ovo trebalo prije objavi ti Firentincima jer su živahniji i lukaviji osjećajem i razboritiji shvaćanjem, da bi se ostali lakše dali uvjeriti kad bi oni bili uvjereni. Imaju naime u Firenzi vrlo oštroumnih glava, što se već iz toga razabire jer ti ljudi i u materinjem jeziku skoro izvrsno filozofiraju. Stoga se događa da se riječima proroka i dolasku kralja obnovitelja koji se toliko očekivao, vjeruje iz samoga toga razloga što dakako to vjeruju Firentinci. Kažu naime, kad bi onaj prorok bio lažan ili kad ne bi imao doći kraj koji će obnoviti Crkvu, Firentinci bi svojom urađenom razboritošću to bili saznali i oštroumnije predviđeli. Prešućujem to da je Firenza kao srce Italije, ako se dobro razmotri. A srce svim udovima podaje život. Srce je naime sjedište duše koja sve oživljuje. Da bi dakle od srca počinjao život, to je bilo naravno i potpuno se slagalo s razumom.

Ubertin: Sedam navedenih razloga jesu kao sedam svjetionika koji rasvjetljuju grad naš.

GLAVA II. trećeoga dijela

Benigno: Znam napokon, Ubertine, još jedan posebni razlog za ovo poslanje, veliku naime pobožnost firentinskoga naroda. Jer, kako sam često običavao govoriti, taj grad, iako je zbog mnoštva naroda i najveće ljupkosti zavrčaja kakva nigdje nisam vidio bio zarobljen mnogim grijesima, ipak je uvijek bio ovjencan mnogim, dapače vrlo mnogim cvjetovima kreposti, i nikakav zločin nisam ondje našao, premda sam ipak više godina u njemu naučavao i propovijedao, kakvoga zločina mi u drugim gradovima nisam na-

šao ni jednaka ni većega, a ipak sam spoznao da se u njemu čine vrlo mnoga dobra djela kakva nigdje nisam vidio da se čine ista ili tako velika. Uzdigle su se, vjerujem, njegove molitve i milostinje, kao onoga Kornelija, sve do prijestolja najnevinijega Jaganjca. On je naime sudjelovao u tolikim prepobožnim društvima ili (kako kažu) školama, kojih je velik broj i golemu mnoštvo po svim crkvama firentinskoga grada, osobito u crkvi svetoga Ivana ili točnije u noćnoj crkvi svetoga Pavla; o Bože svemogućí! koliko je ondje uzdaha, koliko vapaja, koliko suza, koliko prepobožnih molitava, koliko svetih razmatranja, koliko trapljenja bdijenjima i bičevanjima, koliko mučenja i dobrovoljnih obuzdavanja: tko to nije iskusio, ne bi mogao vjerovati. Gdje ćeš na svijetu naći tome slično? Što da kažem o postojanim obilnim davanjima milostinja i u kućama građana i u onim domovima koje zovu gostinjcima? Izbroji ih ako možeš! Ali što bi bilo kad bi u Firenzi bila samo ova tri gostinjska: velika i u svakom pogledu divna kuća Svete Marije Nove, i golema ljubav prema siromašnim plemićima ili onima koji se stide prositi, i veliko milosrdje svetih nevinih? Njima je također od Boga dan najnedužniji prior, tebi i meni osobito poznat, čijim ćeš me molitvama preporučiti. Bila bi dovoljna, velim, ova tri, da izbrišu i najteža nedjela. Kao što naime voda gasi vatru, tako milostinja briše grijeh. Velika milostinja, koja osvježuće gomile gorućih krivaca vodom svoje dobrohotnosti. Što da kažem o sto i sedamdeset zazidanih svetih gospođa, kojih bi uzdisanja i sveta razmatranja i neprestana pjevanja psalama već sama sobom mogla ublažiti svevišnjeg Stvoritelja i izmoliti dolazak proroka? Dodaj i one od Presvetoga Raja i s našega brežuljka kod Rimskih vrata i druge čete obojega spola. – Time dirnut višnji Otac, time izazvan pravedni onaj sudac k tebi je najprije, Firenzo, poslao svoga proroka i vođu ili vodiča srca tvoga, da uvijek cvjetaš i uvijek puna cvijeta budeš. Pogledaj koliko duguješ svetim ljudima, koliko svojim precima, koji su uredili ono što smo ovdje iznijeli. Sada preostaje da se pokažeš zahvalna Bogu svome, da spasonosne opomene svoga proroka ne prezreš, da spoznaš milost koja ti je dana i vrijeme pohođenja svoga. Postala si, kako vidiš, izabrani grad svevišnjega Boga. Ti si sada kao drugi Jeruzalem, izabrana od vrhovnog vladara cijeloga svijeta i iznad svih privinuta njegovim čvrstim zagrljajima. Vidiš da se Bog svih zove tvojoj Bog. Imaj na umu do kolike si slave uzdignuta, da se već sada zoveš sveti narod, grad Svevišnjega, narod stečeni, grad kraljeva, dapače i

grad kraljice neba. Sjećaj se nebeske pobjede. I nemoj je pripisivati sebi ili svojoj hrabrosti ili svojim silama ili svojoj razboritosti. I neću ti govoriti više od ovoga. Imaš učitelja. Imaš proroka. Imaš oca duše svoje. Njega slušaj. Njemu pokloni nepokolebljivu vjeru, kako i činiš, i spoznaju da su dubrovački ili raguzinski sugrađani moji tebi najodaniji te ih preporučujem tebi kao braću.

GLAVA III. trećega dijela

Ubertin: Opet mi padaju na pamet tri stvari koje te moram pitati predrugi oče: prvo, smatraš li da u ovoj budućoj obnovi Crkve treba obnoviti i prvenstvo u Crkvi; drugo, u koje će vrijeme obnova započeti; treće, hoće li, kako si običavao govoriti, takvo jedinstvo sveopće kršćanske vjere potrajati tisuću godina.

Benigno: Meni se bar čini, od sveg srca ljubljeni Ubertine, da će uvijek postojati Petrov nasljednik – Kristov namjesnik i pastir svih ljudi. Njemu su naime povjereni ključevi sveopće jurisdikcije, njemu su povjereni jaganjci i ovce cijeloga ovčinjaka. I onu prorokovu riječ: „Odbacio te je Bog, Rime, i ponovno izabrao Jeruzalem”, shvaćam kao prihvaćanje života, a odbacivanje rimskih mana, a ne kao promjenu apostolskog autoriteta.⁴⁴ Ima ih koji njega u tome hvataju i grizu zato što je Rim izabrao kao cilj napadaja, i navode vrlo mnogo tekstova. Mi njima odgovaramo, kako si čuo, jednom jedinom riječju.

⁴⁴ Usp. G. Savonarola, *Lettere ad un amico* (Firenze, koncem 1495. godine: „Još si pitao o tome kako to da se nekima čini greškom ono što sam rekao da Rim treba biti proklet, a Jeruzalem izabran i Rimu pretpostavljen. Na to ti odgovaram da to nije greška jer time ne želimo postići da Rimska crkva promijeni oblik, nego da sadašnji Rim, tj. rimski pokvarenjaci, budu prokleti i istrijebljeni, a da svijet kršćana budu neki dijelovi Jeruzalema. Time ne kažem da Rimska crkva ne dostaje, niti da ima promijeniti vjeru, niti da trebaju biti dva pape, nego da će se pod jednim papom rascvjetati Jeruzalem više nego naši dijelovi od onoga u dobrom kršćanskom životu. [...] Papa ne gubi svoje ovlasti, štoviše on je uvijek rimski biskup i u njemu se sjedinjuje cijela Rimska crkva, pače cijela sveopća crkva” (G. Savonarola, *Lettere e scritti apologetici*, a cura di R. Ridolfi, V. Romano e A. F. Verde, O. P., Rim, 1984, str. 253).

Rječnik važnijih izraza

Ali o tome toliko. Pružit će se prilika da o predloženim pitanjima drugi put raspravljamo. Imaš uza se, Ubertine, čovjeka koji će te moći poučiti o ovim i većim stvarima, čijoj ljubavi i čijoj svetosti mene nedostojna preporučiti češće ne oklijevaj. Ovo smo, kako si molio, izvršili nekako po milosti Kristovoj za duhovnu utjehu tvoju i ostalih vjernika. Njemu neka je s Ocem i Duhom Tješiteljem uvijek čast i slava.

<i>adventus magni Messiae</i>	dolazak velikoga Mesije
<i>christiana respublica</i>	kršćanska država
<i>divina dispensatio</i>	božanska odredba
<i>divinatio</i>	gatanje
<i>experimentum commune</i>	opće iskustvo
<i>futura</i>	budućnost
<i>illustratio</i>	prosvjetljenje
<i>peripathetica doctrina</i>	peripatetička nauka
<i>praeorordinata gratia</i>	predodređena milost
<i>praescientia</i>	predznanje
<i>prophetia</i>	proročanstvo
<i>prophetae solutiones</i>	proročanska rješenja
<i>propria perfectio</i>	vlastito usavršavanje
<i>providentia</i>	providnost
<i>Redemptor</i>	Otkupitelj
<i>renovatio ecclesiae Christi</i>	obnova Kristove Crkve
<i>salus omnium gentium</i>	spasenje svih naroda
<i>sancta sanctorum</i>	svetinja nad svetinjama
<i>Summus Opifex</i>	Vrhovni Tvorac
<i>testimonium</i>	svjedočanstvo
<i>vates</i>	prorok
<i>veritas fidei</i>	istina vjere
<i>videns</i>	vidjelac
<i>visio</i>	priviđenje

Mihaela Girardi-Karšulin

Frane Petrić

Život i djelo

Frane Petrić jedan je od najznačajnijih hrvatskih filozofa i zasigurno jedan od najznačajnijih renesansnih mislilaca uopće. Njegov nam je život dosta dobro poznat zahvaljujući prije svega autobiografskom Petrićevu pismu, a potom i opsežnom istraživanju, koje je u toku posljednjih dvadesetak godina.

Rodio se 25. 4. 1529. godine u Cresu. Talijanizirani i latinizirani oblici prezimena su Patritius, Patricius, Patricio, Patritio, Patrizio, Patrici i Patrizzi, za koje nalazimo potvrde u tekstovima. Hrvatsko porijeklo Petrićevo izvan svake je sumnje, o čemu svjedoči to da je za vrijeme studija u Padovi u dva navrata bio izabran za vijećnika studenata Dalmatinaca. Pred kraj života, 13. 10. 1596, bio je izabran u Zbor sv. Jeronima u Rimu, za što je morao ispunjavati tri uvjeta: da je moralnog ponašanja, da se rođio u ilirskoj provinciji i da znade hrvatski. Petrićev suvremenik M. A. Dominis zove ga Petrissevich, de Petris, Patricius, Petrisseus, što bi upućivalo na oblik Petriš(ević), ali analogni oblici na -iš nisu se održali na Cresu. Na Cresu postoji selo Petrićevi, gdje je Petrićeva obitelj imala posjede, pa se pretpostavlja da je taj toponim mogao dobiti naziv po vlasnicima.

Obitelj Frane Petrića bila je bogata i ugledna, ali ujedno i kontroverzna creska obitelj. Pojedini članovi obavljali su visoke svjetovne i crkvene dužnosti. Petrićev ujak Baldo Lupetina, provincijal konventualaca, bio je optužen, osuđen i ubijen zbog luteranstva. Zbog srodstva s Lupetinom bili su optuženi i prognani s Cresa Petrićev otac Stjepan, koji je umro u progonstvu, i strie Ivan Juraj, koji je oslobođen optužbe.

Sam Petrić vodio je nemiran i za renesansne prilike umnogome karakterističan život. Kako saznajemo iz njegove autobiografije, sa svojim stricem Ivanom Jurjem otisnuo se na more s devet godina i sudjelovao u borbama protiv Turaka. U tim je prilikama, kako izvještava, zaboravio i ponovo sam naučio čitati. Od 1524. do 1544. boravi u Mlecima, kamo su ga poslali radi školovanja (trgovačka škola, trivium). Od 1545. do 1546. boravi u Ingolstadtu, gdje stječe prva znanja iz grčkog jezika, a od 1547. do 1559. studira u Padovi, najprije medicinu, a zatim filozofiju. Tu usavršava znanje grčkog jezika i sluša predavanja iz (aristotelovski usmjerenne) filozofije, koja u njemu budi otpor i nezadovoljstvo. Kad je, međutim, čuo predavanje nekog franjeva o Platonovoj filozofiji, a na njegovu preporuku čita također Ficinovo djelo *Theologia platonica*, oduševio se tim načinom filozofiranja, čime njegova misao biva određena do kraja života. U tom razdoblju objavljuje svoj mladenački rad *Sretan grad (La città felice, Venezia, 1553)* s nekoliko kraćih rasprava. Godine 1551. umire mu otac, od 1555. do 1557. boravi na Cresu, gdje vodi parnicu za nasljedstvo. Između 1557. i 1560. luta Italijom i objavljuje *Deset dijaloga o povijesti (Della historia dieci dialoghi, Venezia, 1560)*. Od 1561. do 1568. boravi na Cipru, prvo u službi mlatačkoga konta Con-tarina, a zatim ciparskoga nadbiskupa F. Moceniga. U tom je razdoblju tiskano njegovo djelo *Deset dijaloga o retorici (Della rhetorica dieci dialoghi, Venezia, 1562)*. Na Cipru je kupio i dao prepisati veći broj grčkih kodeksa. Godine 1568. vraća se nakratko u Veneciju i pokušava se baviti trgovinom, u čemu nema baš mnogo uspjeha. Godine 1571. objavljuje u Veneciji prvi svezak *Peripatetičkih rasprava (Discussionum peripateticarum T. I)*. Sjedeće godine prodaje Filipu II. zbirku grčkih kodeksa koju je bio nabavio na Cipru. Tom razdoblju pripada i polemika s Telezijem. Godine 1577. dobiva, posredovanjem A. Montecatina, katedru za Platonovu filozofiju na Ferrarskom sveučilištu i tu ostaje do početka 1592. To je zrelo i najmirnije razdoblje njegova života, u

kojem je objavio svoja najznačajnija djela, kao što su *Peripatetičke rasprave (Discussionum peripateticarum T. IV, Basel, 1581)*, *Della poetica ... La Deca Disputata* (Ferrara, 1586), *Della poetica ... La Deca Istoriale* (Ferrara, 1586), latinske prijevode: *Brevés (...)* *expositiones in omnes XIII Aristotelis libros, quae vocantur metaphysici* (pseudo)Filipona (Ferrara, 1583) i *Elementa theologica I*. Prokla (Ferrara, 1583), kao i svoje glavno filozofsko sistematsko djelo *Nova sveopća filozofija (Nova de universis philosophia)*, u Ferrari g. 1591. U Ferrari vodi Petrić i svoje glavne polemike: s Torquatom Tassom, Giuseppeom Mazzoniem i Theodorom Angeluciem. Na poziv Nikole Sfondratia (pape Grgura XIV - 1590-1591) i Ippolitea Aldobrandina (kasnije papa Klement VIII - 1592-1605) dolazi Petrić oko polovice 1592. g. u Rim da na rimskom sveučilištu Sapienza preuzme za njega otvorenu katedru platonске filozofije. To je svakako najveći uspjeh i najveća počast što je Petrić postigao svojim filozofskim i književnim radom, no to je ujedno bio i početak poteškoća, sukoba i razočaranja koje je doživio pred kraj života.

Njegovo glavno filozofsko djelo *Nova sveopća filozofija* pobudilo je veliki interes u Rimu, ali je izazvalo najrazličitije reakcije. Jedni su ga odobrivali, no drugima je Petrićev platonizam i deklarativni radikalni antiaristotelizam bio potpuno neprizvatljiv. Petrić je 7. 11. 1592. bio pozvan u Kongregaciju Indeksa da dade objašnjenje. Juan Pedro de Saragozza je, ocijenivši knjigu, predložio da je se stavi na Indeks zabranjenih knjiga. Petrić se s tom odlukom nije lako mirio, već je pokušao predložiti neke ispravke i objašnjenja koja bi njegovu knjigu učinila prihvatljivom. U tu su svrhu nastali neobjavljeni spisi *Emendatio Francisci Patricii in libros suae novae philosophiae, Apologia ad censuram i Declarationes in quaedam novae suae philosophiae loca obscuriora*. Osim prvoga cenzora Juana Petra de Saragozza Petrićevo su djeloo ocjenjivali i Benedetto Giustiniani, Juan Azor i Franciscus Toledo.

Iako je Petrić i intervencijama kod svojega prijatelja Ippolitea Aldobrandina, tada pape Klementa VIII, htio to sprječiti, *Nova sveopća filozofija* konačno je stavljena na indeks zabranjenih knjiga 27. 3. 1596. s klauzulom „donec corrigatur“. No unatoč neuspjehu, tj. zabrani i djelomičnom uništenju (dio naklade spasio je izdavač, prodavši ga u Veneciju, gdje su ti primjerci prodani kao drugo izdanje) knjige *Nova sveopća filozofija*, Petrić je do kraja

života držao svoja predavanja na rimskoj Sapienzi. Umro je 7. 2. 1597. i pokopan je u crkvi sv. Onofrija, u grobnici svojeg oponenta Torquata Tassa.¹

Tematski pristup

Frane Petrić tipični je *renesansni mislilac*, što znači prije svega da je *univerzalni* autor, u čijem su djelu zastupljena različita područja znanja i znanosti. Osim što se bavio npr. pitanjima fortifikacije i navodnjavanja, koja danas nikako ne ubrajamo u filozofsku tematiku, filozofska se Petrićeva razmatranja isprepliću s pitanjima na koja *danas* odgovaraju matematičke i prirodne znanosti (npr. određenje beskonačnosti i neprekinitosti, pitanje plime i oseke, meteorološke i astronomske teme). Status tih pitanja u renesansi je, međutim, s obzirom na tadašnji pojam znanosti i filozofije, neosporno filozofski.

U Petrićevu djelu razlikujemo tri različite i djelomično isprepletene teme: u ranijem razdoblju bavio se temama koje možemo okarakterizirati kao „antropološke“ ili humanističke. To je sklop tema koje razmatraju čovjeka – njegovo zajedništvo, povijest i govor u njegovom istinosnom i stvaralačkom obliku. Druga važna i jednostavno uočljiva tema jest Petrićev militantni antiaristotelizam. On je presudan u formiranju njegova vlastitog sustava filozofije, ali je zanimljiv i sam po sebi – kao jedan povijesni lik interpretacije Aristotela i aristotelizma. Treća je tema Petrićev vlastiti sustav filozofije – svojstveni oblik renesansnog novoplatoničkog sustava. S obzirom na Petrićev utjecaj u 17. stoljeću, trebaće nešto reći i o *povijesti djelotvornosti* njegove misli, a s obzirom na značenje koje Petrić ima u korpusu hrvatske (latinističke) filozofske misli, još i o istraživanjima Petrićeve misli u Hrvata.

¹ Za Petrićevu biografiju i okolnosti oko stavljanja *Nove sveopće filozofije* na indeks usp. S. Jurić, Nekoliko riječi o piscu, u: F. Petrić, *Nova sveopća filozofija*, Zagreb, 1979; F. Zenko, Frane Petrić, u: F. Petrić, *Deset dijaloga o povijesti*, Pula-Rijeka, 1980, str. 7–23; S. Krasić, Slučaj Petrić i stavljanje na Indeks zabranjenih knjiga njegova djela „Nova de universis philosophia“, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 9–10 (1979), str. 85–110.

Humanističke teme

S humanističkim temama započinje Petrić svoj filozofski opus i isključivo se njima bavi do 1562. Iza toga, nakon gotovo desetogodišnje šutnje, slijedi period u kojem publicira svoja istraživanja Aristotelove filozofije i, (vjerojatno) s tim u vezi, svoje prijevode Filipona i Prokla (1571–1584). Zatim se nakratko vraća jednoj humanističkoj temi – poetici, ali s već promijenjenim osnovnim stavom (1586) i konačno objavljuje svoje glavno filozofsko djelo (1591), u kojemu humanističke teme definitivno izlaze iz kruga njegova interesa. Humanističkoj tematici pripadaju slijedeći Petrićevi spisi: *Sretan grad*, *Deset dijaloga o povijesti*, *Deset dijaloga o retorici*, *O poetici*, *disputatiuna dekada*, *O poetici* – *povijesna dekada*.

Sadržajno, Petrićev *Sretan grad* predstavlja zamisao ili projekt jedne sretne ljudske zajednice. Čovjek je upućen na zajednicu s drugim ljudima, po čemu se razlikuje i od Boga i od životinje. Zajednicu, međutim, utemeljuje Petrić u (novo)platoničkom pojmu žedi za dobrim (izvorom svih stvari). Sve stvari izviru iz božanske dobrote i sve stvari teže za povratkom svojem izvoru. Preduvjet i mogućnost za optimalno ispunjenje te težnje je uređenje zajednice ili grada, ~~kako ga Petrić predlaže~~.

Petrićev sretan grad prepostavlja zdrava tijela i obilje u zadovoljavanju potreba tijela. Taj grad treba zemlju koja ga može prehraniti, snažne i poslušne ljude koji tu zemlju obrađuju, zadržavaju i obrtnike, dobru klimu, trgovce i liječnike, zakonodavstvo i sudstvo. Zločine sprečava, osim straha od kazne, i međusobna građanska ljubav, koja se temelji na međusobnom poznavanju. Od vanjskog neprijatelja grad brane vojnici, građani, a ne plaćeni. Grad je izgrađen na moru i raspolože mornaricom, a položaj uz more određen je potrebom trgovanja. Gradu je također potrebna institucionalizirana religija za zadovoljavanje izvorne duševne potrebe za vjerom.

Dakle Petrićev grad ima šest staleža: 1) seljake, 2) zanatlije, 3) trgovce, 4) vojnike, 5) upravu grada i 6) svećenike. Prva su tri staleža služna i isključena iz mogućnosti da budu sretni. Druga su tri staleža vladalačka, upravljačka, sposobna za dug život i uživanje u dokolicu. Oni mogu postići blaženstvo i u pravom se smislu smatraju građanima grada. Pojam sreće Petrić, u skladu s tra-

dicijom, povezuje s pojmom vrline. Kako za vrlinu tako za sreću sposoban je samo pravi građanin, pripadnik jednoga od druga tri staleža. Pretpostavka vrline je predispozicija za vrlinu, zatim naravno i konačno razum.

Na kraju spisa daje Petrić različite savjete i propise o ratu, o braku, o radanju i odgoju djece, o tjelovježbi, tumači smisao i svrhu zakonskih odredbi i koncipira obrazovni program. Na taj će način, zaključuje, biti utažena težnja i žed za izvorom svih stvari, koju je na početku spisa utvrdio kao temeljni razlog ljudskoga zajedništva.

Petrićev je *Sretan grad*, u usporedbi s drugim, kasnijim njegovim filozofskim spisima, pobudio malu pozornost istraživača. U radovima koji se posebno bave tim djelom temeljni je problem ocjena *Sretnoga grada* u odnosu na renesansno utopijsko mišljenje, njegov položaj između Morusove *Utopije* (1516) i Campanellina *Grada sunca* (1662). U istraživanjima se također ističe da je Petrić u *Sretnom gradu* pod utjecajem kako Platonove tako i Aristotelove misli, kao i kršćanskog pogleda na svijet. U tome on izražava bitnu renesansnu tendenciju k sinkretizmu.²

Petrićev *Sretan grad* svakako nije utopija u smislu kritičkog stava prema zbiljskim društvenim odnosima, no nije ni puki praktični savjetnik. U njemu je prisutna želja za znanstvenim ili filozofskim utemeljenjem međuljudskih odnosa u vidu idealnog zajedništva. Ono što je, međutim, također očito jest da ta želja ostaje puki desideratum, tj. da Petrić ne uspijeva utemeljiti idealno ljudsko zajedništvo u jednom principu, odnosno udovoljiti novoplatoničkoj ideji znanosti.

² I Vladimir Premec (Utopija – zbilja – politika, u: F. Petrić, *Sretan grad*, Zagreb, 1975, str. 43-63), koji bit utopijskog ili, kako on to prevodi, „nigdinskog“ mišljenja vidi u negativitetu i kritičkom odnosu spram zbiljskog, i Lino Vejliak (Petrić i počeci utopijskog socijalizma, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 9-10 (1979)) poriču mogućnost da se Petrićev *Sretan grad* odredi kao utopija. Petrić, dakle, nije mislijač utopije, nego apologet zbiljskih odnosa. Nasuprot tome, Vladimir Filipović (Uvodna napomena, u: F. Petrić, *Sretan grad*, Zagreb, 1975, str. 5-15) smatra *Sretan grad* utopijskim djelom, doduše ne u smislu „državnih romana“ Morusa i Campanelle, ili „zemlje sveopćeg zadovoljstva i sreće“, već u smislu reformističke ideje i konkretnih uputa kako valja mijenjati društvene odnose da bi bili sretniji, kao realni savjetnik.

Slijedeći spis iz „humanističkog razdoblja“, *Deset dijaloga o povijesti* dijeli se na deset rasprava. Petrić polazi od određena povijesti kao učiteljice života. Tradicionalna su određena, međutim, višeznačna i neodređena te se kao zadatak istraživanja postavljaju ispitivanje što je povijest i koji je njezin predmet. Razmatrajući mnoštvo i različitost oblika povijesti, Petrić zaključuje da je jedna jedinstvena definicija povijesti nemoguća. Predmet je povijesti sve što se vidi ili se ikad vidjelo. Povijest nije nužno usmjerena na prošlo, nego je izvorno i povijest budućnosti (proroci). Središnji položaj u dijalogu zauzima egipatski mit o kružnome tijeku povijesti, o „velikoj godini“, iza koje slijedi kaos, a potom nova velika godina. Iz mita slijede zaključci da povijest obuhvaća prošlost i budućnost, da nije nužno vezana uz pismo i da je povijest u osnovi *sjećanje*, u privilegiranom obliku – neometano sjećanje. Povijest nije usmjerena prvenstveno na dobro, nego na istinito, ali svojom spoznajom pojedinačnog (a u vezi s općentim) ona omogućuje ljudsku sreću.

Nadalje raspravlja Petrić o tome može li i kako povijest biti istinita. Istina u povijesti vrlo je problematična. U izvještajima se nalaze proturječnosti, očevici se međusobno ne slažu, ako i ima istine u povijesti, to je istina „uglavnom“, a ne u pojedinostima. Istina povijesti ugrožena je ili nepoznavanjem ili svjesnom političkom manipulacijom. I u slučajevima kad se izvještaji podudaraju, istina povijesti nije osigurana.

Petrić raspravlja također o principima pisanja opće, partikularne i individualne povijesti. Raspravljajući o koristi povijesti polazi od pojma oponašanja i locira korist povijesti u okvir sreće u ljudskoj zajednici. Korist povijesti ne proizlazi, u tom smislu, iz njezine spoznajne, nego iz njezine savjetodavne i uspoređujuće funkcije. Budući da povijest treba biti istinita, ona ne stvara iz ničega, niti od manjega čini veće, nego izriče stvari kakve jesu. Po tom određanju, govorenje pjesnika božanskije je u njegovoj stvaralačkoj moći. Djelo historičara i filozofa obraća se samo razumu, a ne strastima. Istina historičara, međutim, ograničava se na onu istinu koja vodi svrsi povijesti – a to je korist. Pravila za pisanje povijesti svode se stoga konkretno na pravila koja osiguravaju što veću objektivnost historičara i ujedno što veće didaktičko značenje povijesti.

Petrićevih *Deset dijaloga o povijesti* pobudili su mnogo veću pozornost nego njegov mladenački spis *Sretan grad*. Već u šesna-

estom stoljeću djelo je prevedeno i objavljeno u latinskom i engleskom prijevodu. Moderna istraživanja usmjerena su prvenstveno na otkrivanje i interpretaciju humanističko-renesansne teorije o povijesti, koja nastaje upravo u šesnaestom stoljeću, nakon dvije tisuće godina postojanja zapadnjačke historiografije. Danas se Petrićevi dijalozi o povijesti ponajčešće vrednuju u odnosu na slične spise Speronia, Robortella, Atanagia, Aconcia i drugih. U odnosu na suvremene teorije i zahtjeve za znanstvenom objektivnošću, Petrićeva se, kao i cjelokupna teorija povijesti šesnaestog stoljeća ukazuje kao retorička i utilitarna, usmjerena prema nekoj koristi te u smislu suvremene historiografije kao znanosti – neznanstvena.³

Mimo tih rasprava, koje tumače Petrićeve dijaloge o povijesti u horizontu renesansnih rasprava o povijesti, možemo konstatirati da je i ovdje Petriću stalo do toga da koncipira znanost o predmetu – povijesti. Kao ni u prethodnome izloženom spisu, tako ni ovdje Petriću to ne uspijeva, nego se zamišljena „stroga“ znanost o povijesti svodi na niz uputa koje trebaju osigurati što veću objektivnost.

U *Deset dijaloga o retorici*, trećem spisu iz „humanističkog razdoblja“, prvo je Petrićevo pitanje kako rječitost može biti istinita. Rječitost kao pohvala (laus) ne može biti istinita, jer ne govori istinu o predmetu, nego ga veliča. Rječitost ili riječ kao istinita može biti samo univerzalni, a ne isključivo ljudski fenomen. Međutim, taj je istiniti govor, ili istinito govorenje, nešto izgubljeno. Način na koji Petrić može izložiti taj gubitak također nije racionalno providan, nego samo mitski ili, u kršćanskom smislu, priopćiv kao – ponos, gordost i samoljublje. Rezultat pada i gubitka ljudsko je govorenje, ili fenomen ljudskog i neistinitog go-

³ U novije doba tim su se Petrićevim spisom posebno bavili: F. Lamprecht u knjizi *Zur Theorie der humanistischen Geschichtsschreibung. Mensch und Geschichte bei Francesco Patrizi*, Zürich, Winterthur, 1950; J. Jaquot u članku *Les idées de Francesco Patrizi sur l'histoire et le rôle d'Acontius dans leur diffusion en Angleterre, Révue de littérature comparée*, 1952, str. 339–354; S. Otto u članku *Die „mögliche Wahrheit der Geschichte“*. Die „Dieci Dialoghi della Historia“ des Francesco Patrizi /1529–1597) in ihrer geistesgeschichtlichen Bedeutung, *Materialien zur Theorie der Geistesgeschichte*, München, 1979; F. Zenko u predgovoru „Frane Petrić“ talijansko-hrvatskom izdanju Petrićevih *Deset dijaloga o povijesti*, Pula-Rijeka, 1980.

vora o stvarima. Poslije velikog pada zemlje i poslije velike propasti ljudskoga roda ljudi su izgubili gotovo svu istinu o stvarima, od koje je ostalo samo nešto na nju nalik. Ljudi više ne stvaraju čuda, a govor im je slab i nejasan.

Na temelju tog shvaćanja ljudskoga govora kao deficijentnog fenomena dovodi Petrić u vezu retoriku i dijalektiku. Retorika se, kao i dijalektika, odnosi na ono vjerojatno (a ne nužno), ili na mišljenje ljudi o stvarima, a ne na stvari same. To za retoriku znači prije svega da ne posjeduje svoj vlastiti predmet, ili da joj nedostaje osnovni predmet da bi bila istinita, da bi bila znanost. Povrh toga, retorika se ne odnosi na sve predmete, jer za svako područje postoje posebni znalci ili stručnjaci, u odnosu na čije znanje se retorika pokazuje kao ne-znanje. U tom se smislu Petriću retorika pokazuje kao ne-znanje ili nesigurno znanje, koje privid znanja dobiva time što je regulirano određenim iskustvenim pravilima. Takvo znanje, ili pričin znanja, svakako nije i ne može biti znanost.

Ipak još u jednom pokušaju želi Petrić utemeljiti retoriku kao znanost ili kao savršenu retoriku, savršeno znanje, koje svoj predmet znade „u cijelosti i iznutra u svim pojedinostima“. Odrеđenje „savršene retorike“ ne može Petrić izvesti iz pojma neke starodrevne ili izvorne retorike, jer je retorika umijeće koje se usavršava. Vremenski red učenja o retorici nije kvarenje ili nazadovanje, nego napredovanje ili usavršavanje. Savršena retorika (koja omogućava i savršenu refleksiju ili savršeno znanje o retorici) pretpostavlja, međutim, potpunu ulančanost uzroka da bi što se tiče znanja bila znanost, a što se tiče djelovanja, savršeno umijeće. Zbiljske retorike, međutim, temelje se na empirijskim pravilima koja propisuju samo način na koji se mogu postići određene pozitivne posljedice. Savršena retorika stoji nasuprot zbiljskim retorikama kao paradigma ili uzor prema svojoj slici ostvarenoj u materiji.

Petrić tumači odnos savršene i zbiljske retorike platonički-fabulativno, mitom o demijurgu, tvorcu Jupiter, oduzevši vlast Saturnu (vremenu), biva obuzet željom da ga obožavaju sva stvorenja, pa šalje Prometeja na zemlju da prema njegovim razmjerima načini živi kip koji će biti njegova – Jupiterova – prividna, ali srazmjerna prisutnost na zemlji. Prometej obavi naloženi mu zadatak, ali je nezadovoljan rezultatom te, povrh onoga što mu je naređeno, postavi u svoje djelo, kip-čovjeka, božansku vatru. Tu

vatru sada je bilo nemoguće izvaditi ili uništiti, a da se ne uništi cjelokupno djelo, naime kip-čovjek. Kad Jupiter shvati što je Pro-metej učinio, razljuti se, ali nije mogao uništiti cjelokupno djelo, čovjeka, nego tamom obavije božansku vatru, tako da se ona u čovjeku ne vidi, niti čovjek njome može gledati što je gledao prije, dok nije bila obavijena tamnom. Čovjek je od tada lišen znanja o nutrini stvari, a i vanjsina mu je nepouzdana, jer je od božanske vatre preostalo vrlo malo svjetla. Ono što je, međutim, čovjeku preostalo jesu Jupiterovi božanski razmjeri, prema kojima je sa-građen. Nakon što mu je nutrina stvari postala neprovidna, čov-jek ostade siguran u onome što se tiče broja, mjere, težine i ra-zmjera. Konsekvencija je priče, s obzirom na retoriku, u tome da se u retorici moramo zadvojitii pravilima, jer je put uzroka i po-čela skriven i nepristupačan.⁴

Kao u *Sretnom gradu* i kao u *Deset dijaloga o povijesti*, u *Deset dijaloga o retorici* želi Petrić utemeljiti znanost (o govore-nju). Međutim, kao što ne uspijeva znanstveno utemeljenje ideal-ne ljudske zajednice i znanost o povijesti, isto tako ne postiže Pe-trić svoj cilj – znanost o ljudskom govorenju – ni u *Deset dijaloga o retorici*. Antropološka se određenja uskraćuju Petrićevoj ideji no-voplatoničke znanosti.

Čini se da je Petrić i sam povukao tu konsekvenciju u svojem posljednjem spisu koji se bavi jednom humanističkom temom, u spisu *O poetici*. To je opsežno djelo, od kojega je Petrić za svoja života objavio samo dvije knjige-dekade: *Della poetica – La dec-a istoriale* (Ferrara, 1586) i *Della poetica – La dec-a disputata* (Fer-

⁴ Spisi o retorici (i poetici) najviše su u sekundarnoj literaturi analizirani i interpretirani Petrićevi spisi iz ranog ili humanističkog razdo-blja. Sumirajući istraživanja možemo reći da se Petrićevi dijalozi o retorici ponajčeše stavljaju u kontekst njegova antiaristotelizma, pla-tonizma i oporbe prema renesansnim aristotelovski inspiriranim re-torikama. Ističe se Petrićeva želja za zasnitvanjem nove znanosti o jeziku (ali konsekvencija je primat pjesništva nad retorikom). Uputi-jeimo na radove: R. Barilli, *Poetica e Retorica*, Milano, 1969; Lj. Ši-ler-Premec, Petrićeva koncepcija pjesništva u obzoru njegove filozo-fije jezika, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 9–10 (1979), str. 305–317; E. Grassi, Filozofija i retorika. Pripada li Frane Petrić specifičnoj humanističkoj tradiciji, *Prilozi za istraživanje hrvat-ske filozofske baštine*, 17–18 (1983), str. 39–61. Usp. F. Zenko, „Pred-govor“, u: F. Petrić, *Deset dijaloga o retorici*, Pula-Rijeka, 1983, str. 7–19.

rara, 1586). Djelo je u cijelosti (svih sedam dekada) objavio D. Aguzzi Barbagli u Firenci 1971. godine. Petrićev je spis *O poetici* kritika Aristotelove *Poetike* i osobito (tematski) kritika renesan-snih, prema Aristotelu orijentiranih poetika (Scaliger, Castelve-tro).

U *Povijesnoj dekadi* prati Petrić nastanak, periodizaciju i po-vijest poezije (grčka, rimska i djelomično srednjovjekovna) po-vrstama i rodovima. *Disputativna dekada* posvećena je u osnovi kritici Aristotelova pojma oponašanja (mimaze) i profiliranju spe-cifičnog pojma zanosa kao izvora pjesništva. U *čudesnoj dekadi* izražena je temeljna Petrićeva koncepcija o pjesništvu, čija je bit, izražena kao formalni i finalni uzrok, utvrđena kao čudeno, i o pjesniku kao tvorcu čudnog. U *plastičkoj dekadi* reflektira Pe-trić o istinosnom statusu pjesništva i nasuprot Aristotelovu prin-cipu mimenze (oponašanja) postavlja princip fingiranja, fikcije (izmišljanja). Tri posljednje dekade – *univerzalna dogmatička*, *sveta* i *polusveta* – posvećene su općim i posebnim pitanjima, u osnovi normativnog karaktera.

Spis *O poetici* pokazuje neke temeljne značajke Petrićeva cjelokupnog stvaranja, tj. eksplicitnu i žučljivu kritiku Aristotela, koja u biti predstavlja oporbu aristotelizmu, tj. renesansnim aris-totelovskim poetikama (Scaligera i Castelveetra). Pritom Petrić i bez znanja, nasuprot eksplicitnoj kritici, ostaje u okviru nekih Aristotelovih temeljnih teza, aristotelovac protiv svoja volje, ili kriptoaristotelovac. U odnosu na prije izložene Petrićeve spise humanističke i antropološke tematike, čini se da spis *O poetici* predstavlja i određeni pomak i promjenu temeljnog stava. Zahjev za „oznanstvenjenjem“ raspravljane tematike nema ovdje više središnju ulogu. Kritika oponašanja i temeljni pojmovi *zanosa*, *fikcije*, *čudnog* i *nevjerovatnog* predstavljaju sferu (slobodno) stvaralačkog, novog, ili istine nepredvidive sustavom racionalnog anticipiranja. Temeljni izvor pjesništva nije oponašanje, dakle „dupliciranje“ zbiljskog (i mogućeg), nego zanos koji stvara čude-sno ili začudno u pojmu i riječi, supstancijalno i akcidentalno. Ču-desno ili začudno kao svojstvo pjesništva pretpostavlja neznanje u odnosu na svoj predmet. Pretpostavka neznanja, koja određuje karakter čudnog, utvrđuje ga ujedno kao nevjerovatno-vjerova-tno i (ne-potpuno-)nemoguće nevjerovatno. Ako je pretpostavka rezignacije oko mogućnosti oznanstvenjenja poetike opravdana (a teško će biti dokumentirati suprotno), tada se Petrić u svojim spi-

sima o poetici vraća (što se tiče humanističke ili „antropološke“ tematike) izvornoj humanističkoj istini kao „samoobjavlivanju ljudskoga svijeta”.⁵

Kritika Aristotela i aristotelizma

Temeljna karakteristika cjelokupnog Petrićeva filozofskog opusa jest njegov antiaristotelizam, tj. gorljiva i žučljiva kritika Aristotela. Toj je kritici posvetio i jedno zasebno opsežno djelo, naime *Peripatetičke rasprave*.

Prvotno su te rasprave objavljene parcijalno, tj. samo trinaest knjiga prvoga sveska, u Veneciji 1571. godine. Deset godina kasnije, g. 1581, u Baselu su objavljena zajedno sva četiri sveska. U prvome svesku, u trinaest knjiga, raspravlja Petrić o Aristotelovu životu, nabraja njegove knjige, raspoređuje ih po sadržaju, utvrđuje autentičnost, odnosno neautentičnost, uspostavlja naslovene izgubljenih spisa, utvrđuje redoslijed i karakter spisa prema tradicionalnim podjelama (akroamatska, egzoterička, enciklička i dr. djela). Razmatra također o Aristotelovim slušaocima, sljedbenicima i interpretatorima, o različitim vrstama interpretacija, te želi utvrditi koji je najbolji način interpretiranja. Po opsegu taj je svezak najveći, po metodi je shvaćen kao povijesno-filološka, objektivna kritika. U njemu je, međutim, izložena i teza o porijeklu naslova *Metafizika*, o kojoj će biti riječi kasnije.

⁵ Petrićevi spisi o poetici pobudili su također značajnu pozornost istraživača, pri čemu je osnovni problem odnos Petrićeve poetike prema renesansnim poetičkim razmatranjima. Pojmom čudesnog, kao Petrićevim novoutemeljujućim i stvaralačkim određenjem čovjeka, u nas se posebno bavila Lj. Šifler-Premec. Čudesno kao formalni i svršeni princip Petrićeve poetike, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 1-2 (1975), str. 233-253. U analizi Petrićevih retoričkih spisa E. Grassi (Filozofija i retorika. Pripada li Frane Petrić specifičnoj humanističkoj tradiciji?, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 17-18 (1983), str. 36-61) tumači Petrićevu novoplatoničku težnju za oznanstvenjenjem retorike kao pad ispod razine humanističkoga pristupa, protumačenog kao „samoobjavlivanje ljudskoga svijeta”. Zanimarivši pitanje o adekvatnosti Grassijeva tumačenja Petrićeve retorike, možemo reći da se Petrićevo razumijevanje pjesničkoga uklapa upravo u to Grassijevo tumačenje humanističkog pristupa.

Prvi svezak, koncipiran povijesno-filološki, temelji se na citatima i izvještajima, drugi i treći svezak komparativnog su karaktera. U drugome svesku Petrić utvrđuje slaganje (*concordia*) Aristotelova učenja s učenjima predokratovaca i Platona po disciplinama ili područjima: s obzirom na dijalektiku, na znanost o biću, na teologiju, na matematiku, na fiziologiju, tj. učenja predokratovaca o prirodi, na fiziku, te na praktičku filozofiju. Zaključak je tog sveska sljedeći: *Aristotel sva spoja (istinita) učenja duguje pretečama – on je plagijator*.

U trećem svesku raspravlja Petrić o razlikama (*discordia*) u učenju Aristotela i njegovih preteča. U drugom i trećem svesku nalazimo ista područja: teologiju, fiziologiju, matematiku, dijalektiku, praktičku filozofiju, ali oba sveska nisu paralelno koncipirana. Redoslijed je promijenjen, pojam dijalektike u trećem je svesku proširen u platoničkom smislu i težište je položeno na razlike između Platonove i Aristotelove filozofije. Petrićev je zaključak: *Ukoliko se Aristotel u svojim učenjima razlikuje od pretečnika, utoliko je on ispod njihove razine, osobito Platona. Aristotel svodi filozofiju na znanost o prirodnom (kršćanski: stvorenom) biću, promjenljivom biću, odnosno na mnijenje*.

Četvrti svezak, koji sadrži ocjenu Aristotelovih učenja iz prirodne filozofije, u metodološkom se smislu nadovezuje na drugi i treći svezak, tj. na princip komparacije, no izrazitiji je vlastiti Petrićev interpretativni i ocjenjivački stav. On razmatra i ocjenjuje Aristotelova učenja o principima prirodnih stvari, o lišenosti i formi, prvog materijal, vječnosti vremena, svijeta i kretanja, o biti i vječnosti neba, o elementima, rađanju i propadanju te o distancijama neba. Već opseg koji posvećuje problemima Aristotelove prirodne filozofije (a po opsegu se četvrti svezak približava prvome i znatno nadmašuje drugi i treći) pokazuje da Petrić smatra Aristotelovu prirodnu filozofiju ili najznačajnijom ili barem najutjecajnijom. Zaključak je tog sveska u skladu s općim Petrićevim kritičkim stavom: *Aristotelovo učenje, ukoliko nije preuzeto od pretečnika i po tome istinito, u sebi je nekonzistentno, kršćanskom učenju neprinjerevano, u sebi proturječno i neistinito*.

Autori koji se bave Petrićevom filozofijom općenito, tj. oni koji pretežno istražuju tematiku *Nove sveopće filozofije*, ocjenjuju *Peripatetičke rasprave* pozitivno: kao najuspješniji radikalni renesansni antiaristotelizam, u njegovoj težnji da aristotelovsku filozofiju u školama zamijeni Platonovim učenjem. U tom su smislu,

međutim, *Peripatetičke rasprave* negativni vid filozofiranja, ili raščišćavanje terena za budući novoplatonički sustav *Novae sveopće filozofije*.

Istrazivači koji tematiziraju *Peripatetičke rasprave* konstatiraju, međutim, da je doprinos tog djela, u smislu povijesno-filozofsko-filozofske analize, oskudan ili čak i netočan. Petrićeva kritika Aristotela pokušava se braniti načelno: hijenjem za objektivnošću (koja na razini tadašnjih istraživanja nije bila moguća, kako ispravno upozorava M. Mucilio) ili konstatacijom da Petrićeva kritika ustvari nije bila upućena samom Aristotelu, nego interpretatorima Aristotela i skolastičkoj filozofiji. U oba slučaja Petrićeva se kritika uspoređuje sa suvremenim rezultatima istraživanja Aristotelove filozofije i pozitivno se ocjenjuje ukoliko je moguće odrediti neke dodirne točke. U tom je smislu ocjena pretežno negativna ili vrlo uvjetno pozitivna.⁶

Mimo tih interpretacija želimo istaći jednu Petrićevu tezu iz *Peripatetičkih rasprava* koja je (anonimno) imala veliki utjecaj na kasnije interpretacije Aristotela, kao i značenje tog djela u odnosu na Petrićev kasniji suslav novoplatoničke filozofije. Hans Reiner je uočio da je teza o bibliotekarskom porijeklu naslova *Metafizika* (koja je u novijoj literaturi bila uglavnom općeprihvaćena) prvi put formulirana baš u Petrićevim *Peripatetičkim raspravama*. On smatra da je Petrić tu tezu formulirao potaknut činjenicom da se termin „metafizika“ zaista ne pojavljuje u Aristotelovu tekstu i možda nekim antičkim komentarima, dakle vođen nekim historio-ogرافsko-filozofskim argumentima. Mimo tih motiva možemo također konstatirati da Petrić u Aristotelovoj *Metafizici* vidi konglomerat dviju (triju) znanosti: 1. znanosti o blicu kao blicu, 2. mudrosti, prve filozofije ili teologije (te još, kao treće, 3. znanosti o principima znanosti). Kao prva filozofija, mudrost ili teologija,

⁶ Većina autora koji se bave Petrićevom filozofijom usput upućuje i na *Peripatetičke rasprave* kao na radikalni antiaristotelizam. U vrlo malo radova posebno se tematizira samo to djelo, npr. u sljedećima: M. Mucilio, *La storia della filosofia presocratica nelle „Discussiones peripateticæ“ di Francesco Patrizi da Cherso, La Cultura, XIII (1975)*, str. 48-105; ista, *Aristotelov život i djela prema „Discussiones peripateticæ“ Frane Petrića iz Cressa, Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine, 9-10 (1979)*, str. 193-236; V. Premec, *Franciscus Patricius II, Patricijeva kritika Aristotela* (diss., neobjavljeno), Sarajevo, 1968.

Metafizika bi se prije trebala zvati „Antefizika“ (jer se bavi onim što je prije fizike), kao znanost o blicu ona je znanost o promjenljivom blicu ili, platoničkom terminologijom, ona uopće ni nije znanost, nego mnijenje (doxa). Petrićeva je temeljna teza da je jedinstvena znanost koja bi ujedinjavala prvu filozofiju sa znanošću o blicu – nemoguća. Ona je nemoguća na temelju Aristotelova pojma blica kao promjenljivog blica, a moguća je jedino na temelju Platonova pojma blica kao vječnog i nepromjenljivog blica, odnosno ideje.

U odnosu na ideju *kršćanske filozofije* Petrić osporava mogućnost aristotelovskog ili peripatetičkog dokaza za egzistenciju Boga, koji ide od promjenljivoga u kretanju do dokaza za egzistenciju prvog nepokretnog pokretača. Konsekvencija je toga uvida za Petrićev nacrt novoplatoničkog sustava u sljedećemu: odustajanje od aristotelizma ne znači za Petrića odustajanje od metafizike kao znanosti koja polazi od slučajnog i pokretnog blica te dolazi do njegovog vječnog i nepokretnog uzroka. Odustajanje od aristotelizma za Petrića znači kritiku Aristotelova pojma blica kao blica te, u spoznajnoteorijskom smislu, pojma apstrakcije. Put od slučajnog blica k uzroku blica temelji se na platoničkom pojmu blica, odnosno ideji, i na anamnestičkom određenju spoznaje kao evidentnog uvida u ideju. Put od slučajnoga prema nužnome ostaje u tom obliku zadržan te ga i sam Petrić identificira kao „aristotelovski put“.⁷

Nova sveopća filozofija: novoplatonički sustav blica

Nova sveopća filozofija glavno je Petrićevo djelo, a sastoji se iz četiri dijela ili četiri knjige: „Panaugia“, „Panarchia“, „Pampsynecia“ i „Pancosmia“. U prva dva izdanja (Ferrara, 1591. i Venecija, 1593) dodani su neki kraći spisi: Petrićevi prijevodi Zoroastrovih proročaja, te Hermesa Trismegista, Asklepija, egipatske mistične filozofije, zatim Petrićev pokušaj periodizacije Platonovih dijaloga i konačno rasprava o odnosu Aristotelove i Pla-

⁷ Za ovo tumačenje *Peripatetičkih rasprava* usp. M. Girardi-Karšulin, *Filozofska misao Frane Petrića*, Zagreb, 1988.

tonove filozofije prema kršćanskoj vjeri. U trećem, paralelnom izdanju (latinsko-hrvatsko) u Zagrebu, 1979, ti su kraći spisi izostavljeni.

Ono što je neposredno uočljivo, kako iz naslova cijeloga djela tako i iz riječi „pan” (grč. πᾶν = sve) iz koje su sastavljeni naslovi pojedinih knjiga, jest snažna volja za sustavom, u smislu sveobuhvatnosti ili dohvaćanja svega postojećeg. Sveukupnost bića rasvijetljava se spoznajom njihova prvog uzroka, do kojega Petrić namjerava doprijeti trima metodama (Prvo aristotelovskom metodom, ali modificiranom. Tom se metodom ne polazi od gibanja (kao u Aristotela), nego od svjetla, te se dolazi do prvog uzroka bića kao svijetloga bića. Druga metoda o kojoj Petrić govori u podnaslovu jest njegova vlastita. O toj metodi, koju nigdje bliže ne određuje, Petrić u podnaslovu kaže da je način na koji se razmišlja o cjelokupnom Božanstvu. Treća je metoda ona platonička, tj. deduktivna, kojom se iz prvog uzroka, Boga utemeljitelja, izvodi sveukupnost stvari.

U „Panaugiji” smjesta upada u oči raznorodnost (sa suvremene točke gledišta) tematike. Ovdje je tematika koju bismo odredili kao metafizičku spekulaciju povezana zajedno s fizikalnim i optičkim razmatranjima. Metodu „Panaugije” Petrić određuje kao aristotelovsku. Njegova je namjera naime da, polazeći od svjetlosti, ali ne kao pojma, nego kao neposredno zamjetljivog fenomena, (vremenski) prvog spoznatog, prođre do prvog uzroka sve svjetlosti, ili oca svjetlosti. Time je, međutim, obuhvaćeno sve biće, jer je sveukupnost bića, s aspekta osjetilne ili inteligibilne vidljivosti, neka svjetlost. Aristotelovska metoda „Panaugije” nije koncipirana u smislu privođenja ili puta duše k prvome uzroku, oca svjetlosti, ili Bogu, nego kao znanstveni dokaz uzroka sve svjetlosti – koncipiran paralelno Aristotelovu dokazivanju prvoga pokretača. U tom se smislu „Panaugija” može odrediti kao „aristotelovska” metafizika svjetla.

U „Panaugiji”, koja predstavlja okosnicu *Nove sveopće filozofije*, Petrić raspravlja o prvim počelima, o Trojstvu i Božanstvu, te razumu i razumima. Jedno od bitnih određenja kako renesansnog filozofiranja uopće tako i Petrićeva, a posebno „Panaugije”, jest mnogoznačnost. To eklektičko i sinkretističko mišljenje crpi motive i poticaje iz najrazličitijih izvora i nošeno je patosom uv-

jerenja da je moguće sve sjediniti te pojmiti u cjelini hermetičkih, mističkih, filozofskih, prirodnofilozofskih i kršćanskih istina.

S obzirom na to da je pitanje metode posebno istaknuto u podnaslovu *Nove sveopće filozofije*, primjereno je pitati kojom je od navedenih metoda izgrađena „Panaugija”. Vlastitu metodu Petrić određuje kao razmišljanje o cjelokupnom Božanstvu: po redosljedju ona dolazi za aristotelovskom metodom i prethodi platoničkoj. Sudeći po tome, važi ona prije svega za „Panaugiju” (i možda „Pampsihiju”).

U „Panaugiji” želi Petrić doprijeti do prvog uzroka, ali ne, kao u „Panaugiji”, do prvog uzroka svijetloga bića, nego do uzroka sveukupnog pokrenutog i pokrećućeg bića, i ujedno spoznati totalitet bića, od onoga koje je pokrenuto do onog koje je nepokretno, koje je uzrok ili princip svega kretanja. Polazište u njegovoj argumentaciji jest pokrenuta i pokrećuća duša. Ona je uvjet mogućnosti da se kreće ono što u sebi nema princip kretanja i ona ujedno (svojom posrednom prirodom) pretpostavlja ili zahtijeva opstojnost nadosjetilnog nepokretnog svijeta: razuma, uma, života, biti, jednog, naprosto Jednog). Elaboracija posredničkog položaja duše, u kojoj se duša pokazuje kao izvod iz Jednog (iz kojeg proizlazi) i kao izvor mnogog (koje pokreće) i u kojoj se pokazuju i razlažu nizovi bića, čini se da predstavlja bit metode koju Petrić smatra svojom vlastitom. U njoj se stapaju impulsi različite provenijencije: aristotelovske, platoničke, hermetičke, kršćanske i prije svega novoplatoničke.

U prvome dijelu „Panaugije” ili o počelima, raspravlja Petrić o prvome počelu, koje se novoplatonički bitno određuje kao Jedno. U drugom se dijelu to prvo počelo ili Jedno sagledava u kršćanskom horizontu kao Trojedno počelo i ujedno bivaju elaborirani nizovi bića koja iz njega proizlaze. U trećemu se dijelu Jedno određuje kao nad-razum i počelo razumskih bića. U sklopu spekulacije o Jednom i prevladavanju dvojstva određuje se spoznaja božanske hyparxis (sina) kao sjedinjenje s bićem (Jednim).

Treći odjeljak *Nove sveopće filozofije*, „Pampsihija”, posvećen je raspravi o duši. Tematski rasprava zapravo pripada „Panaugiji”, jer se radi o jednome stupnju u ljestvici bića. Duši je ipak posvećena posebna rasprava, s obzirom na njezin posrednički položaj među bićima. Duša reflektira sva bića, ona je slika viših bića i uzor nižih, pa tako osigurava spoznaju cjeline, ne doduše

kao sjedinjenje s predmetom, naime bićem, nego kao cjelina razloga.

Četvrti dio *Nove sveopće filozofije*, „Pankozmija“, po opsegu je najveći, a po povijesnom utjecaju najznačajniji Petrićev filozofski spis. Njime se ponajviše bave suvremeni interpretatori Petrićeve filozofske misli, koja se tako stavlja u kontekst renesansne prirodne filozofije i uspoređuje s Telezijevom. U „Pankozmiji“ smisleno razlikujemo više dijelova, iako oni nisu konsekventno formalno odvojeni. U prvome dijelu Petrić raspravlja o načelima ili principima prirodnih stvari, o prostoru, fizičkom i matematičkom, o odnosu između ta dva prostora, o svjetlosti, toplini i fluidu. Uz raspravu o principima povezane su rasprave o ograničenoj svjetlu, o konačnosti svijeta, o broju nebesa, koje sve ukazuju na to da je tematika koncipirana u odnosu spram diskusija koje su se vodile u okviru peripatetičke fizike. Drugi i treći dio raspravlja o različitim stvarima i pojavama u prirodi: o mjesecu i suncu, zraku, zvijezdama, njihovim putanjama, moru, plimi i oseki i sl., ali postavljaju npr. i pitanje da li zvijezde nešto rade. Takva pitanja mogu biti od značenja za povijest znanosti, određeni je za povijest rađanja novovjekovne prirodne znanosti.

Renesansna filozofska misao iz suvremene je perspektive mnogoznačna i daje povoda različitim tumačenjima. I Petrićeva *Nova sveopća filozofija* interpretirana je s najrazličitijih aspekata. Analiziran je njezin odnos prema onovremenim filozofijama prirode (Fiorentino⁸, Kristeller⁹, Schumann¹⁰), istraživana je njezina metafizička struktura („Panarhija“) u odnosu na aristotelovsku (Zenko¹¹), tumačen pojam Jednog u odnosu na izvore i spekulativni doseg (Banić-Pajnić¹²), analiziran pojam svijeta kao metafizi-

⁸ F. Fiorentino, *Bernardino Telesio. Ossia studi storici su l'idea della natura nel risorgimento italiano*, Firenze, 1872, vol. I, II.

⁹ P. O. Kristeller, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford U.P., 1984.

¹⁰ K. Schumann, Thomas Hobbes und Francesco Patrizi, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 68 (1986), H. 3, str. 253-279.

¹¹ F. Zenko, O predmetu i metodi Panarhije, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 9-10 (1979), str. 271-282.

¹² E. Banić-Pajnić, Ishodište Petrićeva promišljanja Jednog, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 23-24 (1986), str. 99-126.

zički pojam (Brida¹³), tematizirana su prirodoznanstvena i matematička pitanja (Dadić¹⁴, Vedrine¹⁵, Paušek-Badžar¹⁶), okolnosti oko stavljanja *Nove sveopće filozofije* na indeks zabranjenih knjiga (Gregory¹⁷, Krasić¹⁸), istaknute su teze koje Petrića prikazuju kao anticipatora novovjekovnih i suvremenih učenja (Filipović¹⁹, Cassirer²⁰, Fiorentino²¹).

Međutim, prateći Petrićev filozofski razvoj od elaboracije „antropološke“ tematike preko uvijek prisutnog, ali i posebno tematiziranog antiaristotelizma do konačnog novoplatoničkog sustava, možemo utvrditi da je temeljna Petrićeva želja utemeljiti različita područja znanja u jednoj obuhvatnoj znanosti, u liku novoplatoničkog sustava. S obzirom na „antropološke“ ili humanističke teme (zajednica, govorenje, povijest) Petrić to ne uspijeva ostvariti. Njegov konačni nacrt novoplatoničkog sustava obuhvaća sva (istinska) bića, ali ne i čovjeka, odnosno ljudske fenomene. Ideja novoplatoničke znanosti sustav je bez čovjeka, odnosno sustav u kojemu je čovjek sveden na apstraktnu (razumsku) dušu, na neki način na pukog gledaoca tog sustava.

¹³ M. Brida, Osobitost Petrićeva tumačenja svijeta, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 19-20 (1984), str. 25-37.

¹⁴ Ž. Dadić, Frane Petrić o pojmu neprekidnosti i beskonačnosti, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 9-10 (1979), str. 161-168.

¹⁵ H. Vedrine, L'obstacle réaliste en mathématique chez deux philosophes du XVIIe siècle: Bruno et Patrizi, u: *Platon et Aristotele à la renaissance*, Paris, 1976, str. 239-248.

¹⁶ S. Paušek-Badžar, Petrićeva shvaćanja o zemljanim supstancijama i pojmu topline, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 9-10 (1979), str. 257-270.

¹⁷ T. Gregory, „L'Apologia ad censuram“ di F. P., *Rinascimento*, 1953, str. 89-102.

¹⁸ S. Krasić, „Slučaj Petrić“ i stavljanje na Indeks zabranjenih knjiga njegova djela „Nova de universis philosophia“, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 9-10 (1979), str. 85-110.

¹⁹ V. Filipović, Petrićev prilog svjetskoj renesansnoj misli, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 9-10 (1979), str. 293-304.

²⁰ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, sv. I, Berlin, 1906.

²¹ Usp. F. Fiorentino, nav. dj.

Povijest djelotvornosti Petrićeve filozofije i njezinog istraživanja u Hrvata

Povijesno značenje i povijest djelotvornosti filozofske misli Frane Petrića svakako nadilazi shematski prikazan filozofski put od „antropološkog” problema do novoplatoničkog sustava. U smislu povijesne djelotvornosti treba istaći značenje Petrićevih *Peripatetičkih rasprava*, čiji direktni utjecaj možemo vidjeti u Petriću suvremenim raspravama i zaključno još kod Gassendija, a čiji je anonimni utjecaj možda još i daleko značajniji. Nadalje, Petrić je izuzetno važan kao radikalni renesansni antiaristotelovac i prvi predavač platoničke filozofije na rimskom sveučilištu Sapienza. Konačno, osobito je značajan po svom glavnom djelu *Nova sveopća filozofija*, koje predstavlja jedini zaokruženi renesansni novoplatonički filozofski sustav. Njime Petrić ulazi u sklop renesansne filozofije prirode, čiji je, uz Telezija, glavni predstavnik, a ono je i glavno uporište kada je riječ o povijesti djelotvornosti Petrićeve djela. Iako je *Nova sveopća filozofija* zbog stavljanja na indeks zabranjenih knjiga bila relativno slabo pristupačna, Petrićeva je prisutnost u duhovnim kretanjima sedamnaestoga stoljeća velika i obilno dokumentirana (M. Mersenne, Th. Hobbes, H. More...), a njegove su prirodnofilozofske i matematičke teze utvrđene kao važna spona u razvoju prirodnoznanstvene misli.²²

Na kraju nekoliko riječi o modernim istraživanjima Petrićeve filozofske misli u Hrvata. Moderna recepcija renesanse općenito započinje Burckhardtovom knjigom *Kultura renesanse u Italiji* (1860), a recepcija Petrićeve filozofske misli spomenutom knjigom F. Fiorentina *Bernardo Telesio...* (1872). Franjo Marković, prvi profesor filozofije na obnovljenom Filozofskom fakultetu u Zagrebu, drži već 29. 3. 1879. u JAZU predavanje „O filozofu Dalmatincu Franji Patriciju”, a 1892. objavljuje Šrepel rad o Petrićevoj poetici.²³ U prvoj polovici 20. stoljeća, međutim, nema u Hrvata tako značajnih istraživačkih radova kakve su objavili Cas-

²² Za povijest djelotvornosti Petrićeve filozofije usp. G. Gretić, *Duša i um. Mišljenje Frane Petrića u opreci platonizma i aristotelizma*, Zagreb, 1989. i J. Henry, Francesco Patrizi da Cherso's Concept of Space and its Later Influence, *Annals of Science*, 36 (1979), str. 549-575.

²³ M. Šrepel, O Patricijevoj poetici, *Rad JAZU*, 108 (1892), str. 1-67.

sirer²⁴, Croce²⁵, Walkhoff²⁶, Arcari²⁷, Brickman²⁸ i Lamprecht²⁹. Objavljeno je samo Bazalino poglavlje o Petriću u njegovoj *Povijesti filozofije*³⁰ i Kamalićeva rasprava o poetici na talijanskom jeziku³¹. Neobjavljena je ostala disertacija o Petriću A. Špika.³² Prijelomne su bile godine 1968. i 1969. kada je objavljeno više radova o Petriću (Premec³³, Posavac³⁴, Filipović³⁵, Šifler-Premec³⁶). Prekretnicu u istraživanju predstavlja svakako godina 1979. kada je V. Filipović u ime Instituta za filozofiju organizirao međunarodni simpozij o filozofskoj misli Frane Petrića.³⁷ Od tada je istraživanje filozofije F. Petrića i po broju bibliografskih jedinica i po opsegu tematike u Hrvata intenzivnije nego ono europsko ili svjetsko.

²⁴ Usp. E. Cassirer, nav. dj.

²⁵ B. Croce, Francesco Patrizi e la critica della retorica antica, u: *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, Bari, 1923, str. 299-310.

²⁶ F. Walkhoff, *Francesco Patrizis Leben und Werk*, Köln, 1920.

²⁷ P. M. Arcari, *Il pensiero politico di Francesco Patrizi da Cherso*, Roma, 1935.

²⁸ B. Brickman, *An Introduction to Francesco Patrizi's Nova de universis philosophia*, New York, 1941.

²⁹ F. Lamprecht, *Zur Theorie der humanistischen Geschichtsschreibung. Mensch und Geschichte bei Francesco Patrizi*, Zürich, Winterthur, 1950.

³⁰ A. Bazala, *Povijest filozofije*, sv. 2, Zagreb, 1909, str. 204-209.

³¹ I. Kamalić, *Francesco Patrizi 1529-1597 nella cultura e soprattutto nella poetica cinquecentesca*, Split, 1934.

³² A. Špika, *Franciscus Patritius eiusque doctrina de Deo*, Rim, 1945. (Diss., neobjavljeno)

³³ V. Premec, *Franciskus Patricijus*, Beograd, 1968.

³⁴ Z. Posavac, *Estetika u Hrvata od početka do sredine XX. st., Kolo Matice hrvatske*, 10 (1968), str. 324-340.

³⁵ V. Filipović, *Prilog hrvatskih humanista evropskoj estetskoj renesanse, Dubrovnik*, XII, br. 2 (1969), str. 5-15.

³⁶ Lj. Šifler-Premec, *Poetika Fr. Patritiusa, Forum*, 6 (1969), str. 946-956.

³⁷ Materijali sa simpozija objavljeni su u broju 9-10 (1979) časopisa *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*.

Frane Petrić

Izbor iz djela

Iz djela *Peripatetičke rasprave*

Izvornik: *Francisci Patricii Discussionum Peripateticarum Tomi IV. Quibus Aristotelicae Philosophiae universa Historia atque Dogmata cum Veterum Placitis collata, eleganter et erudite clarantur. Operis veteri rerum novitate gratissimi Argumenta sequens docebit pagina. Basileae ad perneam lecythum caesareo privilegio suffusam. MDLXXXI.*

Prijevod: Augustin Pavlović

Bilješke: Mihaela Girardi-Karšulin i A. Pavlović

Izbor tekstova, stručna redakтура teksta i rječnik važnijih izraza: M. Girardi-Karšulin

Napomena:

Petrić u izvorniku uz svoje prijevode citata donosi i originalni grčki tekst. On je u ovom prijevodu izostavljen iz razloga veće preglednosti i čitljivosti. Petrićeve navode iz Platonovih i Aristotelovih djela sa suvremenim je kritičkim izdanjima usporedio A. Pavlović.

Svezak I.

Knjiga III (izvadak)

U istoj su lađi one knjige koje se zovu metafizičke. Naime, Diogen¹ ih šutnjom mimoilazi, a niti se to ime ne čita ni na jednom mjestu u tolikim knjigama. Prvi je razlog što velika zbrka vlada kako u tim knjigama tako i u raspravama o stvarima. Naime, jedna knjiga nije povezana s drugom; a čini se da ni knjiga

¹Diogen Laertije, grčki povjesničar filozofije (3. st. n. e.). Njegovo djelo o životu i mislima poznatih filozofa jedno je od najvažnijih izvora za proučavanje grčke filozofije. Njegov popis Aristotelovih spisa vjerojatno je najstariji popis koji je do nas došao.

malo alfa ne pripada toj raspravi, što je uvidio i Aleksandar², Filopon³ u komentarima na spomenutu knjigu, koje smo mi donijeli iz Cipra, kaže da je ona djelo Pasikrata⁴ iz Rodosa. Drugi je razlog što na početku stavlja kao cilj da će raspravljati o mudrosti i prvim početima stvari, a ipak u većem dijelu spisa raspravlja o drugom. Raspravlja, naime, o biću i znanosti o njem, koju vidljivo na čudnovate načine mijša i brka s onom mudročću koja se tiče prvih počela. A to nije Aristotelov običaj, kako svi tvrde, naime da mijša stvari i rasprave o stvarima. Također, što se tiče dviju posljednjih knjiga, u kojima razmatra o idejama i matematičkim stvarima, Bessarion⁵ je smatrao da nipošto nisu Aristotelove.

Svezak I.

Knjiga V (izvadak)

Sigurno je da Aristotel nije nikad metafizičke knjige nazvao tim imenom. Čini se ipak da je naziv vrlo star jer se čini da je Nikola Damaščanin⁶ poznavao taj naziv, kojim je nazvao Teofrastovu

² Aleksandar iz Afrodisije (kraj 1. i početak 2. st.) poučavao je peripatetiku filozofiju u Ateni, jedan je od najpoznatijih antičkih komentatora Aristotela. Sačuvan je manji dio njegovih komentara.

³ Ivan Filopon (prije laz iz 5. u 6. st.), pripadnik aleksandrijske škole, komentirao je Aristotelova djela. Petric je s Cipra donio i preveo komentar uz *Metafiziku* koji je pripisao Filoponu. Danas se osporava Filoponovo autorstvo tog komentara čiji je izvornik potjecao vjerojatno iz 13. st. i danas je izgubljen. Postoje dva grčka teksta tog komentara u Vatikanskoj biblioteci i u Nacionalnoj biblioteci u Beču. Petricev tekst prijevoda objavljen je s uvodom C. Lohra 1991. u CAGL, Bd. 2.

⁴ Pasikrat s Rodosa – Vjerojatno Pasiklo s Rodosa, Eudemon nećak. Usp. primjedbu uz kodeks E uz naslov knjige *α, Ascl. in Metaph.* izdao Hayduck, str. 4.

⁵ Ivan Basilius Bessarion (1403–1472), bizantski humanist, učenik Gemistosa Plekhona. Glavno djelo mu je: *Adversus calumnias Platonis* (1469).

⁶ Nikola Damaščanin (1. st. p. n. e.) od njegovih djela do nas su došli samo fragmenti.

knjižicu koja je tada kolala, a poslije njega Plutarh u Aleksandru⁷ ove knjige imenuje *ἀληθῶς γὰρ ἢ μετὰ τὰ φυσικά πραγματεία*. I tako se može vidjeti da je taj naziv, koji sigurno nije Aristotelov, potekao od Andronika,⁸ Aristotel, naime, u prvim dvama poglavljima iskazuje namjeru da će u ovim knjigama raspravljati o mudrosti. Poslije, na početku treće knjige, spominje znanost o biću. U sljedećem pak poglavlju kaže da njegova rasprava spada na filozofa. A poslije u prvom poglavlju 5. knjige daje joj ime 'prva filozofija', a ubrzo i 'teologija'. To je mnoštvo imena možda bio razlog što je Andronik (ako je ipak on to bio) – dvoumeći kojim bi sigurnim imenom te knjige nazvao – izmislio drugo ime te ih nazvao *τὰ μετὰ φυσικά*, pri čemu se nije oslonio ni na autoritet Aristotelov ni na neki razlog uzet od same stvari. Aristotel je, naime, ovu raspravu nazvao prvom filozofijom jer raspravlja o supstancijama koje imaju prednost pred prirodnim supstancijama; kaže, naime, u 6. knjizi, pogl. 1: „Ako ipak postoji nepokretna supstancija, znanost će o njoj biti prvotnija, bit će prva filozofija.”⁹ Zbog tog dvostrukog razloga, tj. Aristotelova autoriteta i same stvari, daleko bi se bolje nego *μετὰ τὰ φυσικά*, metafizika, – ako već treba odstupiti od Aristotelovih naziva – morala zvati *τὸ τῶν φυσικῶν*, predfizika. Te ćemo mnoge nazive i samu mnogostruku stvar o kojoj se u ovim knjigama raspravlja, pažljivije ispitati u jednoj od sljedećih knjiga. Na ovom ću mjestu samo reći da ako u drugim knjigama navodi stvari o kojima se u ovima raspravlja, uvijek ih navodi pod imenom prve filozofije, kao npr. na kraju prve knjige *Fizike*: „Što se tiče počela prema obliku, je li ono jedno ili ih je više, i što je ono ili što su ona, zadaća je prve filozofije to odrediti”¹⁰, tako neka to stoji do onog vremena”. A u knjizi *O kretnju životinja*, pogl. 6, stoji: „Najprije je to određeno

⁷ Plutarh (oko 50–oko 125), *Život Aleksandru*. Nova izdanja teksta (K. Ziegler) čitaju: ἢ τρεῖς τὰ φυσικά πραγματεία. Jedino izdavač iz 16. st. Xylander donosi: ἢ μετὰ τὰ φυσικά πραγματεία.

⁸ Andronik s Rodosa (oko 70. p. n. e.), peripatetičar, priredio je kritičko izdanje Aristotelovih djela i napisao komentare uz etiku, fiziku i logiku.

⁹ Aristotel, *Metafizika* VI, 1, 1026a 29–30.

¹⁰ Aristotel, *Fizika*, I, 9, 192a 34–37.

u knjigama koje rade o prvoj filozofiji¹¹. Ali o toj stvari poslije ću raspravljati točnije.

Svezak II.

Knjiga II.

Sadrži slaganje u onom što se odnosi na znanost o biću (skraćeno)

Nakon truda koji smo uložili u prvom svesku, slijedit će drugi, ne manji napor, kojim će se pokazati u kojim se stvarima Aristotel slagao s Platonom ili drugim sokratovcima ili s pitagorovcima. Riječ je o onome o čemu je on raspravljao u onim knjigama što su ih ne znam koji njegovi sljedbenici nazvali metafizičkim. U prethodnom smo svesku dokazali da te knjige najprije sadrže dvije je znanosti. A osim toga sadrže mnoge stvari koje se tiču logike i filozofije prirode, za svjedoka imamo Averroesa¹², koji u svojim komentarima na 12. knjigu priznaje da prvih pet poglavlja te knjige ima prirodoslovno obilježje. Mi pak tvrdim da su poglavlja 8, 10. i 11. XI. knjige gotovo doslovce ista kao 1. poglavlje III. knjige *Fizike* i kao 1. i 2. poglavlje prve *Knjige o kretanju*, a isto tako se 2. poglavlje IV. knjige cijelo doslovce podudara s 3. poglavljem II. knjige *Fizike*. I osim toga kažemo da je i dosta drugih stvari koje se odnose na filozofiju prirode bilo ubačeno u ove knjige, kako to jasno pokazuju same činjenice. Ali sudimo da spomenute dvije znanosti sačinjavaju gotovo čitave te knjige. To su znanost o biću, koju je Aristotel nazvao filozofijom, i ona koju naziva sofijom (mudročću), a koja raspravlja o prvim i od stvari odvojenim supstancijama.

¹¹ Aristotel, *O kretanju životinja*, 6, 700b.

¹² Averroes (1126–1198), arapski filozof, teolog, liječnik. Jedan je od najpoznatijih komentatora Aristotela. Pripisuje mu se (vjerojatno dosta neopravdano) teza o dvije istine, tj. učenje da se filozofska i teološka istina razlikuju i da su istovremeno obje istinite.

U ovoj ću knjizi raspraviti o onoj općenitijoj znanosti od tih dviju, o filozofiji, koja promatra biće ukoliko je biće, i njegova svojstva; točno ispitajmo u čemu god je Aristotel složan sa starijim filozofima. Zaista, Simija je Tebanski bio Sokratov slušač i bio je nazočan kod njegove smrti, kako stoji u Platonovu *Fedonu*. I zato je nešto stariji od Aristotela kad je on slušao Sokrata samo tri posljednje godine njegova života, ili ga zapravo nije slušao, ako ćemo vjerovati Apolodoru¹³ i Demetriju Falerskom¹⁴. Jer oni pričaju da je Sokrat preminuo 95. godine Olimpijade, a tvrde da je Aristotel rođen prve godine 99. Olimpijade. Ali istina o tom neka bude kod njih. Taj je Simija, prema Laertiju, napisao spis *O biću*, *Περὶ τοῦ ὄντος*. Napisao je i spis *O filozofiji*. Isto tako bijaše Simon, Sokratov sljedbenik, napisao djelo pod istim naslovom. Ako se taj naslov razumije u aristotelovskom značenju, onda su ti muževi u tim djelima predali znanost o biću. Ako pak pod imenom 'sofija' – mudrost, treba razumjeti znanost o biću, onda je Kriton, najmiliji Sokratov prijatelj, koji je izdao knjigu pod naslovom *Sofija*, raspravljao o znanosti bića. Ali je i Periktiona¹⁵, pitagorovka, napisala knjigu *O mudrosti*, a odlomak iz te knjige donosi Stobej u prvoj knjizi svoje *Etičke*. Da je ona u toj knjizi samo biće, kao predmet tematizirala u Sofiji (mudrosti), nije nejasno iz sljedećih riječi: „Sofija se pak bavi svim rodovima bića, jer se spram svih bića odnosi kao gledanje spram svih vidljivih predmeta”.¹⁶ Uz taj je nauk pristao i Aristotel: „Postoji neka znanost koja promatra biće kao biće, i što njemu po sebi pripada”,¹⁷ no, ipak je on ime mudrosti (sofija) prilagodio znanosti o prvim uzrocima. Ono pak

¹³ Apolodor iz Atene (2. st. p. n. e.) napisao je kronografiju grčkih filozofa u jampskom trimetru.

¹⁴ Demetrije Falerski, učenik Teofrastov. Diogen Laertije spominje njegovo spis *Sokrat*. Potaknuo je osnivanje biblioteke u Aleksandriji.

¹⁵ Periktiona je navodna pitagorovka iz 2. st. n. e. Sačuvan je jedan njezin fragment kod Stobeja. Ima pokušaja da ju se identificira s istom imenom majkom Platonovom.

¹⁶ Ivan iz Stoba. Stobej (oko 400. n. e.), uz Pseudoputarha: *Placita philosophorum*, najznačajniji doksograf. Usp. *Ioannis Stobaei Anthologium libri duo posteriores*, Vol. I, 1, 121. Berolini 1958, str. 86.

¹⁷ Aristotel, *Metafizika*, IV, 1, 1003a 20.

što se nalazi u biću, jesu akcidencije, koje je Periktiona vrlo lijepo izložila: „A neke akcidencije pripadaju svim bićima, neke pak većini od njih, a neke samo jednom. Sofiji je svojstveno da promatra one akcidencije koje pripadaju općenito svima”¹⁸. I tako su imena (termini) ‘filozofija’ i ‘sofija’ kod Aristotelovih prethodnika uzimane u istom značenju. Kako je lako naslutiti, svi oni koji su svojim knjigama stavili naslov ‘sofija’ ili ‘filozofija’, zapravo su raspravljali o biću i akcidencijama bića. Čini se, naime, da je i Platon u 5. knj. *Države* te riječi poistovjetio kad je mlijenje stavio između znanosti i neznanja te onome (znanosti) kao predmet dao biće, ovome (neznanju) nebiće, a mlijenju biće i ne-biće: „Nije li spoznaja znanosti upravljena biću ukoliko je biće?”¹⁹ One pak koji spoznaju biće, zove filozofima: „One koji grle neko biće, treba zvati filozofima (ljubiteljima mudrosti), a ne filodoksima (ljubiteljima mlijenja).”²⁰ Postavlja prvi uvjet za filozofe: τὴν δ' ἀλήθειαν στέργειν, ljubiti istinu²¹. To je najsvojstvenije sofiji (mudrosti): „Bi li mogao naći nešto što je svojstvenije sofiji od istine?”²² Ovdje se, dakle, riječ ‘sofija’ i ‘znanost’ uzimaju u istom značenju ‘filozofija’. A budući da je Platon τὸ ὄν shvatio kao ono što u pravom smislu, ἐλακτικῶς, jest i što je uvijek ono samo i na isti način biće,²³ takvo je pak biće nazvao idejom; a ideje su prva počela stvari. Aristotel je sebi prigrabio sofiju učeći da se ona bavi prvim počelima, a filozofija bićem, pa ih je tako razlikovao jednu od druge. Aristotelu su pak prethodili i pitagorovka Periktiona, i Simon, i Kriton, i Simija – svi su oni sokratovci – i Platon u cijelom *Parmenidu* i velikim dijelom *Sofistu*, koji su svi raspravljali o biću; Aristotel nije, s obzirom na predmet, htio biti u neslozi s njima. Utvrđeno je, dakle – da na to nuzgredice upozorim – kako se ne može kao istinita uzeti tvrdnja Averroesa kojom tvrdi da je

¹⁸ Ioannis Stobaei op. cit. str. 86–87.

¹⁹ Platon, *Država*, V, 477ab.

²⁰ Platon, *Država*, V, 480a.

²¹ Platon, *Država*, V, 485c.

²² Isto mjesto.

²³ Platon, *Država*, V, 479d.

Aristotel pronašao božansku filozofiju. Nije mu ni palo na pamet što on sam, u 1. knjizi *O nebu*, kom. 22, bijaše napisao, naime da je kod Kaldejaca i ta i cjelokupna filozofija bila tako savršena kao poslije u Aristotelovo vrijeme.

Filozofiju bića Aristotel ovako započinje: „Postoji neka znanost koja promatra biće kao biće, i ono što mu pripada po sebi.”²⁴ Da tu znanost možemo posjedovati, kaže: „Stoga i mi moramo uzeti prve uzroke bića kao bića.”²⁵ To je tema, propositio (sažetak) cijelog istraživanja. Poslije naučava da se biće izriče mnogostruko, no ipak tako da se uvijek svodi na jednu narav, a to je sama supstancija, i zato „filozof mora shvatiti počela i uzroke supstancija.”²⁶ Jer ona je, naime, ona jedna narav prema kojoj se odnose ostala bića. To je, naime, druga ne tako opća tema. Zatim dodaje da su biće i jedno – isto, ne ukoliko su pojašnjeni jednom definicijom, nego ukoliko slijede jedno drugo kao počela. Zato, koliko ima vrstâ jednoga, toliko je i vrstâ bića. A razmatrati koje su to vrste, što su, pripada znanosti koja je jedna rodnom. „Kažem kao o jednom i sličnom i onomu što je poput toga, kao i onomu što je njima suprotno.”²⁷ Te stvari i njima suprotne – predane ne po nekom redu, nego amo tamo rasute po svim knjigama o biću – jedva sam uspio sakupiti. To su: jedno, mnogo, isto, drugo, slično, različito, jednako, nejednako, mirovanje, kretanje, zbiljnost (actus), mogućnost (potentia), raspoloženosť, stanje (habitus), lišenost, oprečno, suprotno, počelo, uzrok, element, nužno, ponajviše, stjecajem okolnosti (per accidens), supstancija, koliko-čica, kakvoća, odnos, djelatnost (actio), trpnja, gdje, kada, položaj, imanje, savršeno, krnje, granica, ujedno, s nekog gladišta (secundum quod), od čega, lažno, istinito, akcidencija.

To su kako vrste bića, tako njegove vlastitosti, ἴδια, i ono što po sebi pripada biću, τὰ κατ' αὐτὸ ὑπάρχοντα τῷ ὄντι.²⁸

²⁴ Aristotel, *Metafizika*, IV, 1, 1003a 20.

²⁵ Aristotel, *Metafizika*, IV, 1, 1003a 31–32.

²⁶ Aristotel, *Metafizika*, IV, 2, 1003b 19.

²⁷ Aristotel, *Metafizika*, IV, 2, 1003b 35–36.

²⁸ Aristotel, *Metafizika*, IV, 1, 1003a 21–22.

Platon je svakako o biću raspravljao prije Aristotela, Parmenid²⁹ prije Platona, kao i Ksenofan³⁰, pitagorovci, Pitagora³¹, a prije svih njih egipatski svećenici, a još prije njih Merkur Tri Puta Najveći³² (Mercurius Termaximus), a također prije njega Kaldejci³³; od njih se znanost raširila u sve narode i kod njih je postojala savršena filozofija, što je spoznao i Averroes, kako smo malo prije donijeli iz njegova spisa. Ako istinitim priznamo to Averroesovo mišljenje, kao i ona naša, zar nije Averroes sebi protuslovio kad je napisao da je Aristotel izumitelj ove znanosti? Ali Aristotel, u toj stvari skromniji od njega, nije tako nešto sebi prisvojio, iako se u mnogim stvarima, kako se vidi na mnogo mjesta, sobom ponosio te je sve prethodnike prezirao i ismijavao. Ali je vidljivo da priznaje kako su neki filozofi prije njega raspravljali o svim stvarima, makar mucavo. Tako je, naime, napisao u prvoj knjizi *O mudrosti*, gotovo na kraju: „Jer prvašnja filozofija čini se kao da tepa o svim stvarima budući da je bila još mlada i na svojem početku.“³⁴ A u

²⁹ Parmenid iz Eleje (oko 540–oko 480. p. n. e.), grčki filozof, učenik Ksenofana, najznačajniji predstavnik elejske škole. Učio je da samo bitak jest, vječan, jednak sam sebi, nenastao, nepropadljiv. Bitak i mišljenje je isto.

³⁰ Ksenofan (oko 580/587–oko 485/480), grčki filozof, osnivač elejske filozofije, učitelj Parmenidov. Drži da je bitak vječan, božanski i da ima oblik kugle.

³¹ Pitagora iz Samosa (oko 582–oko 496. p. n. e.), grčki filozof. Učio je da je broj bit stvari, a svijet da je harmoničan sustav brojeva i njihovih odnosa.

³² Merkur Tri Puta Najveći (Mercurius Termaximus, Hermes Trismegistos), po predaji kojoj se priklanja i Petrić stariji je od Orfeja, donosilac znanja ljudima, kralj, svećenik, filozof, prorok. Spisi filozofsko-teološkog, eshatološkog i okultnog sadržaja koji su mu se pripisivali i koje mu pripisuje Petrić nastali su između 1. i 3. st. n. e.

³³ Kaldejci. Petrić tu vjerojatno misli na Kaldejska proroštva (*Oracula Chaldaica*), religiozno-mističku poemu koja opisuje silazak duše u svijet i njezin povratak izvoru. Ona sadrži platoničke, novoplatoničke i novopitagorvske utjecaje, a vjerojatno je nastala u 2. st. n. e. Petrić je međutim smatra dijelom stare teologije (prisca theologia) što je u renesansi bilo uobičajeno. Za Petrićevo razumijevanje tradicije i razvoja filozofije usp. bilj. 63 uz ovdje objavljeni prijevod sv. III, knj. 4. *Peripatetičkih rasprava* (str. 241).

³⁴ Aristotel, *Metafizika*, I, 10, 933a 15.

1. knjizi *O biću*, pogl. 2, priznaje da su i drugi o tom filozofirali: „A oni koji ih istražuju ne griješe u tome što ne filozofiraju, nego zbog toga što postoji (jest) prvotnija supstancija, u koju se ne razumiju.“³⁵ Sjeća se pak Platona, koji je tu stvar prije njega dotakao na mnogo mjesta. No pristupimo bliže raspravljanju o biću i sidimo k pojedinim ili vrstama ili trpnostima bića tražeći sklad između Aristotela i ostalih starijih filozofa.

Biće

Hermes Trismegistos na samom početku Poimandrova ukazanja izvješćuje da je gorio od želje za znanjem o bićima: „Kad sam nekoć razmišljao o bićima“; i: „Želim učiti o bićima.“³⁶ Zatim s nekom divnom vještinom tumači kako su bila proizvedena. I u 5. knjžici: „On sam je bića, on sam je nebića. Bića je izveo na svjetlo, a nebića zadržava u sebi.“³⁷ U *Posudi (Crater)* je također znanstveno obrazložio razlike među bićima (što kod Aristotela možda nedostaje): „Budući da su dvije vrste bića, tj. tjelesna i bestjelesna, ona smrtna, a ova božanska...“³⁸ Osim toga, koji je uzrok i počelo – što je Aristotel imao namjeru istraživati – Hermes je izložio u *Općem govoru (Sermo universalis)*: „što je, dakle, Bog? Nije ništa od tog, ali ipak postoji i uzrok je svim stvarima i pojedinim dijelovima u svakoj stvari od svih tih bića.“³⁹ A u *Svetom govoru (Sermo sacer)* naziva ga ἀρχή τῶν ὄντων počelom bića.⁴⁰ A kaže i na koji je način počelo: „Jer sve tvori. Naime, svojstvo je oca radati.“⁴¹ Aristotel je često u onim knjigama kao pred-

³⁵ Aristotel, *Metafizika*, II, 2, 1004b 8–9.

³⁶ Corpus Hermeticum, ed. W. Scott, Oxford 1924, I, 1, 3.

³⁷ Op. cit. V, 9, 10–12.

³⁸ Op. cit. IV, 6b, 6–7.

³⁹ Op. cit. II, 13, 1–3, traktat IIA koji se spominje pod naslovom *Sermo universalis* (logos katholikos) izgubljen je. Citat koji navodi Petrić nalazi se u traktatu II B koji je bez naslova.

⁴⁰ Op. cit. III, 1a, 1.

⁴¹ Op. cit. II, 17a, 1–2, Petrić pogrešno locira taj citat u *Sermo sacer*.

met istraživanja stavio upravo to počelo: „Stoga i mi moramo uzeti prve uzroke bića kao bića”.⁴² Budući da je supstancija ono glavno među bićima, traže se također rjezinzi uzroci: „Rečeno je da se traže uzroci, počela i elementi supstancija.”⁴³ To isto ponavlja u 3. knjizi *O sofiji*: „Traže se počela supstancija i uzroci.”⁴⁴ No, iako on toliko puta predlaže to istraživanje, ipak, koliko sam mogao vidjeti, nikada ne naučava o uzrocima bića, nikada nam ne pripočava počela i elemente supstancija, osim tjelesnih i prirodnih supstancija, tj. materiju i formu. A te prirodne supstancije nisu sve supstancije. Postoji, naime, osim prirodnih supstancija, još i bestjelesna supstancija, i to mnogostruka. On sam, doduše, razlikuje tri supstancije: „Budući pak da postoje tri supstancije, naime dvije prirodne, a jedna nepokretna...”⁴⁵ Za one dvije kaže da su njihovi uzroci materija i forma; štoviše, drži da jedna od njih, tj. nebeska, može postojati bez drugog uzroka, naime bez materije. Trećoj pak, tj. onoj nepokretnoj, nije našao nijedan uzrok, a nije ni mogao jer je ona prvi uzrok. Ali je možda mogao naći uzroke drugih duhovnih supstancija, duša, naravi; to je bio kadar učiniti Platon i mnogi drugi stariji filozofi bolje škole. Ali u onim knjigama (Aristotel) nije pokazao da je ona prva supstancija – koja je uzrok svih supstancija – uzrok bilo koje supstancije, nego samo kretanja, tj. jedne akcidencije, pa se tako pre-daleko udaljio od svoje namjere, toliko puta ponavljane, i od dos-tojanstva onog uzroka. Kaže, doduše, u 7. poglavlju 3. knjige *O sofiji*: „Od takvog počela ovisi i nebo i priroda”,⁴⁶ no ipak se nije usudio ustvrditi da je to počelo uzrok neba i prirode; njemu je bilo dovoljno utvrditi da je Bog vječan i najbolje živo biće (ani-mal).⁴⁷ Međutim, ta definicija po njegovoj nauci većma pristaje svijetu i nebu.

⁴² Aristotel, *Metafizika* IV, 1, 1003a 31–32.

⁴³ Aristotel, *Metafizika* VIII, 1, 1042a 4–6.

⁴⁴ Aristotel, *Metafizika* XII, 1, 1069a 18–19.

⁴⁵ Aristotel, *Metafizika* XII, 1, 1069a 30 i XII, 6, 1071b 1–2.

⁴⁶ Aristotel, *Metafizika* XII, 7, 1072b 13–14.

⁴⁷ Aristotel, *Metafizika* XII, 7, 1072b 27–28.

Ali će možda dvojiti o tome da li je postojala znanost o biću ukoliko je biće i o onome što pripada biću po sebi. Pokažimo, dakle, tu stvar.

To je prije spomenuta Periktiona u onom odlomku što smo ga citirali, izrazila ovim riječima: „Geometrija, jamčno, i aritmetika i ostale spekulativne znanosti bave se nekim bićima. Ali se mudrost bavi svim bićima, kao što se vid odnosi na sve vidljivo a sluš na sve čujno. S obzirom na akcidencije, neke općenito pripadaju svim bićima, neke pak većini od njih, a neke nekoj pojedinačnoj stvari. Mudrosti je, dakako, svojstveno duboko spoznati i promatrati općenito sve akcidencije; što se tiče onih akcidencija koje pripadaju većini, té spadaju na znanost koja ima za predmet prirodu; a što se tiče vlastitih akcidencija bilo koje stvari, to spada na znanost koja ima za predmet tu određenu stvar. Zbog tog razloga mudrost istražuje počela svih bića, fizika pak počela onih stvari koje nastaju po prirodnim zakonima, dok geometrija, aritmetika i glazba istražuje počela koja se odnose za kolikoću i sklad zvukova.”⁴⁸ Aristotel se slaže s tim vrlo poznatim mjestom premdre žene Periktione, i to ne samo s obzirom na postavku da ima neka znanost koja promatra biće kao biće, nego i s obzirom na ime znanosti koju su ona prije, a on poslije nazvali mudrošću. Isto tako u onom što oboje nadograđuju, ona se bavi svim bićima; također motri i istražuje kako akcidencije svih bića tako njihova počela. Osim toga neke znanosti prihvaćaju neki određeni rod stvari. Taj je poučak Aristotel prisvojio služeći se riječju što je upotrijebila Periktiona: ἄφωροικέων, ograničeno. To se naziva kao predmet jedan ograničeni rod stvari.⁴⁹ A na drugom mjestu: „Razlažući i opisujući jedan rod stvari.”⁵⁰ Periktiona je također naučavala što Aristotel nije dotaknuo, naime: da fizika promatra akcidencije koje pripadaju većini bića, kao i počela onoga što nastaje po prirodnim zakonitostima (natura). Čini se pak

⁴⁸ *Ioannis Stobaei Anthologii libri duo posteriores*, Vol. I, 1, 121, str. 86–87.

⁴⁹ Aristotel, *Metafizika* XI, 7, 1064b 8–9.

⁵⁰ Usp. Aristotel, *Metafizika* XI, 7, 1064a 4–6.

da je Aristotel odvojio promatranje akcidencija od promatranja počela, te da je na svim mjestima, osim na jednom, razlikovao dvije znanosti te da je znanost o počelima nazvao mudroču, a znanost o akcidencijama i biću filozofijom. Čini nam se da smo tu stvar naširoko i jasno dokazali u prethodnom svesku. Budući, dakle, da se Aristotel s Periktionom tako jasno slaže u tim načelima mudrosti i filozofije, vjerojatno je da bismo uočili da se s njome slaže i u mnogo više stvari kad bismo imali cijelu njenu knjigu.

Svezak III.

Knjiga IV.

Uspoređivanje i neslaganje platonске dijalektike s aristotelskom

Iz knjiga prethodnog Sveska opširno je i izvrsno, kako smo uvidjeli, dokazano da je Aristotel sve najizvrsnije stvari cjelokupne svoje filozofije preuzeo od pređašnjih filozofa. Pokazujemo da je mnoge od tih stvari prepisao od učitelja Platona, a u prethodnim knjigama ovoga Sveska postalo je očito kako je nepravom napao one od kojih bijaše uzeo nemalo poučaka. Sad nam preostaje veće djelo, veći napor u prilog Platona, treba da za njega podnesemo veći trud. Tog je časnog muža onaj učenik grdio, kudio mnogo češće, žešće i ljube nego bilo kojeg od starih te je prema njemu odigrao ulogu lukava tužitelja. Toliko je zbog toga porasla ogorčenost Ksenokrata⁵¹ – kojega je on (Aristotel) u školi više cijenio

⁵¹ Ksenokrat (396–314. p. n. e.), platonikar, predstavnik starije Akademije, nakon Speusipa bio je na čelu Akademije 25 godina. Odmah nakon Platonove smrti (348/47) odlazi Ksenokrat s Aristotelom, na poziv Hermijin, u Assos. Ta činjenica ozbiljno dovodi u sumnju izvještaje o lošim odnosima između Platona i Aristotela. – Petrićevo izlaganje Aristotelova života, sudbine i autentičnosti njegovih knjiga i razvoja peripatetizma temelji se na malo pouzdanim izvještajima i rukovode – je u izboru snažnim Petrićevim animozitetom prema Aristotelu. Suvremena kritička analiza danas konstatira da su u tom smislu, tj.

– da se nije bojao protiv svoga učitelja napisati spise koji su bili odmah pročitani, s njegovim spisima uspoređeni te su ih tako mogli okriviti s neistine. On (Aristotel) pak, izbjegavajući da se to dogodi za vrijeme njegova života, gotovo je sve knjige držao sakrivene, jer su još živjeli mnogi slušači i ljubitelji onog poštovanja vrijednog starca, koji bi bili mogli spomenute prijevare otkriti i također mu dokazati krivnju. Nakon njegove smrti njegove su knjige sto i više godina bile skrivene, pa su u tom razdoblju oni učenicima pomrli, a njegovi nasljednici uveli druge nauke. No, nakon što su Tiranion gramatičar⁵² i Andronik iz Rodosa⁵³ objelodanili te knjige, među tolikim vrlo slavnim, tolikim divljenja vrijednim platonikarima koji su s tolikim štovanjem slavili Platonov rođendan, njegove nauke objašnjavali, naučavali, uzvisivali i njima se divili, nitko se, koliko znamo – što je vrlo čudno – nije našao koji bi se prihvatio njegove obrane protiv aristotelskih kleveta. Dodu-

s povijesno-filozofskog aspekta Petrićeve teze dijelom netočne, a dijelom oskudne. Usp. M. Mucillo, *La Storia della Filosofia presocratica nelle „Discussiones peripateticæ“ di Francesco Patrizi da Cherso, La cultura 1–2, XIII(XCV), 1975.* i ista, *Aristotelov život prema Discussiones peripateticæ* od Frane Petrića iz Cresa, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 9–10, Zagreb 1979. str. 193–235. – S druge strane u povijesno-filozofskom smislu Petrićeve su *Discussiones peripateticæ* vrlo interesantne jer svjedoče o krizi i razlaganju jedne filozofije i filozofske terminologije koja u tom trenutku više ne može dati plauzibilno tumačenje fenomena s kojima se renesansni čovjek suočava u životu i znanosti. Petrićeve *Discussiones* nisu toliko važne u smislu direktno ekspliciranih povijesno-filozofskih, čak ni povijesno-filozofskih teza (o aristotelizmu i platonizmu), nego kao izraz dinamike mišljenja koje je kroz kritiku i nezadovoljstvo tradiranom filozofijom otvorilo puteve novim koncepcijama.

⁵² Tiranion gramatičar, redigirao je Aristotelove spise nakon što ih je, po predaji, Sulla donio u Rim. Ime se pojavljuje u apokrifnom izvještaju o sudbini Aristotelovih spisa nakon njegove smrti (Straton, Plutarh, Suida) kojem se priklanja i Petrić.

⁵³ Andronik s Rodosa (oko 70. p. n. e.), peripatetičar, priredio je izdanje Aristotelovih djela i pisao komentare. Danas se uglavnom smatra da je Andronik skovao naslov *Metafizika*, ne znajući kako bi naslovio spise koji dolaze iz fizike. H. Reiner je konstatirao da se ta teza, tj. teza o bibliotekarskom (Andronikovu) porijeklu naslova *Metafizika* po prvi put sreće u Petrika. Usp. H. Reiner, *Die Entstehung der Lehre vom bibliothekarischen Ursprung des Namens Metaphysik, Zeitschrift für philosophische Forschung IX, 1955, str. 77–99.*

še, Plotin⁵⁴, Porfirije⁵⁵, Jamblih⁵⁶, Sirijan⁵⁷, Proklo⁵⁸ usput su u komentarima nešto umetnuli u prilog Platonu, ali se nije našao tko bi otvoreno preuzeo posao otkriti klevete protiv začetrnika njihove filozofije što ih je Aristotel izmislio, pa da ga od njih obrane. Zbog toga smo mi, premda se ni u kojoj stvari ne možemo usporediti s tim preodličnim muževima, s dosta smjelosti poduzeli taj zadatak, ne zbog drugog razloga doli zbog nastojanja i ljubavi prema istini. Dolikuje, naime, da o njoj posebnu brigu vode filozofi, ako su dostojni toga imena. No također zato – da priznamo istinu – što smo opravdano ogorčeni protiv tako zlobnog, tako žestokog, tako ljutog nastojanja vrlo nezahvalnog učenika da progoni i grdi velečijenog starca, i to još za njega vrlo zaslužnog. Taj je postupak ne samo drzak i pogrdan nego i posve očito neistinit. Ta će se neistinitost bjelodano pokazati ne ovom mojom tužbom, nego samom stvarju, tj. uspoređivanjem Aristotelovih riječi, tvrdnjâ, kleveta, s Platonovim riječima i tvrdnjama. Zbog toga prionimo uz posao i pripremimo se za ovu najplemenitiju raspravu.

U prvom redu pristupimo dijalektici, voditeljici svih drugih znanosti, u kojoj je Platonov tužitelj Aristotel većma štedio Platona jer ga na manje mjesta nego drugdje otvoreno kori, ali ne slajući se prešutno s njime u mnogim stvarima, ne odobrava Platonovu dijalektičku nauku. Drago mi je što ću u ovoj knjizi poka-

⁵⁴ Plotin (oko 205–270), grčki filozof, učitelj filozofije u Rimu, novoplatoničar. Filozofija mu sadrži dosta aristotelovskih, stoičkih, gnostičkih i mističkih elemenata. Djela mu je izdao učenik Porfirije: *Eneida*.

⁵⁵ Porfirije (oko 233–304), učenik Plotina, napisao je komentar uz Aristotelove *Kategorije*.

⁵⁶ Jamblih (umro oko 330) novoplatoničar, osnovao je školu u Siriji, kod njega su vidljivi utjecaji orijentalnih religija. Sačuvani su fragmenti njegovih djela.

⁵⁷ Sirijan, učitelj Proklov. Komentirao je i Platonove i Aristotelove spise, proučavao je Aristotela kao pripremu za studij Platona. Ne teži za harmoniziranjem učenja Platona i Aristotela. Platonovo učenje približava pitagorovskom i orfičkom učenju i kaldejskoj teologiji.

⁵⁸ Proklo (410–485), jedan od posljednjih grčkih novoplatoničara, vrhunac novoplatoničke filozofije. Izuzetno obrazovan, skolastičar starog vijeka. Ujedinjuje platoničke elemente s aristotelovskim i novoplatoničkim.

zati zbog kojeg se razloga to dogodilo i kako su u zabludi oni naši peripatetičari koji misle da Platon nije poznavao logiku ili dijalektiku. Počnimo ovim. Dijalektikom nazivamo ono što su najprije Demokrit⁵⁹, a kasnije peripatetičari i svi stoici nazvali logikom. Zenon⁶⁰ iz Eleje, kojemu treba pripisati čast da ju je izumio, nazvao ju je također dijalektikom. Zatim su se tim imenom služili Sokrat⁶¹, Euklid⁶² i svi euklidovci, Platon i Aristotel, kod kojih, kako smo i prije napomenuli, nikad nisam za ovu ili vještinu ili sposobnost čitao ime logika. Uskoro će se, prema Platonu, pokazati da dijalektika ili logika nije drugo doli ispravna upotreba ljudskog razuma i kao neki dijalog duše s njom samom. Ali neka bude dopušteno nešto malo, ali ne od malog značenja, reći prije ovog istraživanja.

Sva škola Zoroastra, najstarijeg od svih mudraca, Kaldejaca, Asiraca, Perzijanaca i Indijaca, sva škola Merkura (Hermesa, op. prev.) i Egipćana, sva škola Hebrejâ i Esenâ, sva škola Grkâ, orfika, pitagorovaca i platoničara⁶³, drži ljudsku dušu vječnom s ovog istraživanja.

⁵⁹ Demokrit (oko 460–370. p. n. e.), grčki filozof, najznačajniji predstavnik atomizma u grčkoj filozofiji. Sačuvani su samo fragmenti.

⁶⁰ Zenon iz Eleje (oko 490–430. p. n. e.), grčki filozof, Parmenidov učenik. Dokazivao je da je kretanje u sebi protuslovno tzv. Zenonovim aporijama (Ahilej i kornjača, strijela, stadion).

⁶¹ Sokrat (470–399. p. n. e.), grčki filozof, učitelj Platonov, ništa nije pisao. Dosta je teško utvrditi što je vlastito Sokratovo učenje nasuprot izvješajima o njemu (Platon, Ksenofont, Aristotel).

⁶² Euklid, sokratovac, megarska škola. Bio je prisutan kad je Sokrat umro. Povezuje Sokratov etički princip s elejskom teorijom.

⁶³ Ovdje Petrić u jednoj rečenici, u jednom dahu, tj. smatrajući da time ukratko izlaže povjesni slijed jedne (vječne, istinite) filozofije, povezuje Zoroastra, Kaldejce, Asirce, Perzijance, Indijce, školu Hermesa Trismegista, Hebreje, Esene, Grke, orfike, pitagorovce i platoničare. Taj se postupak danas naziva sinkretizmom, a u renesansi je bio čest i uobičajen, te je sebe nazivao vječnom filozofijom (philosophia perennis) i pobožnom filozofijom (pia philosophia). Na jednom drugom mjestu u *Peripatetičkim raspravama* (T. III, I, 1, 30 i dalje) započinje Petrić taj niz tradiranja znanosti s Noom koji je sve znanosti iznio iz Arke. – Iz suvremenog aspekta Petrić tu čini dvije osnovne pogreške: 1. pogrešku krivog datiranja i 2. pogrešku nezahvalnoga mističkog, religioznog i filozofskog pristupa i sadržaja. Međutim, sagledana iz renesansnog horizonta, ta koncepcija izražava „duh vremena“ ili ne-

obje strane vremena, no ipak tvrdi da je ona potekla od oca uma u vjekovječnosti, uči da je u skladu s vlastitom sposobnošću sa sobom donijela oblike svih stvari u njihovoj biti, ali ti oblici (ideje, op. prev.) silaskom u tijelo postaju tamni i zamagljeni te se porukama osjetilâ i nekim otkrivanjem potiču da spoznaju vanjske oblike; zatim da se po njima, okretanjem sebi, okreće prepoznavanju bitnih oblika, koje nije ništa drugo doli neko sjećanje. I zato su sva naše znanja zapravo sjećanja, tj. oživljavanje spoznajâ sebe samih, kako je (spomenuta škola) vjerovala i učenje dogradila.

Aristotel pak, koji se htio očito svojom naukom suprotstaviti ne samo Platonu nego i svima starima kojima je mogao, ljudsku je dušu, kako se čini, izveo ne od uma ili druge više biti, nego iz nutrine tvari kao i duše nerazumnih životinja; izuzeo je jedino um, o kojem je rekao da prilazi izvana, ne znam odakle. Glede tog uma, nitko od njegovih sljedbenika nije mogao dovoljno objasniti kakav je, božanski ili ljudski, jedini ili mnogostruk; je li postovjećen s onim što ga zovu tvarnim umom, o kojem tvrde da je u zbiljnosti bez ikog oblika (ideje, op. prev.), ali je sposoban primiti sve, slično kao i ona tvar iz koje je izveden⁶⁴. I stoga se iz petnih žila potrudio pokazati u ovim logičkim knjigama da mu nikakvi oblici stvari u njihovoj biti nisu urođeni i stoga da su isprazna ona sjećanja znanosti. Nego uči da su znanosti svježa i sasvim nova saznanja koja najprije stječemo posredstvom osjetilâ kao pojedinačna, a onda njegovim djelovanjem postaju opća. To je prva i najvažnija razlika u dijalektici između Platona i Aristotela.

Prve dvije misli u kojima se slažu: prva saznanja potječu od osjetilâ, znanost je učinak povezan s uzrokom. O tom poslije ja-

zadovoljstvo s tradiranom filozofijom i shematiziranom filozofskom problematikom i terminologijom. Ona izražava zaoštrenu novoplatoničku težnju za sistemom, tj. *jednom* znanošću koja zaokružuje cjelovitu religioznu i mističku doživljaja i diskurzivnog mišljenja.

⁶⁴ Ovdje Petrić jednom rečenicom komentira renesansne rasprave o pojmu uma (aktivnog i pasivnog) prema Aristotelu koje se u literaturi (a prema Ficinu) navode (ne sasvim točno) kao sukob aleksandrista i averoista.

Jedan i drugi je onu moć duše koja od pojedinačnih saznanja, posredstvom osjetila, ili [iz zaborava] otkriva ili [aktivno primišljajući] dohvaća opća saznanja te pridodaje uzroke učincima ili ih s njima povezuje, nazvao svojim jezikom *dianoia*, kojom ćemo se riječju i mi unaprijed služiti jer se latinski ne može potpuno izraziti. Tu je dijanoju Platon u *Sofistu* ovako opisao: Zar nije dijanoja i govor isto? Dakako, osim toga što je ona dijalog bez glasa unutar duše koja razgovara sa sobom, što mi nazivamo dijanojom. A malo kasnije: Dijanoja je dijalog duše koja razgovara sa sobom.⁶⁵ Kakav je taj dijalog, objasnio je u *Teetetu* govoreći o toj njezinoj djelatnosti. Da li ono isto što i ja, zoveš djelatnošću dijanoje, tj. razmišljanjem? – Teetet: Što zoveš? – Sokrat: Govor što ga sama duša sa sobom obavlja o onom što promatra da ti, još ne znajući, to objasnim. Naime, dok ona razmišlja, ne čini mi se drugo nego da razgovara sama sa sobom pitajući sebe i sebi odgovarajući, i tvrdeći i poričući.⁶⁶ Dakle, dijalog duše koji se sastoji u pitanju i odgovoru, kao i u tvrdnji i nijekanju, jest radnja dijanoje, koja je raspravljaju (*διαλέγεσθαι*) dala ime dijalektika. Tako je, naime, učio u *Kratilu*: Čim drugim zoveš onoga koji zna pitati i odgovarati nego dijalektičarom.⁶⁷ I u *Državi*, knj. 7, mnogo je govorio o dijalektici pa je ovako zaključio: Hoćeš li im uistinu donijeti zakon da moraju prihvatiti osobito ono obrazovanje koje će ih učiniti kadrima vrlo vješto (scientissime) pitati i odgovarati.⁶⁸ Aristotel se u tom slaže sa svojim učiteljem kad na početku *Prve analitike* definira dijalektičku rečenicu u odnosu na definiciju drugih rečenica, te kaže da se dijalektika bavi pitanjem i odgovorom: Dijalektika je za onog koji pita, pitanje koji će dio proturječja sugovornik izabrati.⁶⁹ To također objašnjava *Topika* (ako je njegova) u 1. i 8. knj., a čita se i drugdje na raznim mjestima.

Međutim, u tome ima razlike jer Aristotel dijalektičara veže i kao sputava trima stvarima (poslužimo se ovom *Topikom* kao

⁶⁵ Platon, *Sofist*, 47, 263e.

⁶⁶ Platon, *Teetet*, 32, 190e.

⁶⁷ Platon, *Kratil*, 10, 490c.

⁶⁸ Platon, *Država*, VII, 534d.

⁶⁹ Aristotel, *Prva analitika*, 1, 24a 22.

Aristotelovom, jer ako je kako mi mislimo, Eudemova⁷⁰, ipak nije daleko od aristoteliske tradicije). (Dijalektika je korisna) za vježbanje, za razgovor, za filozofske znanosti.⁷¹ To troje objašnjavajući kaže: kad imamo metodu, lakše ćemo moći iznositi dokaze o svakom danom predmetu. Za razgovor pak [je koristan] jer kad nabrojimo mnijenja mnogih, s njima ćemo razgovarati ne na temelju njihova stranih mišljenja, nego na temelju njihova vlastitih, pobijajući što nam se ne bude činilo da dobro kažu. A za filozofske znanosti, jer ćemo moći vagati dokaze za jednu i drugu stranu pa ćemo lakše u svakom pojedinom slučaju spoznati i istinu i laž.⁷² Ove je dvije posljednje primjene Aristotel rabio u svim svojim knjigama koje se tiču filozofije, mudrosti, fizike, politike. Naime u svima nabrāja – no ipak po svojoj volji – mnijenja drugih pa ih *μεταβιβάζει*, obraća (mijenja) te o svemu dvoji, a onda donosi što on misli. Prvu primjenu podrazumijeva kad na početku knjige piše: Naći metodu koja će nas osposobiti da iz pojnova mnijenjem stečenih izvodimo zaključke o svakom postavljenom problemu, a kad sami moramo odgovarati na razlog, da ništa ne kažemo što je suprotno.⁷³ Tu metodu po kojoj oni što kane raspravljati na osnovi već prihvaćenih mnijenja (jer onaj izraz *ἐνδοξόν* treba upravo tako shvatiti, a ne „na osnovi vjerojatnih postavki“, kako to čine mnogi) mogu tako raspravljati da ili protivnika nadvladaju ili barem da ih on ne nadvlada, i da nisu prisiljeni reći nešto suprotno onomu što su već tvrdili – prakticirali su monasi već 400 godina, a i sada još ona kod njih vlada, kao i u talijanskim školama. Međutim, to nije bilo od kakve koristi za filozofske znanosti, čega oni nisu svjesni, već misle da su oni po onom najviše filozofi po čemu su najmanje filozofi, jer je Aristotel (ili Eudem, njegov slušač) od tog običaja odvojio filozofski običaj dodjeljivši mu treće mjesto.

⁷⁰ Eudem je bio učenik Aristotelov, odsutna od Aristotela i približava se platonizmu. U logici je razvio učenje o zaključku i problematičkim sudovima.

⁷¹ Aristotel, *Topika*, 2, 101a 26.

⁷² Aristotel, *Topika*, 2, 101a 28–35.

⁷³ Aristotel, *Topika*, 1, 100a 18–21.

Ona pak načela po kojima se iz dvojbe izvede istina i laž, iz nabravanja tuđih mnijenja i njihova pobijanja uspostave vlastite prosudbe, iz rasprave pokazuje ili da protivnik nema pravo ili da sam govornik nije prisiljen prihvatiti suprotno – Platon je poznavao, jer u 7. knjizi *Države* o ovoj posljednjoj upotrebi piše: Zar ti se ne čini da su u tim stvarima dijalektičari veoma uspješni? I odmah zatim: Ali sam već rekao da neki nisu sposobni dati i prmiti dokaz.⁷⁴ Tu misli na onu treću upotrebu. Još pak jasnije u *Sofisti*: Taj mi se pokazao dvostrukim, drukčiji u javnosti – gdje ga vidim da se govoreći pretvara, moćan dugim govorima upravljenim mnoštvu – a drukčijim privatno – kada kratkim govorom prisiljava svoga sugovornika da proturječi sebi samome. A da se to zbiva pitanjima, napominje (Platon) samo malo poslije: Što se pak tiče privatnih i kratkih pitanja na odgovore, zar to moramo zvati drukčije nego proturječnim?⁷⁵ A one je dvije primjene samim djelom naučavao. Naime, u *Eutifronu*, *Protagori*, *Parmenidu*, *Gorgiji* i 1. knj. *Države* donosi mnijenja drugih te ih pobija, a to djelomično čini i u *Fedonu* i *Teetetu* kad pobija neke Anaksagorine⁷⁶, Parmenidove⁷⁷ i Melisove⁷⁸ nauke. I prvu primjenu izvodi iz dvoumljenja, i to također u *Teetet*, pa u *Lahtu*, *Harmidu*, *Menonu* i u više drugih spisa. Vrlo dobro je, dakle, Platon prije Aristotela ili Eudema i poznavao i daleko uspješnije provodio tri dijalektičke primjene, nego Aristotel u cijeloj svojoj filozofiji.

No, osim tih primjena, Platon je očividno uočio i četvrtu koja pripada filozofiji ukoliko, poput tjelesnog liječnika, liječi i čisti duše pobijajući lažna mnijenja. Tako naime piše u *Menonu*: Ako je onaj koji pita netko od sofista i svadljivaca i željnih boja, odgo-

⁷⁴ Platon, *Država*, VII, 531e.

⁷⁵ Platon, *Sofisti*, 52, 268b.

⁷⁶ Anaksagora (oko 500–428. p. n. e.), grčki filozof. U privodi smatra da nema postojanja i nestajanja, nego spajanje čestica koje su kasnije nazvane homeomerijama. Iz kaosa nastao je svijet (kosmos) po umu.

⁷⁷ Parmenid (oko 540–480. p. n. e.), grčki filozof, najznačajniji predstavnik elejske škole, suprotstavljala se Heraklitovu učenju o kretanju. Jest samo bitak, vječan, isti, nepropadljiv, bitak i mišljenje je isto.

⁷⁸ Meliso iz Samosa (V. st. p. n. e.), grčki filozof, blizak elejskoj školi. Smatra da je bitak vječan, nenasao, nepropadljiv. Negirao je kretanje i prazan prostor.

rio bih mu: Ja sam kazao. Ako nisam kazao ispravno, tvoj je zadatak moje riječi primiti te ih opovrgnuti.⁷⁹ Taj način opovrgavanja u *Sofistu* zove lijevkom duše. Isto su tako oni smatrali o duši da neće imati korist od predanih nauka (disciplina) prije nego netko tko opovrgava, postidi onoga koji biva opovrgnut te ga, istjeravši mnijenja koja su priječila nauku, učini čistim, tako da smatra kako zna samo ono što zna, a ne više. I tako treba kazati da je opovrgavanje najveće i najsavršnije očišćenje.⁸⁰ Ima ona slavna izreka, uzeta od Trismegista, da liječnik ima zadatak to čišćenje izvršiti u tijelu, a filozof u duši. Isto tako Sofist vrši očišćenje od lažnog mnijenja, koje je dio διδασκαλίας (poučavanja), što biva διακρίσις ὧν ἄν (onima koji ispituju o tome), tj. ispitivanjem. A jasno je da je to zadaća dijalektičara. Na istom mjestu utvrđuje da dijalektičko umijeće pripada filozofu: Ali dijalektičko umijeće nećeš drugome dati, kako mislim, nego onome koji iskreno i pravično filozofira.⁸¹ Isto to kasnije naširoko izlaže u 7. knjizi *Države*.

Naprotiv, autor je *Topike* te stvari razlikovao pišući u 8. knjizi da se filozof i dijalektičar veoma razlikuju: Dokazni silogizam je filozofski, epiherema je dijalektički silogizam, sofizam je silogizam eristički, a aporem je dijalektički silogizam po kontradiktornoj opreci.⁸² Ovaj četvrti dokaz pokazuje da te knjige nisu od Aristotela jer se u njegovim knjigama ni na kojem drugom mjestu ne spominje taj aporem. To uvjerenje osnažuje i činjenica da ovdje razlikuje ona tri silogizma, filozofski, dijalektički i eristički, koje jednako kao i Platon, donosi u knjizi *O prvom biću*, pogl. 2: Sofističko i dijalektičko umijeće bavi se istim rodnom (stvari) kao filozofija.⁸³ A da se ona bavi istinitom spoznajom bića, bijaše već rekao malo prije: Isto su tako neke osobine svojstvene biću kao biću, pa je filozofu istraživati istinu upravo o njima. A znak je toga što se dijalektičari i sofisti pojavljuju u istom liku kao filozof, jer je sofistika samo naizgled mudrost, dok dijalektičari rasprav-

⁷⁹ Platon, *Menon*, 8, 75c.

⁸⁰ Platon, *Sofist*, 17, 230cd.

⁸¹ Platon, *Sofist*, 39, 253e.

⁸² Aristotel, *Topika*, VIII, 11, 162a 15–16.

⁸³ Aristotel, *Metafizika*, IV, 2, 1004b 21.

ljaju o svemu. A biće je svima zajedničko.⁸⁴ I tako se filozof s obzirom na predmet ništa ne razlikuje od te dvojice. Ipak se od dijalektičara razlikuje načinom svoje sposobnosti, jer je on περσοσπής, kušač, a od sofista izborom života, jer on ide za prividnom, a ne za pravom istinom.

Platon filozofu ili dijalektičaru osim toga pridaje ispitivanje i odgovor, čime je ne samo dao pouku o onom vrlo spasonosnom opovrgavanju nego je također poučio kako se u duhu rađa i mnijenje i znanost o svim bićima; to je učinio razasuto na mnogim mjestima, koja ćemo mi, na najbolji mogući način, sabrati u jedno, i otkrit ćemo kojima nas je metodama naučio da spoznamo istinu. Iz te cjeline će se lakše vidjeti što je Aristotel primio, što odbacio, što je on sam pronašao. Nakon što je na početku 7. knjige *Države* opisao onu špilju, a naše duše, zatvorene u ovom tijelu, usporedio sa stanovnicima spomenute špilje, koji se ne bave motrenjem samih stvari, nego sjenama koje se pojavljuju, umeće ove riječi: To dakle, kako se čini, ne bi bilo kao obrtanje crijeva, nego je to odgojno okretanje duše, koja ide iz noćnog dana na istinski povratak k biću; a o tome kažemo da je istinska filozofija.⁸⁵ Filozofija, dakle, prema Platonovoj nauci, promatra biće, što smo prije našli i u Aristotela. Ali je značenje bića kod Platona daleko od onoga u Aristotelova. Aristotelu je biće sve ono što jest. To isto je i kod Platona u *Fedonu*: o svemu čemu pripisujemo ono nešto što jest.⁸⁶ No na istom mjestu bijaše tom istom biću dao drugo značenje: samog ljepog, samog dobrog, pravednog i pobožnog, pod čim on razumijeva ideje; njemu je dakle biće ideja. Tako u 7. knj. *Države* na spomenutu mjestu piše: Koji bi onda, Glaukone, nauk vukao dušu iz svijeta koji nastaje u svijet bića?⁸⁷ Riječ je o pitagorovskoj (i parmenidovskoj) razlici između bića i onoga što je nastalo. Parmenid i Timej⁸⁸ su napravili tu razliku, tako da su bićem nazvali ono što je uvijek, a „nastalim” sva tijela.

⁸⁴ Aristotel, *Metafizika*, IV, 2, 1004b 15–20.

⁸⁵ Platon, *Država*, VII, 521c.

⁸⁶ Platon, *Fedon*, 20, 75d.

⁸⁷ Platon, *Država*, VII, 521d.

⁸⁸ Timej (oko 400. p. n. e.), suvremenik Platonov, pitagorovac.

Međutim, Aristotel u 1. knjizi *O biću* imenom biće obuhvaća tjelesnu supstanciju i njezine akcidencije, obuhvaćene u devet kategorija, pa je tako za Aristotela biće što je za one 'ono što je nastalo'; po Aristotelu filozofija se bavi ovim bićem, a sofija (mudrost) odvojenim bitima. One se, po njegovu nauku, nikako ne mogu, kako se čini, obuhvatiti kategorijama.

Platon riječima nije pravio tu razliku, ali jest u stvarnosti, jer je često kao sinonime rabio imena: sofija (mudrost), znanost, umijeće, razboritost. Također je držao da je filozofiji i dijalektici prvenstvena nakana i svrha baviti se spoznajom prvoga bića. A kad se spoznaja odnosi na stvari koje su nastale, u *Državi*, pogl. 5, on to naziva filodoksijom (ljubavju prema mnijenju): Zar ćemo onda što pogriješiti ako takve ljude nazovemo većma filodoksima nego filozofima (ljubiteljima mudrosti)? I poslije: One dakle koji prijazno primaju svako biće, treba zvati filozofima, a ne filodoksima.⁸⁹ Tu je razliku bio napravio već prije na temelju razlike između bića i onoga što je nastalo; kaže naime: Što je posve biće, posve je spoznatljivo, dok je ne-biće posve nespoznatljivo.⁹⁰ Zatim odmah slijedi: Ako je već nešto takvo da i jest i nije, ne bi li to bilo u sredini među pravim bićem i onim što je u svakom smislu ne-biće? U sredini. Nije li, dakle, o biću postojala spoznaja, a ne-znanje po nužnosti o ne-biću? A treba li za ono u sredini tražiti nešto srednje između neznanja i znanja, ako što takvo postoji? Svakako. Ne kažemo li da je to nešto mnijenje?⁹¹ Zatim zaključuje: A sad se pojavilo ono srednje među njima, što zovemo mnijenjem.⁹² Isto tako pridomeće njegov spoznatljiv predmet: Našli smo, dakle, kako se čini, da se kod mnogih zakoniti običaji što se tiču ljepoga i ostalog motaju negdje između bića i nebića.⁹³ I odmah zatim: A prije smo se složili, ako se što takvo pokaže, da treba reći kako je to predmet mnijenja, a ne spoznaje.⁹⁴ I opet: Za one koji gledaju mnoge ljepše stvari, a ne vide samu ljepotu i

⁸⁹ Platon, *Država*, V, 480a.

⁹⁰ Platon, *Država*, V, 477a.

⁹¹ Platon, *Država*, isto mjesto.

⁹² Platon, *Država*, V, 478d.

⁹³ Platon, *Država*, V, 479d.

⁹⁴ Platon, *Država*, isto mjesto.

ne mogu slijediti drugoga koji ih do nje vodi, te mnoge pravedne ljude, a samu pravednost ne vide, i tome slično, reći ćemo da o svemu tome imaju mnijenje, a da ne spoznaju ništa od onog o čem imaju mnijenje.⁹⁵

Budući pak da se ovdje spominju mnoge, a to znači pojedinačne stvari podložne nastajanju, treba napomenuti da su one, po Platonovu nauku, predmet znanosti ono općenito, sabrano od tih i naučavaju da je predmet znanosti ono općenito, sabrano od tih pojedinačnih stvari; a budući da je Aristotel ono općenito učinio predmetom znanosti, neki noviji učenjaci smatraju da je Aristotel to izjednačio sa sokratovskim idejama, te su napisali da među Sokratom i Aristotelom u tome nema nikakve razlike. Ali oni vrlo daleko lutaju od cilja jer je iz mnogih malo prije navedenih mjesta očito da su sokratovska bića stavljena suprotno nebićima: Posve biće, pravo biće,⁹⁶ o kojem također kaže: Što je uvijek na isti način, na isti je način i biće.⁹⁷ Tim se izričajem nerijetko služio i Aristotel kad je govorio o odvojenim bitima, ali sam Aristotel u prvoj knjizi *O duši* uči da je njegov opći pojam (universal) djelovanjem uma sabran iz pojedinačnih stvari: Ili je ništa ili je potonji.⁹⁸ Otud nužno slijedi da aristoteliske znanosti kao predmet imaju ili ništa ili nešto potonje, pa su tako daleko od platonovske znanosti, o kojoj Platon u 7. knjizi *Države* priznaje da je, kao umno spoznanje, suprotstavljena mnijenju: I mnijenje se odnosi na stvari podložne nastajanju, dok se umna spoznaja odnosi na bit (bivstvo – essentia).⁹⁹ Oтуда slijedi da je Platonovo mnijenje aristoteliska znanost, jer se ona odnosi na ono opće skupljeno iz pojedinačnih nastalih (bića).

A ne čini se pak da je aristoteliska znanost sebi dosljedna jer ono što je sabrano, općenito a što se zove znanost, nema one uvjete koje on često pripisuje znanosti: znanost je općenita i nužna, a što je nužno ne može biti drukčije.¹⁰⁰ Međutim, pojedinačne

⁹⁵ Platon, *Država*, V, 479e.

⁹⁶ Platon, *Država*, V, 477a.

⁹⁷ Platon, *Država*, V, 479de.

⁹⁸ Aristotel, *O duši*, I, 1, 402b 7–8.

⁹⁹ Platon, *Država*, VII, 534a.

¹⁰⁰ Aristotel, *Druga analitika*, I, 33, 88b 30–31.

stvari i ono opće što je od njih sabrano ne sadrži nikakvu nužnost. Ti pak uvjeti spadaju na platonске apstraktne biti – jer uvijek postoje na isti način – većma nego na stvari podložne nastajanju, koje nisu opće, ili većma nego na opće, sabrano (iz pojedinačnih stvari), koje nije nužno i može postojati na drugi način. To očito pokazuje i različitost mišljenja ne samo raznih sljedbi nego i iste filozofske sljedbe. Oni (ti filozofi) to opće sabiru iz pojedinačnih stvari na razne načine, jedan ovako, drugi onako, pa čak i isti filozof, baš najučeniiji, na jednom mjestu sabire ovako, a na drugom drukčije, što dokazuje promjena i raznolikost kako mišljenja tako spisâ. Takvo stanje, zaista, dolikuje mnijenju; kaže: Mnijenje je nepostojano; odnosi se na ono što može i drukčije postojati.¹⁰¹

Dakle, što se tiče mnijenja, Platon se i Aristotel slažu, ali s obzirom na znanost, ne. Onome je znanost o istinskim, pravim bićima, koja uvijek postoje na isti način i koja su nužna; Aristotelu pak o općem, koje je sabrano od nepostojanih pojedinačnih stvari te koje nije nužno niti uvijek postoji na isti način. A to je druga i najveća razlika između Aristotelove i Platonove dijalektike.

Dodajmo i treću. Aristotel uzima dokaz kao oruđe znanosti, Platon definiciju. Koji je od obojice bolje učinio, nek se odatve izvuče istina. Dokaz kakav je Aristotel opisao, nećemo naći ni na jednom području: ne kod onih prvih odvojenih bića, koje ili nemaju nikakva uzroka, ili, ako ga imaju, nije samo po sebi poznat da bi mogao biti načelo dokazivanja: ne kod prirodnih stvari, koje nisu nužna bića, nego vrlo mnogo podložna događanju, a nisu ni opće po sebi poznata; ne u matematičkim predmetima, kod kojih bilo da ih postavimo u dušu ili izvan nje, u svim euklidovskim, sergijevskim, arhimedovskim, ptolemejskim i drugim sličnim knjigama,¹⁰² nećemo naći nijedan od uvjeta koje on zahtijeva; a

¹⁰¹ Aristotel, *Druga analitika*, I, 33, 89a 2–3.

¹⁰² Petrić tu misli na najznačajniju matematičku literaturu svoga vremena: na I. Euklidove (oko 330–275. p. n. e.) *Elemente* u kojima je aksiomatički izložena cjelokupna elementarna geometrija, 2. na Sergijeve knjige (?), vjerojatno tiskarska pogreška i trebalo bi stajati Pergijeve knjige. Radi se najvjerojatnije o Apoloniju iz Perga (262–190. p. n. e.), uz Euklida najznačajnijem antičkom matematičaru, „velikom geometru” koji je istraživao presjeke stošca, 3. na Arhimedove (287–212. p. n. e.) spise: *O kugli i valjku*, *O sferoidima i konoidima*, *O mjeranju kruga*, *O plivanju tjelesa*, *O ravnoteži ravnih likova* i 4. na Ptolemejev (2. st. n. e.) *Almagest* u kojem je izložen geocentrički sustav.

mного manje u ljudskim zbivanjima, koja u sebi nemaju nikakvu nužnost. Iz toga po nužnosti slijedi da se ne može izgraditi nikakav dokaz, a time ni nikakva znanost ako se konstituiramo samo dokazivanjem, kako hoće gotovo svi peripatetici. I to će biti plod dviju *Analitika* što su nam bile predane uz najveći trud, tako da nakon beskrajnih napora, poslije nerazrješivih labirinata ne možemo steći nikakvu znanost.

Platon pak na mnogo mjesta tvrdi da se znanost stječe definicijom svake pojedine stvari, a da je dijeljenje (divisio) najpogodnije oruđe za njezino pronalaženje. Aristotel je podcjenjuje te je s mnogo truda, pri kraju *Analitike* otvoreno nastoji uzdrmati: nju s pomoću lukavština oslabljuje. Čini se, doduše, da on definiciju ne malo cijeni budući da od nje pravi ili počelo dokazivanja, ili razlog dokazivanja koji se razlikuje po položaju, ili zaključak dokazivanja. No, kad o njoj govori tako veličanstveno, o njoj kaže da se njome ne može steći nikakva znanost jer ne može postojati nijedno dokazivanje; to ne uzimamo iz Aristotelovih riječi, nego iz same naravi stvari, iz samog Aristotela i izvršnijeg Platona. Aristotel u 1. knj. *Mudrosti*, posljednje poglavlje, bijaše priznao: Cjelokupno učenje (disciplina) biva posredstvom već prije poznatih stvari – u cijelosti ili djelomice, te ili s pomoću dokaza ili s pomoću definicija.¹⁰³ Ali je rekao da učenje, μάθησις, po sebi nije znanost, ἐπιστήμη; međutim, po dokazivanju, kojeg u stvarnosti nema, ne nastaje nikakva znanost ili učenje. Preostaje da oni (znanost i učenje), također po njegovoj nauci, nastaju s pomoću definicije. On doista nije mogao uzdrmati definiciju koja je prema najiskrenijim pohvalama izrečenim na toliko mjesta u prilog Platona, vrlo čvrsta, ali joj je ipak pretpostavio svoj pronalazak, dokazivanje, imenom značajno i slavno, a u stvari ništavno; tako je sebe i u ovoj stvari pretpostavio učitelju, a tim je nastojanjem uvijek bio obuzet.

No, dopustimo Aristotelu da njegovo dokazivanje postoji i da je njegova primjena u znanostima vrlo velika. Međutim, što je od toga dvoga važnije? Dokaz je silogizam ἐπισημονικός, koji čini znati (scire faciens),¹⁰⁴ koji uzrokuje znanost, kad s pomoću uzroka pokazuje da nekom predmetu pripada njegovo vlastito svojstvo

¹⁰³ Aristotel, *Metafizika*, I, 9, 992b 30–31.

¹⁰⁴ Aristotel, *Druga analitika*, I, 2, 71b 17.

(passio). Definicija čini (tvori) znanost o biti (bivstvu-essentia) bilo koje stvari. Što je po dostojanstvu odličnije, da li bit ili svojstvo, kad ona postoji po sebi, a ono u njoj? Što od toga dvoga ima pre-dnost po naravi? Definicija služi svim bićima, dok dokaz samo svojstvima, i to ne svima, nego vlastitim. Definicija se tvori i sastavlja u malo riječi jednom tvrdnjom. Dokazivanje se, naprotiv, izvodi samo silogizmom s mnogo više truda, i to ne bilo kakvim silogizmom, nego onim koji se tvori od premisa vrlo teških i s obzirom na pronalaženje i s obzirom na spoznavanje. Tko bi bio tako slijep te ne bi vidio da zbog ove četiri stvari treba dati pre-dnost slavnoj Platonovoj definiciji pred Aristotelovim pronalaskom, tj. pred dokazom?

No, iznesimo ovdje Platonova mjesta o definiciji. U *Ljubavnici* ima ovo: Što, dakle, rekoh, zar ti se čini mogućim da netko može znati bilo koju stvar, je li lijepa ili ružna, o kojoj od početka ne zna što je?¹⁰⁵ To je pitanje 'da li je' (an sit), a onda dolazi odmah 'što je' (quid sit). Znaš li, dakle, rekoh, što je to: filozofirati? Dakako. Što je, dakle?¹⁰⁶ U *Lahetu* piše: Naime, ako ne bismo znali što je vid ili što je sluh, jedva bismo bili cijenjeni savjetnici.¹⁰⁷ Onda poslije: Dakle, zar ne treba biti spreman saznati što je vrlina?¹⁰⁸ Pa onda: Kad nešto znamo, zar nećemo i reći što je?¹⁰⁹ I na početku *Menona*: Ako nešto ne znam što je, kako ću spoznati kako je? Čini li ti se mogućim da onaj koji uopće ne pozna Menona, znade je li lijep (dobar) ili bogat ili plemenit?¹¹⁰ To je treće pitanje četvrte knjige *Analitike*. U *Fedru* je pak jasno naučavao da prije nego pristupimo definiciji, moramo raščistiti raznoznačnost (aequivocum) riječi, i nije samo to naredio nego je i djelom izvršio tražeći definicije ljubavi i ljubavnog zanosa. Ovakko uči kako tražiti definiciju: U jednu ideju obuhvatnim pogledom sastaviti ono što je na mnogim mjestima razasuto, da bi onaj koji

¹⁰⁵ *Ljubavnici* (Pseudoplatonov spis), 2, 133b.

¹⁰⁶ *Ljubavnici* (Pseudoplatonov spis), 2, 133c.

¹⁰⁷ Platon, *Lahet*, 15, 190a.

¹⁰⁸ Platon, *Lahet*, 15, 190b.

¹⁰⁹ Platon, *Lahet*, 16, 190c.

¹¹⁰ Platon, *Menon*, 12, 70b.

definira svaku stvar, pojasnio o čemu hoće uvijek učiti, kao što je sada definirano što je ljubav.¹¹¹ Na koji pak način možemo dobiti definiciju, pokazuje u *Menonu* kada upozorava da se odabere ono u čemu se više stvari slaže te da se od mnogih sastavi jedno: Ono što je u svim ovim stvarima jedno.¹¹² I zato je definicije u *Fedru* nazvao συννομογῶν¹¹³, skupljanja; tako je i u *Filebu* učio da što je razasuto u mnogim stvarima, treba skupiti u jedno: Treba, dakle, da mi, kad su već stvari tako uređene, uvijek i svagdje sebi postavimo jednu ideju u svakoj stvari pa je tražimo; a naći ćemo je jer je u stvarima.¹¹⁴

Kad je (definiciju) nađemo, naučava da treba primijeniti dijeljenje: a kada je dobijemo, treba poslije te jedne ispitivati nema li možda dvije, ili pak tri ili bilo koji drugi broj, i ponovo isto za svako 'jedno' od tih novih, sve dok se ono prvobitno 'jedno' upozna ne samo kao jedno i mnogo i neograničeno nego i koliko ih je.¹¹⁵ Ovdje ponavlja da nam je taj postupak darovan od bogova a i drugdje smo vidjeli da je to kazao o filozofiji: To su darovi bogova ljudima, bar kako se meni čini, koji su odnekud iz božanskog svijeta bili bačeni uz pomoć nekog Prometeja zajedno s najsjajnijom vatrom.¹¹⁶ Nakon toga slijedi: Bogovi, dakle, kako rekoh, tako nama predadoše da istražujemo i stječemo znanje te učimo jedni druge.¹¹⁷ Ali u *Državniku* jasnije razlaže to dijeljenje jednoga: Trebalo bi, kada se jednom opazi srodnost između više stvari, ne odustajati od posla prije nego se u toj srodnosti ne razaberu sve razlike koje stvaraju vrste. Kada se opet u mnoštvu zapaze raznovrsne različnosti, ne bi se smjelo ustručavati ni pres-tajati s radom prije nego se sve što pripada jednoj sličnosti, ne odijeli i ne obuhvatiti biti (bitnim pojmom) roda.¹¹⁸ A na kraju *Fe-*

¹¹¹ Platon, *Fedar*, 48, 265d.

¹¹² Platon, *Menon*, 7, 74a.

¹¹³ Platon, *Fedar*, 50, 266b.

¹¹⁴ Platon, *Fileb*, 6, 16cd.

¹¹⁵ Platon, *Fileb*, 6, 16d.

¹¹⁶ Platon, *Fileb*, 6, 16c.

¹¹⁷ Platon, *Fileb*, 6, 16e.

¹¹⁸ Platon, *Državnik*, 25, 285b.

dra piše: Prije nego tko istinu zna o svačemu o čemu govori ili piše i prije nego postane vrstan sasvim po sebi to definirati, a pronašavši definiciju, opet umije dijeliti na vrste sve do nedjeljiva...¹¹⁹ U *Timeju* tvrdi da su te djelatnosti Božje djelo: Bog zna i može sve sastavne djelove pomiješati u jednu cjelinu i opet ih rastaviti, dok nitko od ljudi nije sposoban ni za jedno ni za drugo.¹²⁰ Ipak u *Sofistu* uvjerava da je to zadaća filozofa i dijalektičara: Čini se da smo, tražeći sofista, prije našli filozofa. Teetet: Kako kažeš? Gost: Dijeliti po rodovima, a istu vrstu ne smatrati drugom niti drugu vrstu istom, zar nećemo reći da je to zadatak dijalektičke znanosti? Teetet: Zaista ćemo reći. Gost: Tko, dakle, to može učiniti da dovoljno oštroumno raspozna jednu ideju koja se proteže na mnoge stvari, pri čemu pojedine stvari opstoje zasebno; ili mnoge druge međusobno različite, ali izvana obuhvaćene jednom idejom; ili opet jednu u svoj cjelokupnosti sjedinjenu u jednom; i mnoge skroz naskroz odvojene; taj zna dijeliti po rodovima, koliko pojedine stvari mogu imati zajedničkog, a koliko ne. Teetet: Svakako. Gost: Ali to dijalektičko umijeće, kako mislim, nećeš drugome dati doli onomu koji iskreno i pravedno filozofira.¹²¹ Takva pak filozofa opisuje malo potom: Filozof pak, uvijek razmišljanjima prilanjajući uz ideju bića, zbog sjaja toga područja, nipošto nije lako raspoznatljiv; naime, duševne oči većine ne mogu izdržati gledajući božanske stvari.¹²² Već smo iz *Države* pokazali da je prava filozofija takva kakva je filozofa ovdje opisao. Platon je često ponavljao da su definicija i dijeljenje koje njoj prethodi ili je slijeđi, uistinu oruđa znanosti.

Aristotel je pak – da bi načinio mjesto svojem zamišljenom dokazivanju – dijeljenje ismijao u *Analitici*, pogl. 32: Lako je uvjediti da je dijeljenje na rodove samo mali dio naše metode. Dijeljenje je kao slabi silogizam. Naime, što treba dokazati, ono zahtijeva da se to dopusti, a uvijek zaključuje nešto od onoga što je više. Najprije to nije bilo jasno svima koji su se njime služili, te su pokušali uvjeriti kao da je moguće izvesti dokaz o supstanciji

¹¹⁹ Platon, *Fedar*, 62, 277b.

¹²⁰ Platon, *Timej*, 68d.

¹²¹ Platon, *Sofist*, 39, 253 c-e.

¹²² Platon, *Sofist*, 39, 254 ab.

i o onome što jest. I tako, dijeleći, nisu spoznali što se može silogizmom zaključiti niti da to tako biva (kako smo rekli).¹²³ Tim riječima prigovara troje: da je dijeljenje mali dio silogističke metode, da je ono slabi silogizam – jer pretpostavlja dokazanost onoga što tek treba dokazati (počelo petitio principii) – i da su lažno mislili kako se dijeljenjem može dokazati bit.

Kako je to izokrenuto od svoga pravog smisla, bit će jasno (kad se sjetimo) da Platon spomenuto dijeljenje nije usporedio sa silogizmom niti s dokazivanjem, niti ga je njima podvrgao. Stoga ti prigovori otpadaju kao nišetnari i iskrivljeni.

Ali se u *Analitici*, knj. 4, pogl. 5, poslužio istim prigovorom, tj. da dijeljenje ne zaključuje silogizmom, a usto niti ne dokazuje kao indukcija: Ali ni put pomoću dijeljenjâ ne zaključuje silogizmom... Nego (kao što ni onaj koji dijeli) tako ni onaj koji rabi indukciju, ne dokazuje.¹²⁴ Zar će onda Platon sve dopustiti, je li zbog toga dijeljenje beskorisno? Nipošto, kaže Aristotel: Ako nam dijeljenje daje znanje o nečem, to čini na drugi način... Ni onaj koji rabi indukciju, ne dokazuje, ali ipak nešto pokazuje.¹²⁵ Ne samo to, nego (taj kuditelj!) priznaje dijeljenju istu korisnost kao i Platon, u toj zadnjoj knjizi, pogl. 14: Ako netko raspravlja o nekoj cjelini, treba da podijeli rod na njegove prve nedjeljive vrste, kao npr. broj na trojku i dvojku, a zatim da pokuša dobiti njihove definicije.¹²⁶ I odmah zatim: Poslije toga, kad utvrdi što je njihov rod – da li pripada kvantiteti ili kvaliteti – treba da razmotri vlastita svojstva pomoću zajedničkih prvih osobina.¹²⁷ Dakle, zapovijeda da se, točno prema Platonovoj uputi i praksi, pokuša dobiti (uzeti) ono što prije bijaše prigovorio da se uzimlje. I na početku poglavlja uči da ne treba tražiti definiciju drukčije nego onim uzimanjem, λήψις: Te osobine treba uzimati sve do točke kod koje je najprije uzeto toliko osobina...¹²⁸ A u pogl. 16. zapovijeda: Da

¹²³ Aristotel, *Prva analitika*, 31, 46a 30–37.

¹²⁴ Aristotel, *Druga analitika*, II, 5, 91b 13.

¹²⁵ Aristotel, *Druga analitika*, II, 5, 91b 34.

¹²⁶ Aristotel, *Druga analitika*, II, 13, 96b 15.

¹²⁷ Aristotel, *Druga analitika*, II, 13, 96b 20.

¹²⁸ Aristotel, *Druga analitika*, II, 13, 96a 31.

bismo mogli riješiti probleme, treba odabrati odjele i dijeljenja. Tako treba odabrati da se postavi zajednički rod svih stvari.¹²⁹ (koje su u pitanju). Ne samo da daje iste zapovijedi (kao i Platon) nego se služi također istim riječima: *Ἀγρῆς*, *Ἀμφιθέων*,¹³⁰ treba uzeti, kad smo uzeli; štoviše, ubrzo dodaje da se dijeljenjem može spoznati uzrok: jasno je da ćemo tada moći reći zbog čega se u onim stvarima koje su potvrđene zajedničkom rodu, nalaze njihove osobine.¹³¹

Međutim, povezati uzrok s učinkom – već je znanost. Prema Aristotelovu sudu, dakle, imamo znanost po dijeljenju, što je suptorno njegovom prijašnjem sudu kojim je dijeljenje odbacio kao nešto u čemu nema silogizma, što pretpostavlja ono što tek treba dokazati (počelo petito principii), što uzima (pretpostavlja), a ne dokazuje. Sada pak, prisiljen samom istinom i samom stvarnošću, kao što je on rekao o nekim starim filozofima, priznaje, ne drukčije od Platona, da dijeljenje pomaže pronalaženju definicije, da je korisno za rješavanje svih problema, te dokazuje, premda je on sam to prije odbijao, da dovodi do spoznaje uzroka.

A i o definiciji je, vođen istinom, u istom pogl. 14, priznao da je počelo svake spoznaje: Naime, ono što proizađe (= rod) iz onoga što je složeno od jedinici (= vrsta), bit će jasno po definicijama jer je definicija, tj. ono što je jednostavno, počelo svega.¹³² Ali se čini da je to nevoljko, prisiljen istinom, izustio jer se inače u svojoj dijalektici ne bavi drugim dobi dokazom, dok mu je definicija ili sam dokaz ili počelo ili svrha dokaza, a dijeljenje je u službi definicije.

O četvrtoj analitičkoj metodi nema ni riječi, premda je tom riječju naslovio knjige. Platonova pak dijalektika to ima i još drugo štošta uči. Naime, vidljivo je da na kraju 6. knj. *Države* uspostavlja dvojaku analizu: Oni što se bave geometrijom i aritmetikom i takvim stvarima, pretpostave parni i neparni broji, likove,

¹²⁹ Aristotel, *Druga analitika*, II, 14, 98a 1–2.

¹³⁰ U *Drugo analitici*, II, 13, 96a 31 ima izraz *Ἀγρῆς*, a u II, 14, 98a 4 *Ἀμφιθέων*.

¹³¹ Aristotel, *Druga analitika*, II, 14, 98a 7.

¹³² Aristotel, *Druga analitika*, II, 13, 96b 23.

tri vrste kutova i drugo tome srodno kod svake metode. Pretpostaviš ti kao da znaju, neće više ništa o tome ni sebi ni drugima da dokazuju, držeći da je to svakome očito. Nego već odatle počini u ostalom raspravljati i tako dolaze do onoga što su počeli razmatrati.¹³³ A prije bijaše rekao o misaonom rezanju crte. Duša je prisiljena jedan svoj dio tražiti pomoću pretpostavaka, služeći se dijelovima tada odrezanim kao slikama, ne idući na početak, nego na konac; a drugi je opet dio prisiljena tražiti idući od pretpostavke na nepretpostavljeni početak i upotrebljavajući metodu istraživanja bez onoga čime se služila s obzirom na ono prvo, tj. bez slika, ali s pomoću ideja samih po sebi.¹³⁴ Zatim toj dvojakoj analizi, tj. od pretpostavaka k početku i od pretpostavaka ka koncu, dodaje: Duša je prisiljena (tu misaonu sliku) tražiti uz pretpostavke te ne ide na početak jer se više od pretpostavke ne može uspinjati, nego se služi slikama, tj. onim što je ovdje (dolje) upriličeno i o čemu se, u usporedbi s onim gore, misli da je istinito, i što je tako uređeno(!).¹³⁵ Dovolje s matematičkim analizama.

Ali (Platon) učí da se dijalektičar ne služi hipotezama kao poznatim principima, nego kao istinskim hipotezama koje mu služe kao stepenice kojima se penje k samom početku: Nauči, dakle, da kao drugi dio misaone slike zovem ono što doseže sam govor snagom raspravljanja, ne uzimajući pretpostavke za početke, nego za istinske pretpostavke, kao stepenice i zalete; da ide do onoga što nije pretpostavljeno k početku svega, i kad se dosigne, da onda opet silazi do kraja, držeći se redom onoga što je vodilo k početku; a kod toga da se uopće ne služi ničim što je osjetno, nego idejama samim po sebi i za njih, i da završi u idejama.¹³⁶ I tako dijalektika sadržava dvostruku analizu jer od hipoteza uzlazi k prvom početku svih stvari, a zatim prijašnjim redom od njega silazi. Najsjajnije primjere za to često nalazimo kod platoničara, a posebno kod Damascija.

¹³³ Platon, *Država*, VI, 510cd.

¹³⁴ Platon, *Država*, VI, 510b.

¹³⁵ Platon, *Država*, VI, 511a.

¹³⁶ Platon, *Država*, VI, 511bc.

Ne smije se pak misliti da se ta dvostruka analiza izjednačuje s onim dokazivanjem peripatetikâ, tj. s dokazom τοῦ ὄντι – što znači: da nešto jest – i s dokazom τοῦ δειῶντι – što znači: zašto je.¹³⁷ Oni tvrde da se time provodi dvostruk postupak, naime: od učenja k uzrocima i od uzroka k učincima. Međutim, to su dva jednostavna silogizma, a ne postupak (progressio) s pomoću mnogih i uzroka i učinaka koji su međusobno koordinirani i podređeni. O tom nije Aristotel ni na jednom mjestu nešto spomenuo. Averroes je nešto o tom shvatio, kao neku sjenu toga, te se čini da je to nazvao putom i redom nauka.

Ali Platon kaže da taj postupak kreće ne toliko od učinaka koliko od hipoteze, bez pomoći čega osjetljivog, samo uz pomoć ideja i likova.¹³⁸ Cijelu je tu stvar naširoko objasnio u 7. knjizi, gdje, između ostalog, piše: Tako i onda kad se netko prihvati dijalogiziranja te bez pomoći svih osjetila razumom kreće prema samoj, bilo kojoj, stvari koja jest, i ne odustane prije negoli (sami mišljenjem) dohvati samo ono što je dobro, tada je taj na kraju misaona svijeta.¹³⁹ Taj postupak on naziva dijalektikom: Što, dakle, ne zoveš taj put dijalektikom?¹⁴⁰ Taj postupak postaje oslobađanje od okova: A oslobađati se od okovâ – rekoh ja – okretati se od sjena k slikama i svjetlu, uzlaziti iz podzemlja k suncu ...¹⁴¹ I malo zatim: Sav taj rad umijeća koja smo prošli, ima tu moć i vodi najbolji dio duše gore k motrenju onog najboljega u onom što postoji.¹⁴²

Čini se da Aristotel nije ništa znao o upotrebi te dijalektike. Plotin je napisao izvrsnu knjžicu u prilog tog učenja (sententia)

¹³⁷ Aristotel, *Druga analitika*, I, 13, 78b 14.

¹³⁸ Čini se da ovdje Petrić misli na padovanski aristotelizam i posebno na svojeg suvremenika G. Zabarellu (1533–1589). Petrić, doduše, nigdje u *Discussiones* imenom ne spominje Zabarellu, ali ovdje se čini da misli na njegovu metodu regressa, tj. spajanja rezolutivne i kompozitivne metode. Petrić osporava legitimnost da se ta metoda poziva na Aristotela, u određenom je smislu nalazi u Averroesa i konačno je utemeljuje u Platonu.

¹³⁹ Platon, *Država*, VII, 532ab.

¹⁴⁰ Platon, *Država*, VII, 532b.

¹⁴¹ Platon, *Država*, VII, 532b.

¹⁴² Platon, *Država*, VII, 532c.

i dao joj je naslov: Dijalektika¹⁴³, koja nije metafizički put Aristotelov, kako su to neki tumačili. Platon je malo kasnije opisao putove dijalektike: Govori, dakle, kakva je moć dijalektike, na kakve se vrste dijeli i koji su putovi do nje. Jer bi to već, kako se čini, bili oni putovi koji vode na samo ono mjesto gdje bi bilo mjesto počinaka od puta i konac putovanja.¹⁴⁴ Ali to se ipak događa ἐπιτέλει ὄντι, već izvježbanom, i dodaje da to čini samo ona [dijalektika]. Svakako nam, rekoh ja, nitko neće prigovarati kad rekne da neko drugo istraživanje od spomenutih nastoji dohvatiti nešto o svakoj pojedinoj stvari, što li je svaka. Ali se sva ostala umijeća odnose ili na mnijenja ljudi i požude, ili na nastajanja i sastavljanja, ili na njegovanje onoga što nastaje i što se sastavlja. A preostale znanosti, za koje rekosmo da dosežu nešto od onoga što jest, naime, geometrija i znanosti koje je prate, vidimo da sastavljaju o biću, ali ga uistinu ne mogu vidjeti dok se služe hipotezama i njih ostavljaju napromijenjene, ne mogući ih obrazložiti. Jer tko počinje s onim što ne zna, konac je i sredinu spleo od onoga što ne zna, pa kojim načinom takva prihvaćena tvrdnja može postati znanjem? Nikakvim, reče on. Samo, dakle, dijalektička metoda, dokidajući hipoteze, ide pravim putem, naime do samog početka, da on bude potvrđen, te oči duše, zaista zakopane u glib neznanja, polako vuče i vodi gore. Za pomoćnike kod toga uzima umijeća koja smo prošli.¹⁴⁵ O toj dijalektici malo kasnije kaže: Dijalektika stoji nad naucima kao njihov vrhunac, i nek se više ne bi nad njom s pravom postavio neki drugi nauk.¹⁴⁶

Dakle, već nam je Platon predao uzvišenu dijalektiku koja nas pouzdanim putem vodi k prvom početku i spoznaji pravih bića. Tu upotrebu nisu poznavali ni Aristotel ni nijedan njegov peripatetik; njihova je dijalektika korisna samo za to da nas netko, dok raspravljamo, ne navede na protuslovlje, i svako vježbanje u njoj okrenuto je samo u tom pravcu. I odatle dolazi da već četiri stotine godina ne samo dijalektika nego ni filozofija nije bila – a

¹⁴³ Usp. Plotin, *Eneade*, I, 3.

¹⁴⁴ Platon, *Država*, VII, 532de.

¹⁴⁵ Platon, *Država*, VII, 533ad.

¹⁴⁶ Platon, *Država*, VII, 534e.

to je i sada u školama – ništa drugo doli svada i prepiranje o riječima. Iz toga svi ljudi zdrave pameti lako mogu vidjeti smije li se aristotelovska dijalektika usporediti s platonskom.

A da očito niječe [Aristotel] da su znanosti sjećanja duše, kako se vidi iz druge knjige *Analitike*, pogl. 21,¹⁴⁷ i iz treće knjige *Analitike*, pogl. 1,¹⁴⁸ to ćemo izvesti iz njegovih najvećih poučaka. Naime, znanost nije drugo doli neko znanje i spoznaja uma, tj. onog dijela duše – kao što on sam uči u 1. knj. *O duši*, pogl. 4 – kojom duša spoznaje i misli, ὅ γινώσκουσι τε ψυχῆ καὶ φρονεῖ.¹⁴⁹ Taj pak dio duše zove voûs, pamet (mens) ili umom (intellectus). Naime, malo poslije stoji: Dakle, spomenuti um u duši (a kažem da je um ono čime duša shvaća i smatra) nije ništa u zbiljnosti s obzirom na bića prije negoli misli.¹⁵⁰ Ali kako se može dogoditi da neka stvar prije djeluje nego postoji? Zatim, taj je um ὁ voûs χωριστός, odvojen,¹⁵¹ a ako je odvojen, kako to da je ništa u zbiljnosti prije nego misli? Zaista, apsurdno protuslovlje! I odvojen je jer je božanski, kako kaže u 2. knj. *O rađanju života bića*: Preostaje da samo um dolazi izvana, i samo je on božanski.¹⁵² Ako je božanski, kako to da nije ništa u zbiljnosti? Ako izvana dolazi u sjeme, kako to da nije ničim u zbiljnosti? Ako u njegovoj djelatnosti nema udjela tjelesna djelatnost,¹⁵³ ako tvar sjemenske tekućine, kojom se prenosi sjeme (dio) duševnog počela – a ono je odvojeno od tijela kod svih bića gdje se nalazi uključeno nešto božansko, što se zove um – ...¹⁵⁴ ako je, kažem, um nešto božansko, ako njegova djelatnost nema udjela u tjelesnoj djelatnosti, ako je odvojen od tijela, ako dolazi izvana, ako u 1. knj. *O duši*, pogl. 4, kaže da je on supstancija i da nije propadljiv – čini se da um unutra dolazi,

¹⁴⁷ Aristotel, *Prva analitika*, II, 21, 67a 21.

¹⁴⁸ Aristotel, *Druga analitika*, I, 13, 71a 29.

¹⁴⁹ Aristotel, *O duši*, III, 4, 429a 10–11.

¹⁵⁰ Aristotel, *O duši*, III, 4, 429a 22–24.

¹⁵¹ Aristotel, *O duši*, III, 4, 429b 5.

¹⁵² Aristotel, *O rađanju životinja*, II, 3, 7, 736b 27–28.

¹⁵³ Aristotel, *O rađanju životinja*, II, 3, 7, 736b 28–29.

¹⁵⁴ Aristotel, *O rađanju životinja*, II, 3, 7, 737a 7–11.

i da je supstancija i da ne propada¹⁵⁵ – pa opet: um je nešto božansko, on je netrpan,¹⁵⁶ (iz svega toga slijedi da) premda se čini da je Aristotel to dvojeći izrekao – jer je sve u ovoj knjizi podložno dvojbi – nikako nije smio reći da on (um) po biti nije ništa prije nego počne djelovati: naime, kako može početi djelovati kad još ne postoji?¹⁵⁷ Na prije navedenim mjestima učio je da je on nešto božansko, ako je on nešto božansko, onda je netrpan, ako je netrpan, onda je besmrtn, ako je besmrtn, onda je neroden; naširoko je, naime, na kraju prve knjige *O nebu* učio da je ono što je nepropadljivo, također nerodljivo. Ako je, dakle, um besmrtn, on je također nepropadljiv, ako je nepropadljiv, on je

¹⁵⁵ Aristotel, *O duši*, I, 4, 408b 18–19.

¹⁵⁶ Aristotel, *O duši*, I, 4, 408b 29.

¹⁵⁷ Što se tiče prigovora koje ovdje i u daljnjem razlaganju Petrić upućuje Aristotelu, treba najprije priznati da Aristotel nije u tim stvarima bio do kraja jasan, pa su i njegovi sljedbenici raznoliko tumačili njegove iskaze. Tako i u vrijeme renesanse imamo u Padovi aristotelove-averoiste, a Ferrari i Bologni aristotelovce po mjeri Aleksandra Afrodijskog, a naravno, i aristotelovce-tomiste. No, začuđuje da Petrić – kad Aristotelu prigovara što je rekao da um „nije ništa prije nego počne djelovati“ – nije shvatio kako se izraz „nije ništa“ ne odnosi na razinu bića, nego na razinu spoznaje; um je kao „nepapisana pločica“ (Aristotel), ali koja postoji i prije nego se na njoj nešto napiše. Teofrast je – kako donosi i sv. Toma Akvinski u djelu *O jednoj umu*, pogl. 2 (Toma Akvinski, *Opuscula philosophica*, sv. I, Demetra, Zagreb 1995, str. 80) – rekao da bi poricanje toga bio „znak svadljivosti“. Tomino je rješenje Petrić mogao lako pročitati u navedenom djelu koje je od 1476. do 1581. (Kad su izašle *Peripatetičke rasprave*) bilo već 11 put tiskano, od toga u Italiji 7 puta. – Što se tiče Aristotelovog nejasnog izraza da um „dolazi izvana“, pa prema tome – kako Petrić izvodi – da nije nastao, nego je od vječnosti, to, naravno, nikako, ne slijedi. Pritvratljivo tumačenje tog izraza, zasnovano na iskazima samog Aristotela, mogao je Petrić naći u već navedenom djelu *O jednoj umu*, pogl. 1. (nav. izd. str. 70–72) i pogl. 3. (nav. izd. str. 85–107), gdje Toma pokazuje kako je autentično Aristotelovo mišljenje da je um dio ljudske duše koja je oblik tijela, „premda sama moć uma nije zbiljnost (actus) nekog organa“ (nav. izd. str. 84). Logično pak um nastaje kad nastaje čovjek – pojedinac, skupa s njegovom ljudskom dušom. Onaj pak iskaz, „um dolazi izvana“, „od vanjskog počela“, Aristotel nije razjasnio; Toma je u navedenom djelu (nav. izd. str. 72) naznačio rješenje koje je drugdje (npr. u *Sumi protiv pogana*, II, 87. Kršćanska sadašnjost, sv. I, Zagreb 1993. str. 798–801) potpuno jasno formulirao. (Op. A Pavlović)

također nerodljiv (nije podložan nastajanju). Ako, dakle, dolazi izvana, ako je nerodljiv i preegzistira, može se postaviti pitanje, ako preegzistira od vječnosti prije nego siđe k nama: da li poznaje stvari? Ako ne poznaje stvari, kakav je to um? Um je, naime, zato jer shvaća; ako ne shvaća, nije um. Dakle, da bude um, nužno je da shvaća; a ako shvaća, shvaća nešto, naravno bića ili nebića. Jamačno, bića. Dakle, k nama dolazi sa shvaćanjem. Ako pak on u nama shvaća i zna, onda je naše znanje ovdje ponavljanje prijašnjeg znanja i sjećanje na nj.

Osim toga, ono što najprije spoznamo, spoznamo preko osjetila, kao što Aristotel uči na mnogo mjesta, osobito u *Analtici*; a iz spoznaje pojedinačnih stvari sabiremo opće znanje. Ali to smo opće znanje već imali. Kaže, naime, na početku 3. knjige *Analtike*: Prije nego se uvede ili izvede zaključak u silogizmu, treba priznati da se, doduše, na izvjestan način zaključak već zna, ali da se na drugi način on ne zna.¹⁵⁸ Na koji se način zna, to odmah dodaje: U stvari, očito je da se zna na sljedeći način: zna se općenito, ali ne zna se naprosto.¹⁵⁹ Prije nego saznamo naprosto, to jest pojedinačno, znamo općenito, a tim općenitim znamo također pojedinačno. Uči, naime, u 2. knj. *Analtike*, pogl. 21: Mi, dakle, mislimo pojedinačne stvari s pomoću spoznaje općenitog.¹⁶⁰ Ako, dakle, u nama postoji znanje prije nego se dogodi indukcija ili silogizam, i ako znanje pojedinačnog stječemo s pomoću općeg znanja – a nijednog drugog nema u nama – onda opće znanje imamo od uma, koji ga ima i koji s time dolazi k nama. Budući pak da po tom znanju stječemo znanje pojedinačnog, tko može dvojiti da je to znanje zapravo sjećanje? Jer sjećanje nije drugo doli preuzimanje prijašnje spoznaje. Preuzimamo, dakle, znanje pojedinačnih stvari i znanje naprosto, pomoću općeg znanja koje se sačuvalo u umu. Tako nauk što ga je Aristotel najvećma poblijao, osvijetljen upravo njegovim naukom, i tako ostaje neoslabljen.

¹⁵⁸ Aristotel, *Druga analitika*, I, 1, 71a 24–26.

¹⁵⁹ Aristotel, *Druga analitika*, I, 1, 71a 27–28.

¹⁶⁰ Aristotel, *Prva analitika*, II, 21, 67a 26

<i>accidens</i>	akcidencija
<i>actio</i>	djelatnost
<i>actus</i>	zbiljnost
<i>alterum</i>	drugo
<i>causa</i>	uzrok
<i>contemplari</i>	promatrati
<i>contrarium</i>	suprotno
<i>demonstratio</i>	dokazivanje
<i>disciplina</i>	učenje, nauka
<i>dispositio</i>	raspoloženost
<i>dissimile</i>	različno
<i>divisio</i>	dijeljenje
<i>elementum</i>	elemenat
<i>ens</i>	biće
<i>essentia</i>	bivstvo, bit
<i>habitus</i>	habitus, stanje
<i>idem</i>	isto
<i>inaequale</i>	nejednako
<i>materia</i>	tvar
<i>motus</i>	kretanje
<i>natura</i>	narav
<i>non ens</i>	ne-biće
<i>opinio</i>	mnijenje
<i>oppositum</i>	oprečno
<i>passio</i>	svojestvo, trpnja
<i>per accidens</i>	stjecajem okolnosti, akcidentalno
<i>plura</i>	mnogo
<i>potentia</i>	mogućnost

<i>principium</i>	počelo, početak
<i>privatio</i>	lišenost
<i>progressus</i>	postupak
<i>qualitas</i>	kakvoća
<i>quantitas</i>	količoca
<i>relatio</i>	odnos
<i>reminiscentia</i>	sjećanje
<i>scientia</i>	znanost
<i>secundum quid</i>	s nekog gledišta
<i>sententia</i>	učenje
<i>simile</i>	slično
<i>sophia</i>	mudrost, sofija
<i>species</i>	vrsta
<i>speculari</i>	razmatrati
<i>status</i>	mirovanje
<i>subiectum</i>	predmet
<i>substantia</i>	supstancija
<i>terminus</i>	granica
<i>unum</i>	jedno

Iz djela *Nova sueopća filozofija*, Ferrara, 1541 (prelistak originala s hrvatskim prijevodom: Zagreb, 1979)

Izvornik: *Francisci Patricii Nova de universis philosophia*. In qua aristotelica methodo non per motum, sed per lucem, & lumina, ad primam causam ascenditur etc. Ferrariae MDCXI.

Prijevod: Tomislav Ladan

Panaugia

Deseta knjiga

O izvoru i ocu svjetlosti

Zar je Bog, najbolji i najveći, od svih ljudi najviše umom obdario jedno Aristotela? I zar nitko od drugih ljudi nije znao filozofirati, i da je on jedini znao sve?! Muževi oni koje navedosmo (najučeniiji i najmudriji među Kaldejcima, Egipćanima, Hebrejcima i Grcima), zar su ti bulaznili govoreći bilo o svjetlu, bilo o svjetlosti, o tjelesnom i o razumskom? Ako su štogod izjavili oni, izjavio je i on: ni on ni oni nisu svoje tvrdnje potkrijepili dokazima. Oni su govorili ono što smo izložili. A on je govorio da toplina i svjetlost nastaju od trenja zraka uslijed gibanja zvijezda. A to je i lažno i ludo. Svjetlost se, naime, vidi i na nebu gdje nema nikakvog zraka. Zvijezde noću sjaju, pa ipak nikakvu svjetlost ne proizvode u zraku. Zimi pako ne podaruju nikakvu toplinu zraku, a kako su najudaljenije odmaknute od zraka, kako da ga taru? Često smo pri svjetlosti svjetlije pisali, pa i sada ovo pišemo u sobi, gdje nema nikakva trenja uzduha. Zar i ta svjetlost naše svjetlije nastaje pod djelovanjem zvijezda?! U tako velika filozofa, u tako malo riječi – tolike laži i tolike ludosti? A, dobri Bože, koliko li mu se dive? On tu svoju izjavu nije potkrijepio (a nije ju ni mogao pot-

krijepiti) nikakvim dokazom na temelju kojeg bismo priznali: da zvijezde taru uzduh, te da zbog toga nastaje svjetlost. A oni (navedeni muževi) govorili su Bogom nadahnuti. Mi smo pak njihovo mnijenje potkrijepili dokazima koji, mislimo, nisu nevrjedni. Ono o čemu su oni govorili Bogom nadahnuti, potvrđuje i najviši i najstariji od Grka kad pjeva:

„Njega ne vidim, jer okolo njega su mi ostali oblaci, a ljudima je deseterostrukim pokrivalom skriveno.

I nitko od smrtnika nije vidio vladara,

Osim onog jednorodnog, poteklog od višeg plemena Kaldejaca, jer on znadijaše putanju zvijezda.”

Gornji stihovi jasno govore da njega od ljudi nije nikad vidio nitko, osim jednog Kaldejca, za kojega je doznao po zvjezdoslavlju. Ono što o Abrahamu tvrdi Filon, a govori i sveta Biblija, to jest: da je Bog razgovarao s Abrahamom. Također kaže da on potječe iz Ura Kaldejskog. Ali, budući da Abraham, kako se čini, nije ništa napisao, njegova mudrost nije mogla dospjeti Grcima. A Zoroaster je sâm bio Kaldejac, i suvremenik Abrahamov, te, uz to, otkrivač zvjezdoslavlja i magije, to jest mudrosti. Govori se da je o tim svim stvarima napisao više tisuća knjiga. Prije da je Orfej mislio na njega nego na onoga drugog. Ali što prijeći da su i jedan i drugi (kao što je običaj među mudrim muževima) međusobno razgovarali, te je ovaj od njega naučio mnoge stvari o Bogu koje je Bog otkrio Abrahamu? Pouzdano je da Proklo tvrdi kako su bogoslovlje Asiraca Kaldejaca (a i proročanstva) – koja često navodi – od Boga dani. Pa, između ostalog, u svojem komentaru *Timeju* piše ovim riječima:

„A doista isto govori i teologija Asiraca, od Boga otkrivena.”

A na drugom mjestu:

„To, doista, kaže teologija od Boga dana.”

Te ponovo na drugom mjestu:

„Isto tako i sveta riječ u Kaldejaca pridružuje zrak Mjesečevim zvucima, pridajući nebo ognju.”

A drugdje opet:

„Prvo nek znaju da su se Egipćani prije njih služili promatranjima, a još mnogo prije Kaldejci, koje su bogovi poučili prije promatranja.”

A Proklo pak uvijek govori o onim stvarima koje smo iznijeli u prethodnoj knjizi. Pod bogovima razumijeva one umove, koje mi kršćani, zajedno s Kaldejcima, nazivamo anđelima i arkanđelima. On, naime, piše:

„A što će pak reći tko od onih koji su prožeti onostranom i božanskom mudrošću, te sve dijele na empirej, eter i tvar. I samo ono što se vidi nazivaju tvarnim, dok one stvari koje su iznad svijeta nazivaju nebeskim svodom.”

Ne govori Proklo samo da su njihove predaje potekle od Boga, nego priznaje i da sâm u njih vjeruje.

„Prema toj tvrdnji, budući da je i Sunce nadsvjetско, iz njega proizlaze izvori svjetlosti. A najtajanstvenije od tih tvrdnji postavljaju njegovu sveopćost u nadsvjetске predjele. Tu je, naime, Sunčev svijet i sveopća svjetlost, kao što govore Kaldejci, i u što i sâm vjerujem.”

Istog su uvjerenja, prema Pselu, zajedno s Proklom, bili i Plotin, Porfirije i Jamblih. A Ploton im dodaje još Pitagoru i Platona. Jer Pitagora se (kao *Malco*, koji je Porfirije, piše u njegovu životu) u Kaldeji družio sa Zabrakom, te od njega primio njihov nauk. Dakle, da je taj kaldejski nauk (gore izložen) od Boga predan, držali su najveći ljudi i mislioci. Sveti Augustin se veoma divio Hermesu Trismegistosu, zbog toga što je u svojem savršenom govoru vrlo jasno govorio o Bogu Ocu, Sinu i Duhu Svetom, i ustvrdio je da je taj sve to bio izrekao nadahnut istim onim duhom kojim je i Sibila nadahnuta prorekla mnogo toga o Kristu. A o Mojsiju pak neće nitko sumnjati da je, ispunjen Božjim duhom, napisao ono što je pisao o stvaranju svijeta. I ako je sve to tako, tko ne bi – usporediv čovjeka s čovjekom – pretpostavio je-dnome Aristotelu i pojedine od tih i sve zajedno? I kako neće pretpostaviti njihovu od Boga otkrivenu filozofiju – a o svjetlu i svjetlosti – onoj Aristotelovoj, lažnoj i sumanutoj?

Vratimo se, dakle, našoj stvari, sve dok – uspinjući se od svjetlosti do svjetlosti – svjetlost i svjetlo ne pružimo do same riječi Božje i sina, te (kao što rekосmo zajedno s Hermesom) ne usvrđimo da je Bog otac svjetlo.

Zoroaster ocu pripisuje oganj:

„Niti pak u svojoj duhovnoj mogućnosti zatvara vlastiti oganj.”

A budući da su sve stvari proizvedene od Boga oca, on u drugoj izreci pjeva da su od ognja proizvedene.

„Sve su stvari rođene iz jednog ognja.”

A taj očinski oganj drugdje naziva svjetlo i svjetlost kad kaže:

„Trebaš pohitati do svjetla i očeva sjaja.”

Na drugom mjestu kaže očeva svjetloća.

„Jer prirodna djela suopstoje
Po razumskoj svjetloći očevoj.”

Oca zatim naziva prvim ognjem.

„Ne u tuar onaj prvi oganj,

A ni moć ne stavi u djela, nego u um.”

Kaže, naime, kako otac nije stavio svoju moć i prvi oganj u tvar bez ikakva posrednika, niti u njoj neposredno djeluje. Nego je stavio u um, njemu samom najbliži i kojega je sâm rodio. Njemu predade sve što je prije sâm usavršio. Jer u drugoj izreci govori:

„Sve je otac načinio i umu predao,

Drugomu, koji prvim naziva sav rod ljudski.”

Zoroastru je, dakle, isto – čak u ocu –: prvi oganj, svjetlo, svjetlost, sjaj, oganj, kažem, koji drugdje naziva Ζωνφόριον živonosnim, jer u sve život nosi i unosi. Taj oganj Hermes, kao što vidjemo, naziva svjetlom φῶς. Mojsije pak kaže kako je Bog rekao: „Nek' bude svjetlo. To jest da sja riječ Božja. A ugled Mojsijev nije bio najviše cijenjen u starih Hebreja, a zatim u najsvetijoj crkvi Kristovoj, nego i kod Orfeja, prvog i najvećega grčkog mudraca. Nakon onog Kaldejca on ovako pjeva:

„On sam nadnebesci i na zemlji sve načini. Imajući sâm odjednom i početak i sredinu i kraj.

Kao što govore stari, kao što tuarotvor raspoređi.

Od Boga duhom primivši zakon na dvostrukoj placi.

Drugacije nije dopušteno reći.”

A da drugacije nije dopušteno reći, naučava i Mojsije, koji je na dvostrukoj placi primio zakon od Boga. A Mojsije je naučavao kako je Boga vidio u gorućem grmu, u ognjenom stupu. Odatle je možda i Platon (kao što pokazasmo) uzeo svoj stup svjetlosti.

U Mojsijevim knjigama oni hebrejski mudraci koje nazivaju kabalistima vide nekakvu tajnu mudrost. A u njoj se najviše Božanstvo njihovim jezikom zove *Ensof*, što će reći beskonačnost, početak, sredina i kraj, kao i u Orfeja. A svjetlo pak nazivahu *Adonai*. Ono prebiva u najudaljenijem dijelu svojeg božanstva, ne usstupajući ni u ponoru izvorista svjetlosti od svojega sjaja – ono je najjednostavnija jednoća. A kad se ono hoće promoliti iz svojeg ponora, i objavi se ogrnuto svjetloću, ono poprima deset ovojnica (*Ἰσῆκα τρυχῶς*, kako ih nazva Orfej) da bi bile svjetlost od svjetlosti: te svojim svjetlom objašnjava one stvari koje su u njemu. Stvori naime svijet koji nazvaše rasvjetnim, koji se može nazvati onom Filonovom *Panaugijom*. Dakle i Mojsije i tajna mudost njegovih sljedbenika Zidovâ najvišeg Boga nazivaju svjetlom i ponorom izvorišne svjetlosti, koji je, možda, ona očinska dubina Kaldejaca, iz koje nastaje rasvjetni i blistavi svijet, to jest arhetip Božje riječi. Pa i Apolon onaj delfijski (tko god on bio: ili zao duh ili dobri genij mjesta ili anđeo, kao što se sâm naziva) ustvrđuje da Bog prebiva u ognju. Laktancije, naime, navodi jedan njegov odgovor ovim riječima:

„Po sebi rođen, ne naučen, bez majke, nepokretan.

Ime što pod govor ne potpada, u ognju prebiva.

To je Bog. A mali dio Boga mi anđeli.”

Mного bi se takvog moglo navesti iz svetih biblijskih knjiga, ali će biti dovoljno i ono iz Danjelove:

„Gledao sam.

Prijestolja bjehu postavljena i Pradauni sjede.

Odjelo mu bijelo poput snijega; vlasi na glavi kao čista vuna. Njegovo prijestolje kao plamenovi ognjeni i kotači

kao žarke oganj. Rijeku ognjena i brza izvirala je iz lica njegovu.”

A s time se slaže ovo:

„*Stanuje u svjetlu nedostupnu.*”

I ono u poslanici sv. Petra:

„*Koji iz mraka pozva u svoju divnu svjetlost.*”

I ono Jakovljevo:

„*Sve što je najbolje dano i svaki savršeni dar je odzogor, dolazi od oca svjetlosti.*”

A Ivan o tome kaže:

„*Jer Bog je svjetlo, i u njemu nema nikakva mraka, a i sâm je u svjetlu.*”

Te u evanđelju:

„*U njemu život bijaše, a život bijaše svjetlo ljudima.*”

I ponovno:

„*On dođe da svjedoči, da pruži svjedočanstvo o svjetlosti.*”

Te dodaje:

„*Ne bijaše on svjetlo, nego da svjedoči o svjetlosti; bijaše svjetlo istinsko, koje obasjava svakog čovjeka.*”

U *Apokalipsi* se nalazi mnogo takvoga: svjetlih stvari, plamenova ognja, svjetiljaka, zlatnih pojaseva, sjajnih vlasi i zvijezda, i lice njegovo sjalo je poput sunca.

Cjelokupni zbor apostola pjeva u *Vjerovanju* o Kristu:

„*Bog od Boga, svjetlost od svjetlosti.*”

Prema svjedočenju svetih starih ljudi i od boga nadahnutih, i samoga Krista, riječi Božje i sina (kad kaže: Ja sam život, istina i svjetlo. Ja sam svjetlo svijeta), te onih koji su se s njima družili, pa prema naucima Svete Crkve (kojima se inače bezbožno suprotstavlja Aristotelovska ludorija o svjetlosti): i Bog, Otac i Sin i Duh Sveti jesu ognjevi, svjetla, svjetlosti. Ali ne oni koje očima vidimo, nego oni koje – po božanskom otkrivenju – duhom poimamo. A do njih smo se uspeli, kao do najčistijih počela svih stvari, dok nam je njihova svjetlost svijetlila, stazom i stubišttem svjetlosti i svjetala. To jest od svjetlosti tvarnoga svijeta do eterskog svjetla

i svjetlosti, penjući se zatim od eterskih do empireja, od empireja do *φάος*-a, do *panaugije*, te do nadsvjetskoga sunca, do svjetla Riječi i Sina i do beskrainog svjetla Oca. Od netijelne svjetlosti biljne duše do svjetlosti osjetne duše, a od nje do svjetlosti umujuće duše. Od nje pak do svjetlosti prvotne biti. Odatle opet do svjetla i svjetlosti oca svjetalá, te izvorišta i ponora prvotnog svjetla. Pri njemu se, razmišljajući, neko vrijeme zadržimo, u njemu se ustalimo i u njeg se pouzdajmo, jer

„*Duh ognjem grijan svjetlost će od Boga imati.*”

Panarchia

[...]

Četvrta knjiga

Što je počelo?

Kad smo o tim pitanjima tako razriješili, sad ćemo se pomnije pozabaviti spoznajom prirode samog načela, i jednoga. Postavili smo da je načelo ono što je prije svega, u kome je sve, po kome je sve i poslije kojega je sve. Ali filozofu nije dovoljna takva postavka: sve to valja i pokazati i dokazati. Dvije su krajnosti od toga i pokazane i dokazane. Prvo ono „prije svega”. U prethodnoj knjizi je pokazano o zajedništvu toga s prvim. A o početku Hermes ovako kaže:

„*Bez početka ništa. A početak opet ni iz čega drugog osim iz sebe sama.*”

Za njime se povodi i Platon:

„*Početak je pako ne-rođen. Po početku je nužno da nastaje sve što nastane, a on sâm nastaje iz ništa.*”

Za obojicom polazi i Aristotel, malo iskrenuto:

„*Nužno je da počeci ne budu ni jedni po drugima, niti po drugačijima, a da po njima bude sve.*”

Posljednje („poslije kojeg je sve”) zajedničko je i s prvim i s jednim. Jer, već je dokazano da je sve poslije jednoga. A „da je

sve od načela" – što je bilo treće – bit će potkrijepljeno navodom triju autoriteta. Međutim, ono drugo („u kojem su sve stvari“) čini se da ne može pristajati ni jednome ni početku. Ili, što je intimnije, to samo je prirodno i istinsko svojstvo svih početaka. A to će, kad se malo objasni, možda biti lako svakome shvatljivo. Pozabavimo se stoga tim samim.

Od onih stvari koje se rađaju i nastaju postoje stanovita načela što su dostupna osjetilima. To jest: sjemenje bilo koje vrste – čovjeka, konja vinove loze i ostalog. U tom sjemenu prvo je skriveno sve ono što će se poslije u rodnome očtovati: srce, mozak, jetra, korijenje, grane, lišće, cvjetovi, plodovi. Bez svojeg sjemenja ništa od toga ne bi nastalo. A ni sjeme ih ne bi proizvelo da u njemu nisu prije postojali. Nu, kojim su to načinom postojali u sjemenu? Rekao bih (ako je dopušteno tako reći) sjemenski. To jest na onaj način kako prliči sjemenu. Onako kako ih sjeme sa-
drži. Činom ili možnošću? pitat će peripatetik. Odgovorit ćemo: činom. Nitko, naime, ne proizvodi od sebe ništa ako i proizvođač i proizvod nisu na isti način u činu. Ništa naime ne djeluje osim onoga što je u činu. Ne proizvodi ništa, ako to ne postoji činom. Kao što se ništa ne trpi, tako se i ne proizvodi, ukoliko ne činom. Neka peripateticima vrijedi mogućnost, koja ne znači ništa nego obzir na buduću stvar. Dakle: čovjek je u sjemenu činom, to jest sjemenskim činom, koji također činom izvan sjemena proizvodi čovjeka: u odnosu na kojeg peripatetiku je čin u sjemenu mogućnost. A ona niti što čini niti proizvodi. Naime: ne čini ništa osim onoga što može činiti. A to „moći“ potječe od čina i biti. A bit bilo čega jest opstojnost u činu, koja posjeduje silu, a od sila čine. A sve što jest – jest samim bitkom. I bitak je čin bića. I sila, koja proizlazi iz gotovo stojeće biti, i nalazi se u njoj i nekakav je njezin produžetak i nekakva unutarnja priprema djelovanja, kao što je samo djelovanje protegnuće prema vani samih sila i ispunjenje vlastitog djela. To se djelovanje naziva i činom po kojem se sve proizvodi tako što silu nameću ono što je bilo u biti sjemena, u sjemenom činu. Možnost tu, dakle, nema ništa od čina; ona je samo obzir na buduću čin, po kojem će stvar, što će nastati od sjemena, imati čin izvan sjemena. Neka dakle ta mogućnost nestane iz naše filozofije, ili ostane u njoj samo kao obzir. Nego da se vratimo.

U sjemenu bilo koje vrste nalaze se sve one stvari koje odatle poslije proizlaze i proizvedene se vani pojavljuju. I to prisutne su

činom i nastaju po činu, i proizvedene postoje činom. Ali u sjemenu su po sjemenskom činu. I proizlaze sjemenskim djelovanjem. I poprimaju oblikovni čin njegove vrste izvan sjemena, koji nije izveden iz stvari (kao što tvrdi peripatetik) niti je uveden i u kakvu tvar: bilo prvu, bilo drugu. Nego, dok se na izlazu oblikuje, sa sobom povlači hranu od koje živi, to jest svoj vlastiti i najbliži sok, koji preoblikuje u svoje bivstvo. Ali o tome poslije, na svojem mjestu. Dakle: u sjemenu sjemenski i sjemenskim činom prebivaju sve one stvari koje poslije od njega prelaze u oblikovni čin. Ali u njemu prebivaju tako sjedinjene kao što vani izlaze razlučene. I kao što se tu pojavljuju u cijelosti razlučene, tako su u sjemenu sasvim sjedinjene i među njima se ne javlja nikakva razlika. Stoga su sve u jednom činom. A ako su u jednom činom, zašto onda ne bi bile međusobno tako smiješane da budu jedna u drugoj i sve u svima, i da sve budu jedno i da sve isto tako bude mnogo, i to jednim i istim sjemenskim činom. To jest: činom vrhovnim, činom glavnim, činom počela? Jer sjeme je njihov početak? Dapače: sve su one jedno sjeme, kao što je i jedno sjeme one sve. Ako je tako u osjetilnome (u promjenjivome i propadljivome) toliko hjelodano i u skladu s razlogom, da se razum tome ničim ne može suprotstaviti, što će se misliti o najvišem načelu? Ako je to načelo i počelo vječnih stvari, nužno je da i ono samo bude vječno i da nije podložno nikakvoj promjeni. Ponovno ćemo se, dakle, pozabaviti takvim načelom. Njega ćemo razlučiti od ostalih načela, tako da se od svih ostalih razdvoji i spozna.

Naime: svaki niz stvari posjeduje svoja vlastita načela, koja su u tome nizu prva i prije svega ostalog u tome nizu. U tome načelu i po njemu sve u tome nizu i prije jest i poslije se proizvodi, i sve što je proizvedeno, proizvedeno je poslije načela. A ta su načela svakog niza između sebe tako razdijeljena, da ono koje je počelo jednome nizu ne može biti počelo ni jednome drugome nizu. Tako na primjer: ono što je počelo drugog niza određenih spoznaja ne može biti počelo svjetla. A ono opet što je počelo tomu, ne može biti počelo spoznaja, ili prirodâ ili oblikâ. Takva počela nizova nazovimo pojedinačnim, posebnim i osobitim. A buduću da njih proizvodi neko najviše načelo, ona su zaista započeta. Stoga bi bilo istinito da ima više prvih načela koja su načela nizova i koja su prve jednoće i ideje, o čemu kasnije. Ali lažno će biti da prvih načela ima više; jer sve jednoće potječu od jednog. Usporedivši ih, ono što istražujemo s pravom se može i mora na-

zvati počelom počela. Sva ostala počela – jer nastaju po onom najvišem načelu – zaista su započeta i zaista su načela mnoštva svih nizova. A najviše ono načelo – jer je prvo – ne može biti započeto. Ono najviše ćemo, stoga, nazvati i prvim i apsolutnim i najvećim i jednim, i tim ga nazivima odvojiti od ostalih načela. Rekosmo da on ima četiri uvjeta ili svojstva. O njima ćemo pretresati. Onaj prvi – da bude prije svega – nije i svojstvo počela zato što je počelo? Ili pak onoga koje se prvim naziva kao prvo? A to smo već odredili. To jest: prvo je ono što u svojem poretku prethodi svemu ostalom. Ako je to prvo u kakvu poretku sa stvarima, ono se s pravom naziva prvim, ako im svima prethodi. Ako pak nije ni u kakvu poretku prema stvarima, neće se moći nazvati prvim. Ili možda načelo stvari nije u poretku sa stvarima, nego je iznad svih stvari, preko svih stvari i izvan svih stvari? Ili smo možda pogrešno odredili prvo kao ono što je prije svega?

Istini za ljubav, trebat će odbiti i vlastite postavke. Ili je odredba istinita, ali se tiče samo posebnih nizova, i pristaje samo njima, ali svima, a s ovim načelom nema veze, ili mu odgovara u maloj i neznačajnoj mjeri. Nek je tako. Ali kako odrediti ono prvo apsolutno i najprvotnije? Možda onim načinom kojim i apsolutno načelo, to jest: apsolutno prvo jest ono što prethodi svim bićima, i to ne možda kao načelo, nego kao prvo. Jer kao načelo posjeduje i dva druga svojstva, koja prvom kao prvom možda ne pripadaju. Prvome ne pripada da bi u njemu bilo sve, niti da bi po njemu bilo sve. Ili i to pripada prvom, ali onim načinom kojim kažemo da je u jednoći svaki broj, i da od jednoće proistječe svaki broj. Nek bude tako. Dakle: prvo i načelo isto su i neka su; ali načelu podijelimo sposobnost proizvodbe stvari, a prvom pripišimo odnos prema napretku stvari. Dakle i jedno i drugo nek su isto i nek nisu, i jedno i drugo prije svega. Ali ono mnogo više.

Ako je načelo prije svega, kojim je načinom sve u načelu? Jer ako se to prihvati, onda će sve biti zajedno s načelom i načelo sa svime, a ne pak prije svega. Ako se čvrsto ustraje pri tome, onda su prije i zajedno isto. A to možda nitko neće dopustiti. Ili će biti istinitije reći: da načelo jest prije svih stvari, a da ipak sve te stvari u sebi ima; jer je ono njih u sebi samom proizvelo a samo je postojalo prije njihove proizvodbe? Ili još istinitije: da su sve stvari u načelu ujedno kao u sjemenu. I sjeme jest sve one i one sve su ono samo. Ali ako je tomu tako, pitanje se ne razrješuje. Tako, naime, ujedno jesu načela i sve i nije načelo prije svega. Ili

pak istinitije – i jedno i drugo. I načelo jest prije svega i sve je u načelu i zajedno s načelom. Naime: prije svih onih stvari koje su izvan načela od njega proizvedene, a zajedno s načelom i u načelu su sve one koje jesu njegove, i unutar njega su još i one što još nisu proizvedene, te će se možda proizvesti jedino po njegovoj volji. Tako je izbjegnuta dvosmislenost, i stvar je postala posve jasna. Dakle: načelo jest prije svih proizvedenih stvari, i one u načelu bijahu prije nego što su se proizvele, i možda još jesu, i od načela su proizvedene, a sve one još neproizvedene, naime, rekao bih, njegove su u njemu, te su možda jedno te isto s njim, a ono samo isto s njima. A budući rekosmo da je to načelo i jedno, njegova se narav ne može jasno spoznati, ukoliko se prije ne objasni narav toga jednoga. To ako učinimo, možda će se projasniti i treće svojstvo načela: to jest da od njega jest sve.

Peta knjiga

O jednome

A sad da izvidimo, koliko je moguće, kakva je *hyparxis*¹ onog jednog i za koje ustvrdismo da je počelo svih stvari. Prvo ćemo ispitati: budući da je jedno, da li je i početak, ili pak obrnuto: jer je početak, da li je i jedno? Tako, velim, da ukoliko nije jedno, ne bi bilo ni počelo, ili: da nije počelo, ne bi bilo jedno. Ili pak bolje: i jedno i drugo.

Dakle: jer je jedno – počelo je; a jer je počelo, i jedno jest. To se troje, naime, između sebe uveliko razlikuje. I od velike je važnosti za ovu našu filozofiju da se spozna koje je od njih istinito ili pak istinitije. Kažemo li da je jedno, jer je počelo (što je drugi od stavaka), činit će se da je jedno nekakav od započetak, te će počelo po svojoj naravi prethoditi jednom, a ono će slijediti. Pa će prije jednog postojati nešto drugo, te jedno – suprotno dokazima i suprotno naravi stvari – neće biti prvo. Ako bismo pak rekli da je počelo stoga što je jedno, jedno će prethoditi, a počelo će za

¹ *Hyparxis* (ὑπαρξις) višeznačan je nazivak u peripatetičkoj i srednjovjekovnoj filozofiji: *opstojnost, zbilja, bivstvo, svojstvo*. Ali, sam je Perictrici poslije u ovom djelu određuje kao *bit* (essentia). [Nap. prev.]

njim slijediti, pa tako počelo neće biti prvo. A neće biti ni počelo, ako nije prvo. I bit će tek započetak, jer je drugotno. Takve besmislice treba izbjegavati, treba odbacivati. Prema tome će treći stavak biti najistinitiji. Jer je jedno, jest i počelo; a jer je počelo, jest i jedno. A što je to biti jedno? Jer, što je biti počelo već je prije objašnjeno; naime apsolutno počelo jest ono koje prethodi svemu; u kojem je, po kojem je, i iz kojeg je sve. Dakle: treba da objasnimo što je „biti jedno“. A i to je već izloženo, kad je rečeno da je jedno ono što ne može biti ništa drugo osim jedno. To je, naprosto, ono što je samo jedno i koje nije ništa drugo nego jedno i koje nije mnogo. Nađe li se, dakle, u sveukupnosti stvari štogod bez množnosti, naći će se i to jedno, koje je i počelo. Ali što da se iznađe bez množnosti? Možda ono što je najjednostavnije? Jer bude li najjednostavnije, neće biti mnogo. Ali ako neće biti mnogo, neće ni imati dijelova, niti će biti cjelina. Jer svaka cjelina ima dijelove. Ako nije cjelina, i ako nema dijelova, onda neće imati ni početka, ni sredine, ni kraja. A ako tih nema, onda nema nikakvih međa, nije omeđeno. Ako pak nema ni kakvih međa, nije omeđeno. Ako nije omeđeno, nije ni konačno. A ako nije konačno, onda je beskonačno, te mu manjka i kraj i početak. A ako mu ti manjkaju, onda ne može imati nikakva lika; ako pak nema nikakva lika, onda nema pravocne ni okrugloće. A ako je takvo, neće ga biti nigdje. Neće ga biti ni u čemu drugom niti u sebi samom. U drugome nije, jer ovo bi ga obilazilo, bilo krugom, bilo pravcima. Ako ga to obilazi, to bi ga i sadržavalo; ako ga sadržava, ono bi ga i omeđivalo, i ono bi dobilo lik. Protiv onoga što je dokazano. Dakle: ne nalazi se u drugome. Ali, nije ni u sebi samome. Jer da je u sebi samome, bio bi u sebi sadržan. A ono što je sadržano, to je i ograničeno, protivno dokazanome. A ako nije ni u drugome ni u sebi samome, niti stoji, niti se giba. Jer da se giba, bilo bi nošeno kakrim gibanjem, bilo okretanjem bilo promjenom, koja je i početak i vrsta zgušnjavanja, razređivanja, nastajanja, propadanja, raštenja i smanjivanja. Pa tako, ako se mijenja, postaje drugim od sebe sama, te bi bilo dvoje ili više, a ne jedno. Dakle se ne mijenja. A ako se ne mijenja, onda nije ni pokretano nikakvim gibanjem izmjene. Ne giba se ni okretanjem, jer bi se gibalo ili pravim, ili kružnim, ili nekim mješovitim gibanjem. Ne kružnim, jer bi se ono odvijalo oko središta. A već je dokazano da nema nikakva središta i da nije nigdje. Pravim se gibanjem ne giba jer bi se inače negdje nalazilo. Dakle ne mijenja

mjesto niti kružno niti pravo. Isto se tako neće gibati ni mješovitim gibanjem. A ne podliježe ni nekoj mijeni. Njemu je tuđe svako gibanje. Ali, ono isto tako ne miruje (to jest: stoji), jer kad bi stajalo, moralo bi negdje biti. Nu, već je pokazano da ono nije nigdje. A ako se ono niti giba niti miruje, onda nije nikad u istom. Ako pak nije nikad u istom, ono niti je isto sa sobom samim, niti s bilo čime drugim, niti je opet drugačije od sebe sama, niti od čega drugog. Jer da je drugačije od sebe sama, ne bi bilo jedno. A da je od čega drugog, imalo bi odnos prema tome, pa tako ne bi bilo jedno. Da je isto sa sobom, bilo bi u istom. A nije isto ni s drugim, jer bi onda bilo i ono drugo. Ako nikakvim načinom nije ni drugo ni isto, onda nije ničemu ni slično. Jer ono što je slično trpi istoću s nečim drugim. Tako, kako nikojim načinom nije isto, nije ničemu ni slično.

Ono, isto tako, nije ni neslično, jer se nikakvim načinom ne pokazuje kao drugo. Jer, ono što je neslično trpi drugoću od nečega drugog.

Ako nije slično a ni neslično, ono neće biti ni jednako ni nejednako: bilo sa sobom samim, bilo s čime drugim. Bilo bi, naime, omdjeravano, te bi bilo i mjera i mjereno, i više ne bi bilo jedno.

Ako nije jednako, a ni nejednako, onda nije ni mlađe ni starije, niti je pak sudobno s bilo čime. Ako nije takvo, ono i ne sudjeluje u vremenu. Jer to troje pripada vremenu. A ako ono ne sudjeluje u vremenu, onda: niti je ono bilo, niti jest, niti će biti. To su, naime, odredbenice prošlog, sadašnjeg i budućeg vremena. A ako niti je bilo, niti jest, niti će biti, lišeno je svake biti. Njemu ne pripada ni biće, ni bitak. Ako pak tomu ne pripada ni biće ni bitak, onda se o njemu ne može ni reći: jest. Ako se o tome ne može reći da jest, onda se o njemu ne može reći ni da je jedno. Tad bi, naime, bilo biće i dvoje: jedno i biće. Ako nije biće, onda mu ništa ne pripada. Ako je tako, onda ništa nema. Ako ništa nema, onda nema ni imena. Ako imena nema, onda se o njemu ne može govoriti. Dakle: ono se ne može imenovati, o njemu se ne može govoriti; ono se ne može spoznati.

Ako se ono spoznati ne može, onda se ne može ni osjetilima primiti, niti pak može biti mijenja o njemu, niti kakve znanosti. A sve to o njemu otuda proizlazi što je samo jedno i ništa drugo nego jedno. A budući da nije ništa drugo nego jedno, ono je i najjednostavnije. I jer je najjednostavnije, nije ništa drugo nego jedno. A ako nije ništa drugo nego jedno, onda će zaista biti ono

počelo koje istražujemo. Jer to počelo i ne treba da bude išta drugo nego počelo. Jer, najprvotnije počelo i ne treba da bude išta drugo nego počelo. A to ne bi moglo biti da nije najjednostavnije i najtočnije – jedno. Tako mu neće trebati ono što je poslije njega sama, niti pak bilo što što je u njemu samome. Neće ovome trebati to, niti tome ovo, jer u njemu nema ni toga ni ovoga. A ono samo nije ništa drugo nego ono samo. Ono nema ničega svojeg, jer nema nikakve dvostrukosti u sebi ni iz sebe.

Dakle, takvo jedno – koje je lišeno svake potrebe – bit će počelo i sebi i drugima. Sebi samome, jer mu ništa ne treba, drugima, jer su od njega sve stvari. Stvari koje jesu nazivaju se bićima. A bića jesu od jednog i po jednom. Svako biće, naime, jest. A sve ono što jest – jest po biti. Bit razdvaja se na mnoge dijelove. A nužno je da su svi ti dijelovi – dijelovi cjeline. Nužno je, opet, da svaka cjelina bude jedno. Prema tome, čitava bit sudjeluje u jednom. A njegovi su pojedini dijelovi jedni. Dakle: bit i svojom cjelinom i svojim dijelovima sudjeluje u jednom. Stoga će jedno biti vezano s biti, a bit će biti vezana s jednim. Ali ne s prvim onim jednim, što je odvojeno od svih stvari, i koje je iznad svega, nego s onim drugim prvim (koje je u nju ušlo od prvoga i o čemu ovisi). A bit i ne može biti ako nije jedna, i ako nije povezana s ovim drugim jednim. I koliko god dijelova bude bit imala, s tolikim će njezinim dijelovima ili likovima biti povezano nekakvo jedno. Dakle: ni jedan dio biti neće biti bez jednog. Ti se dijelovi nazivaju bićima. Dakle, sva će bića imati ovo bitno jedno. A bića su – kao što je dokazano – i mnogo. Dakle: pojedina bića su i jedno i mnogo. A mnogo ne bi bila da nisu prvo jedno. Dakle: po bitnom jednom sva su bića i jedno i mnogo; te bez jednog ne mogu ni biti ni biti mnogo. Dakle: bića – da bi se zaista mogla nazvati bićima – trebaju jedno. Ona su, dakle, bića po jednom. Jedno je, dakle, uzrok bića. I to svijui. Jer nisu neka bez jednog a druga s jednim. Sva su ona dijelovi biti, s kojom je jedno povezano, kako je već pokazano. A to bitno jedno proizlazi od onog prvotnog jednog. Jer jedno ne može biti ako nije po jednom. Ne može biti od mnoštva. Dakle: to prvo jedno uzrok je onoga jednog koje je u bićima. A ovo koje je u bićima bliži je uzrok da bića jesu koja god ona bila. Dakle: ono prvo jedno, što je odvojeno od bića, uzrok je onoga jednog po kojem bića jesu. Dakle: ono prvo jedno prvi je uzrok svih bića; jer proizvodi ono jedno koje ih ujedinjuje i ujedinjenjem čini da jesu. Dakle: apsolutno jedno je i apsolutno prvi uzrok svih

bića, i ako su bića, i ako su jedno, i ako su mnogo. A njihov bliži uzrok je njihovo bitno jedno, koje ih bliže čini jednim i ujedinjuje, te čini da su bića, i to ujedno i jedna i mnoga. Po tome jednom ona jesu što jesu i postaju što postaju; time jednim se bliže održavaju sva bića, a bez toga sričaju u svoju propast. A to da ona budu jedna, nije njima samo dobro, nego je i najveće od dobara; isto tako kao što im je da ne budu jedna – zlo, i najveće od zala. Jer ne biti jedno znači biti podijeljeno. A biti podijeljeno isključuje iz vlastite naravi i *hyparxasa*. To da su pojedina bića jedno, isto je s njihovim dobrom, s onim što je njihovo najbolje. A to jedno njima dolazi od prvog jednog. Dakle: od njega im dolazi i njihovo dobro. Stoga ono prvo jedno čini bića i dobrima. Jer, „vidio je što je učinio, i bijaše veoma dobro”, i dobro je njima uzrok svega. Dakle je i samo prvo jedno – dobro. Jer po svojoj naravi dobro ne može proisteći od zla, ili od onoga što nije dobro. Stoga je i ono samo dobro. Dobro je, kažem, i u sebi, i sebi, i drugima. To dobro je ono prvo jedno. Dakle je i prvo dobro. Posve je, dakle, isto prvo jedno i prvo dobro. Kao jedno tvori bića, a kao dobro čini bićima dobro. A kako su prva i kako čine, tako su i načela. Jer to dvoje bijahu svojstva načela: da bude prvo i da posjeduje tvornost. Prema tome: jedno, dobro, načelo – jedna je te ista stvar.

I kao što smo prije pokazali da su jedno i načelo isto, tako će sada, jer je jedno dobro, načelo i dobro biti isto. Da, ono što se čini kao troje (jedno, dobro, načelo) jedna je te ista stvar. Pa iako ih nazivamo trima imenima, ipak su jedno i isto.

Jer u jednome, koje je samo jedno, nije dopušteno da postoji nikakva raznoća ili razlika. Ne činom, da ne bi to jedno, koje je samo jedno, imalo u sebi množinu. Ne u mogućnosti, kako to jedno ne bi bilo nesavršenije od svih stvari koje od njega činom proizlaze. Dakle, jedno ne potpada ni pod kakvu razdiobu. Ono je od svega najjednostavnije, i u svakom pogledu ništa drugo nego jedno. Pa, iako mu se pridaje to troje, pa i ostalo: da je prvi uzrok i prvo i jednostavnost i moć i savršenstvo i drugo, sve je to samo jedno i sve je to u njemu kao u jednome: jedno, ujedno i nerazlučeno. A sve te stvari, ako su u njemu kao u jednome, hoće li biti kao u počelu ili kao započete?

Ako je tako, ono će biti i počelo i započeci. Bude li tako, ono ili više neće biti jedno, ili će biti i jedno i ne-jedno. Pa ono što je trebalo biti samo jedno, bit će jedno ne-jedno. A u sumnju će doći i štogod više. Jer, ako to jedno treba biti načelom, nužno je i da bude tvorcem i uzrokovateljem započetak. Svi započeci bit će za-

početi od načela. Ako je s tima tako, zar neće ovo počelo biti iznad svakog broja započetak? Ili će pak biti jedan od započetak? Dopusiti li se to, ono će biti i počelo i započetak. Ali, ako je započeto, onda neće biti počelo. A neće biti ni prvo, jer da bude započetak, nužno je da prije njega samog bude nešto drugo, što je njegovo počelo. Pitanje se tako gubi u beskonačnom. Ako se pak to ne dopusti, počelo će tako biti počelo da ne bude započetak, i da bude iznad svih započetak. Ali, ako je iznad svih stvari, kojim se načinom – kad se ono svim stvarima ne pribraja, niti subraja, te je odsutno od njih – sve stvari mogu nazvati svima stvarima? Jer, sve stvari su one kojima ništa ne manjka. A tima manjka počelo, jer nije s njima i nije obuhvaćeno njihovim brojem. Ili da kažemo da je ono sa svima stvarima? I da je među svima njima? Ili da su sve stvari poslije njega samog, kao što su i sve po njemu samom? Ali, ako su sve stvari po njemu i poslije njega; onda opet – kojim će načinom bez njega biti sve stvari? Ili naprosto sve? Tko kaže sve, kaže mnoge, ali konačne stvari. Jer kad bi rekao beskonačne, ne bi zaista rekao sve. Čini se, dakle, da ne može biti ničega onkraj i izvan svega. Stoga ni to počelo neće biti izvan i onkraj svega. Ono će, dakle, biti sa svim stvarima, u svim stvarima i među svim stvarima. A ako je tako, onda i nešto od svih stvari. Ali, ako je tako, neće biti počelom svih stvari. I tako neće biti baš nikakvim počelom stvari, te će sve stvari biti lišene počela. I tako nas pitanje odvodi u beskonačno. I sve će stvari biti bez početka; a ako je tako, i bez kraja, te prema tome i beskonačne.

A opet: sve što jest ili je počelo ili je od počela. Dakle: i sve stvari ili su počelo ili su od počela. Ako su sve stvari počelo, onda ni jedna neće biti započetak. A ako su sve od počela, onda počelo neće biti sa svim stvarima, niti s njima dolazi u usporedbu. A ako s njima ne dolazi u usporedbu, onda one s njima nemaju ništa zajedničkog. A ako s njime nemaju ništa zajedničkog, onda one neće biti započete, niti će ono biti njihovo počelo.

Ali takve su sumnje samo izraz nemoći naših razmišljanja. Naime, samo to počelo jest onkraj započetak i sa započecima; oni su u njemu samome i s njime i po njemu. A treba pronaći način po kojem je samo to počelo i jedno i mnogo. Ili se pak treba toga okaniti kao nečeg nemogućeg? Ili još ne treba gubiti nadu, nego još pomnije i ustrajnije nastaviti s istraživanjem.

[...]

Pancosmia

Knjiga prva

Fizički prostor

A što je bilo ono što je vrhovni tvorac prije svega proizveo izvan sebe? Sto je ili trebalo proizvesti ili je dolikovalo da bude proizvedeno prije nego ono čega su trebale sve druge stvari, da bi postojale, i bez čega neće moći biti, a ono je moglo biti bez njih, i nije trebalo ničega drugog da bi postojalo. Mora, naime, prije svega drugog postojati ono što, kad se ostvari, može se ostvariti i sve drugo, a kad se uklanja, uklanja se i sve drugo. Jer bez čega nema ničega drugog, a ono bez drugih stvari može biti, to je nužno prvo, veli i Aristotel. A to je sam prostor. Sve, naime, tjelesne i bestjelesne stvari ako nisu negdje, nisu nigdje, a ako nisu nigdje, onda i ne postoje. Ako ne postoje, nisu ništa. Ako nisu ništa, neće biti ni duše, ni naravi, ni svojstva, ni oblici, ni tijela. A već je prije rečeno da su upravo ovo stupnjevi stvari izvan dubine. A to je besmisleno; protiv svakog razuma. Dakle, postoje ti stupnjevi, a ako postoje, ne stoji da nisu nigdje. Jesu dakle negdje, jesu dakle u mjestu, jesu dakle u prostoru, ili dugu ili visoku ili duboku; ili u dva od njih, ili u tri. Prostor je dakle prije svega ovoga. I ove ga stvari trebaju da bi bile, a prostor ni jedne od njih ne treba da bi postojao. Neki moji prijatelji peripatetici, kad su pročitali dvije moje knjižice o prostoru, slasno su me ismijavali. Jer da ništa takvo nije napisao njihov učitelj. Smiješni su dakako i tupoglavi ti ljudi i ne poznaju spisa svog učitelja. Sto je, naime, njemu mjesto drugo nego prostor, dug i širok. Premda je, smiješno, u pojmu mjesta ispustio duboko, što je mjestu najsvojstvenije. Stomu je drugo veličina na kojoj se, po njemu, događa svako kretanje: gore, dolje, ustranu, ukrug? Ili zar ne vjeruju da između zemlje i neba postoji prostor? Ali pustimo njih! Oni sebi ne daju dokazati da postoji novi svijet, jer Aristotel nije ništa rekao o novom svijetu. Umužno s umnicima drukčijim od ovih i služimo se nikadodanstvima osjetilâ i razumskim dokazima. Ne plašimo se nikakvih velikih imena! Istražujemo same stvari, istinu u stvarima i uzroke istine. Ispitujemo istinu radi istine. Vratimo se dakle na stvar. Nipošto se ne čini da bi itko mogao o tijelima sumnjati da su u mjestu, tj. u prostoru. Jer prostor okružuje i obujmljuje tijela

sa svih strana, i izvana i iznutra. A oblici protegnuti po čitavu tijelu obujmljuju trostruku protežnost. Tko ne vidi da se svojstva, toplina, hladnoća, vlažnost, suhoća, mekoća, tvrdoća i druga protežu i izvan tijela i oko njih i u njima? A ako se otkrije da je priroda, o kojoj će poslije biti govora, i sama po tijelima proteguta i izvana ih dotiče i iznutra ih nastava, morat će se reći da je i ona u prostoru. Isto tako i život i ona duša koja se osjetnom zove, ako je raspoređena u pomagala tijela, prostorima je raspoređena. A ako um i duh daju oblik tijelu duše (što je, čini se, tvrdio Aristotel, a u što ja do sada silno sumnjam) i oni su, kao i drugi oblici, protegnuti po tijelima. A ako je duša u tijelu, ne kao oblik, nego kao oblikovalac, budući da je tijelo u prostoru, i ona će biti u prostoru. A ako je tijelo u duši, ako je ona djeljiva, onda će biti u djeljivu prostoru. Ako je nedjeljiva, onda je u nedjeljivu prostoru. Ali ako je cijelo božanstvo nedjeljivo, kao što jest, onda je u nedjeljivu prostoru, i obavito djeljivim prostorom. Ako je opet nigdje, ne da se zamisliti bez prostora; ako je negdje, ili navrh neba ili ponad neba, sigurno je u prostoru. A ako je svugdje, ne može ne biti u prostoru. Sva su dakle bića, i ono što je iznad bića, u prostoru i ne mogu ne biti u prostoru. Dakle, prije nego što su bića proizašla iz dubine, potreban im je bio prostor, kojim je ona okružena, da izađu iz nje i smjeste se izvan nje, ako su ili trebala ili mogla biti bića. Tako je prvi jedan proizveo prostor prije svega drugog i on je, kao dahom njegovih usta, izažet i raširen do konačnog i beskonačnog. Ne treba, dakle, dalje istraživati da li u sveukupnosti stvari postoji prostor. Ali potrebno je istražiti da li je prostor nešto.

Čini se da neko zajedničko poimanje svih ljudi prihvaća da prostor postoji i da jest nešto, kad su stvorili ova ili slična imena: razmjer, daljina, razmak, odmaknutost, prostor, udaljenost, razdaljina. Ova suglasnost Latina i Grka čini se da je potekla od osjetilā. Tko, naime, ne opaža da je nebo od zemlje u svijetu udaljeno? Istok od zapada? Noge od glave na njemu samom? U glavi oko od oka? Od usta nos? Ako tko ove razmake ili razdaljine ili prostore ne opaža, neka se ne trudi da ovo čita ili shvati. Pišem, naime, ovaj spis za one koji zamjećuju i koji su obdareni umom. Otpalo je, dakle, odmah na početku ovog umovanja ono pitanje: da li postoji prostor? Ali možda ne otpada ono drugo: da li je prostor nešto? Naime, možda prostor doduše postoji, ali je ništa. Ovu ćemo stvar ovako raspraviti. Bitak i nebitak jesu li ili nisu isto?

Ako su isto, onda nešto jest i nije. A da je ovo nemoguće, jasno je iz suglasja svih filozofā. Kao i ovo drugo: ako nešto postoji, bitak je. Ako ne postoji, onda je ništa. Ovo se, naime, isključuje iz broja bića, kao što se ono u nj ubraja. Prostor dakle neće biti nešto i u broju bića, i istodobno ništa i isključeno iz broja bića. Dakle, prostor i udaljenost u čovjeka od glave do nogu spada u broj bića i jest nešto. A to vrijedi i za sve druge razdaljine.

A kakav je ovaj bitak, ovo nešto, o tome se i dalje može sporiti. Promotrimo ovako. Suglasno stari uče da postoje tri prostora. Dužina ili crta, širina ili površje, dubina, koju su zajedno s ona druga dva nazvali tijelom. Tako su matematičari, koji vele da ni kad ne griješe, učili da je dužina bez širine prvi prostor ili, ako hoćeš, razdaljina; širina drugi; dubina treći. Ipak, kao što se širina ne može promatrati ako joj ne prethodi dužina i ako nije s njom povezana, tako ni dubina ne može postojati sama za se, ako joj ne prethode i one dvije i ako nisu spojene s njom. I kao što prva sama za se tvori crtu, tako dvije skupa tvore površje, a sporene tako sve tri tvore tzv. matematičko tijelo. Najvrsniji fizičari naučavali su da je naravno tijelo ono koje se sastoji od dužine, širine, dubine i opiranja, tj. otpornosti. Dakle, tijelo je ono što ima tri *díastases* (tj. udaljenosti) s opiranjem. Isto drugim riječima: tijelo je ono što se, uz otpornost, odlikuje veličinom triju razdaljina. Napokon, tijelo tvore veličina, oblik i otpornost. A veličina i oblik ne mogu postojati bez neke, ili jedne ili dviju ili čak triju već spomenutih razdaljina. I tako postoje tri roda prostora, ili tri vrste, bile one u sebi gledane kao matematičke ili fizičke: dužina ili crta, širina ili površje, i dubina ili tijelo. Njih su u fizičkom tijelu tako izložili da se dužina nekad uzima kao najveći prostor koji se pojavljuje u tijelu, a nekad kao ono što bi bilo od zgor nadolje. Širina bi bila srednji prostor u tijelu, ili onaj što bio s desna na lijevo, a dubina bi bila ili najmanji prostor u tijelu ili onaj koji je od sprijeda prema natrag. Dakle u pojedinim se tijelima, kakva god ona bila, bilo matematička bilo naravna, nalaze tri prostora, koja se zamjećuju i umom i osjetilom. Tko naime ne zamjećuje u svakom tijelu koje susreće udaljenost od zgor prema dolje? I onu koja ide s desna na lijevo, kao i onu koja ide od njegova prednjeg dijela prema stražnjem? Ovo se, s obzirom na nas, ponekad mijenja, tako da ono što je gore postaje dolje, ono što je desno biva lijevo, a ono što je sprijeda isto tako biva otraga. Ipak, u ovoj promjeni ne iščezava nijedna od ovih razdaljina. Na-

ime dužina, širina i dubina ostaju sve do uništenja onoga tijela. Nitko više neće sumnjati da ove tri protežnosti, od sviju priznate, postoje u svakom naravnom tijelu i da su svakom svojstvene. A mi dodajmo da se one nalaze u svim tjelesnim stvarima, tj. u onim koje su protežne po tijelima, ili po cijelim tijelima ili po njihovim dijelovima, jednom ili više njih. A tjelesnim stvarima nazivam one koje zovu svojstvima: toplinu, hladnoću, bjelinu, crninu i dr. Jer ili cijela tijela ispunjavaju iznutra i izvana ili njihove dijelove, tj. ili pokrivaju površje ili prodru u dubinu, i tako se preko one tri protežnosti i prostora i same protežu. Zato ćemo zaključiti da se ove tri protežnosti, i po njima jednostavno prostor, nalaze u tjelesnim stvarima, tj. u onima koje su po tijelima protegnute kao u samim tijelima. Ali po tome se razlikuju protežnosti od svojstva što svojstva pripadaju tijelima, a protežnosti su svojstvima strane. Svojevita naima nisu kolika, ili velika, ili duga i široka, ili duboka, po sebi ili po svojoj naravi, nego su takva ovisno; jer se, naima, protežu tijelima koja su kolika, i imaju veličinu, i trostruko su mjerna. U njima dakle postoji prostor, ali tuđ. Postoji isto tako u svim tijelima, ali kao vlastit.

Gore je dovoljno dokazano da prostor postoji i da on jest nešto, da je trojstven, da se nalazi u tjelesnim stvarima i u svim tijelima, vlastit i tuđ. Ali možda i nije ovo pitanje u tome da li tijela imaju u sebi prostor, nego radije u ovome: postoji li ikakav drugi prostor osim onog koji se nalazi u pojedinim tijelima, koji naima nije vlastiti ni jednom tijelu! To pitanje ovako razriješimo. Ona tri prostora: dužina, širina i dubina pripisuju se i mjestu; stari naima o njima pišu „jest negdje. Ima naima tri razdaljine, dužinu, širinu i dubinu, koje omeđuju svako tijelo. A nemoguće je da je mjesto tijelo.”

Ovim se riječima pripisuju mjestu ona tri prostora koja omeđuju sva tijela i veli se da je nemoguće da mjesto bude tijelo. Mjesto dakle ima tri prostora koja ima i svako tijelo, pa ipak mjesto nije tijelo. A ako mjesto nije tijelo, što je onda? Nije, naima, ni-pošto crta, jer ona ima samo jedan prostor, a ne tri. Što je dakle? Naima, nešto netjelesno, što ima sve protežnosti tijela, a ipak ne postoji kao tijelo. I Aristotel, koji je mjestu pripisao tri prostora, kao da je zaboravio što je prije rekao te je to poslije zanijekao. Nijeće, naima, kad veli: „Nužno je da je mjesto granica obuhvaćena tijela, kojom ograničava ono što obuhvaća.” Ovim riječima površje, koje obilazi tijelo, naziva mjestom. Ovoj tvrdnji, onoj pro-

turječnoj, niti onoj koja proturječi ovoj, kao proturječnima ne pridajemo nikakve važnosti, nego pomno ispitujemo istinu u ovoj stvari. Dva su mišljenja, jedno koje tvrdi: mjesto ima tri razdaljine; drugo koje veli: mjesto ima dvije razdaljine. Koje je od ova dva istinitije? Već je utvrđeno da tijelo koje zauzima mjesto ima tri udaljenosti, a mjesto po prvom mišljenju tri, a po drugom dvije. Naravno, na prvi pogled svakom se čovjeku može činiti vjerovatnijim da tri protežnosti umještena tijela imaju mjesta u takvim trima razdaljinama mjesta. Ako netko suprotno drži, treba da iznese valjan i istinit razlog kojim će pokazati kako se tri razdaljine umješćuju u dvije. Zatim, jer onaj isti koji postavlja kao uvjete mjesta da mjesto nije ni veće ni manje od umještena tijela mora pokazati kako površje, koje se sastoji od samo dvije, može biti jednako tijelu, koje se sastoji od tri protežnosti. I kako mjesto, ako je površje, tako umješćuje tijelo da postoji neko mjesto koje ne umješćuje tijelo? Naima, površje ne umješćuje dubinu umješćena tijela. I kako, nadalje, postoji neko tijelo koje se sastoji najvećma od dubine, a nije na mjestu svojom dubinom? Među svojstva mjesta ide i ovo da mjesto obuhvaća ono što je umješteno. Pitam: ne treba li obuhvatiti čitavo umješteno, ili može dio, ili neke dijelove, izostaviti? Ako je neki dio izostavljen, onda mjesto ne obuhvaća umješteno, kako se tvrdilo. Dakle, potrebno je da mjesto obuhvati cijelo umješteno. A ako treba da obuhvati cijelo, nužno će obuhvatiti i dubinu umještenog. A kako će površje, za koje se veli da je mjesto, budući da ima samo dvije protežnosti, dužinu i širinu, umjestiti dužinu i širinu i osim toga treću protežnost umještena tijela – dubinu? Ako ne obuhvaća i ovu protežnost, ona nije umještena, tada niti mjesto ne obuhvaća umješteno; niti je mjesto jednako umještenom niti je umješteno jednako mjestu. A ako obuhvaća, kako je umješteno tijelo, odloživši dubinu, od tijela postalo površje? Daljnje pitanje: ako je u mjestu ono tijelo koje izvan sebe ima drugo tijelo, koje umješteno obuhvaća, pitamo se da li obuhvaćajuće tijelo, kad se odatle odmakne, sa sobom odnosi i svoje površje, koje se naziva mjestom, ili ga ondje ostavlja? Ako ostavlja, onda postoji tijelo bez površja, čemu se zaista treba nasmiјati. A ako sa sobom odnosi, kako će opstati onaj drugi uvjet koji postavlja taj isti tvrdilac? Tvrdi, naima, da je mjesto nepokretno. Osim toga, kako može mjesto biti nepokretno, ako iz njega ode umješteno tijelo? Ako je mjesto nepokretno, ono neće slijediti tijelo, a jer je nepokretno, nije više mjesto, jer ne

obuhvaća više ništa umješteno. Dakle, ili će ondje biti praznina, što on ne dopušta, ili će se površje pomiješati i spojiti sa svojim tijelom u jednu masu, i tako neće biti nepokretno. Iz ovih dakle razloga slijedi da je očito krivo mišljenje da se mjesto sastoji od dvije protežnosti, a istinito je da se ono sastoji od tri protežnosti, kojima su obuhvaćene tri protežnosti umještena tijela. Tako da dužina mjesta dužini umještenog, širina širini i dubina dubini odgovaraju i sasvim su među se jednake. Dakle, potpuno mjesto će biti ne samo površje onoga što obuhvaća, nego i dubina ispod površja zajedno s njime. Ali kako? Ono što opasuje jest tijelo; što se umiješta isto je tako tijelo, pa zar neće dva tijela, svojim dubinama, jedno u drugo prostrirati, i zar se neće dopustiti međusobno prožimanje tjelesa? A to je nemoguće. Umješteno tijelo uvijek sa sobom nosi svoju dubinu, ulazeći u mjesto i odande izlazeći. A umjestitelj svojom dubinom prvo prima dubinu umještenog i pušta ga poslije da je odnese sa sobom. Kamo bi naime nestala dubina umjestitelja dok bi se primala dubina umještenog? To je nemoguće i zamisliti. Nužno je dakle da umjestitelj, primajući umješteno tijelo, sam odatle cio odstupi i prostor koji je ondje nepokretljiv svojim odlaskom prazan ostavi, da ga ispuni tijelo koje ulazi. A kad ono isto tako cijelo izade, onda će onaj isti prostor, koji je ondje nepokretljiv, primiti drugo tijelo koje ulazi. I tako je nužno da onaj prostor ostane uvijek i isti i uvijek nepokretljiv, imajući duljinu, širinu i dubinu, kako bi otpustio sva tijela koja iz njega izlaze i primio sva koja u nj ulaze. Ili ćemo prihvatiti prožimanje tijela? A to je nemoguće; dakle je ono prvo nužno. Ako se tijela mijenjaju, a prostor uvijek isti ostaje, pouzdano zaključujemo da je mjesto nešto različito od umještenih tijela. Ono naime ostaje, a ova jedna za drugima ulaze i izlaze, a da se ono nimalo, ne odmice. Zato svi filozofi priznaju i dopuštaju ova zajednička svojstva mjesta: da je mjesto različito od umještenog i da je mjesto nepokretljivo, a umještena se tijela okreću iz jednog mjesta na drugo. A kad se veli da je mjesto različito od umještenog, to treba tako shvatiti da je sve ono što je umješteno tijelo, a da mjesto nije tijelo, kako dva tijela ne bi jedno u drugo prodirala. Dakle, mjesto, jer nije tijelo, nužno je prostor s tri protežnosti: duljinom, širinom i dubinom – kojima u se prima i obuhvaća duljinu, širinu i dubinu umještena tijela. A prostor, tako trojstven, pravo je mjesto, različito od umještenog, nepokretljivo i umještenom tijelu posvema jednako. Mjesto dakle ima vlastiti

prostor, različit od prostora koji je vlastit tijelu. Štoviše, sam trojstveni prostor uistinu je mjesto, i mjesto je uistinu trojstveni prostor. A prostor ne pripada mjestu kao što pripada tijelu. Svojestvena je, naime, prirodnom tijelu kao takvom ona odbojnost koju nazivaju i *avteresis*, to jest protivljenje i opiranje. Ovo opiranje zahtijeva onaj trostruki prostor da bi postojalo. Stoga su tri protežnosti strane tijelu gotovo onoliko koliko i tjelesnim stvarima. A mjestu su tako svojstvene da mu ne pripadaju slučajno niti mu od drugdje pristupaju, nego samo mjesto nije ništa drugo do te protežnosti, te je prostor pravo mjesto, a mjesto pravi prostor. S pravom je rečeno da je moć mjesta zadivljujuća i prva među svima. Mjesto, naime, po prirodi postoji prije tijela „kao što tijelo postoji prije tjelesnih stvari. Jer ono bez čega ne postoji ništa drugo, a ono može biti bez drugoga, to je nužno prvo.” [...]

Rječnik važnijih izraza

<i>absolutio</i>	razriješenost, dovršenost
<i>abstractus</i>	odmišljen
<i>accidens</i>	pripadak
<i>actio</i>	čin, činidba
<i>actus</i>	čin
<i>essendi</i>	čin bivanja
<i>formalis</i>	oblikovni čin
<i>affectus</i>	čuvstvo
<i>alteritas</i>	drugoća, drugost
<i>ador</i>	svjetloća
<i>coacervus</i>	suvječan
<i>cogitatio</i>	razmišljanje, promišljanje
<i>cognitio</i>	spoznaja
<i>cohaerens</i>	skupljevina
<i>compositum</i>	složeno, složevina, sastavina
<i>concretio</i>	zgušnjue
<i>contemplatio</i>	razmatranje
<i>continuus</i>	neprekidan, nastavan
<i>contrarium</i>	opreka
<i>coordinatio</i>	sukladnost
<i>corruptio</i>	propadnuće
<i>definitio</i>	odredba
<i>distinctio</i>	raznoća
<i>divisio</i>	razdioba
<i>effectus</i>	posljedak, učinak
<i>elementum</i>	pratar, počelo
<i>emanatio</i>	provor
<i>existentia</i>	opstojnost
<i>factio</i>	činidba
<i>figuratum</i>	uobličeno
<i>finitus</i>	ograničen

<i>forma</i>	oblik
<i>substantialis</i>	bitni oblik
<i>universalis</i>	opći oblik
<i>identitas</i>	istoća, istost
<i>imago</i>	lik
<i>individua essentia</i>	nerazdjeljiva bit
<i>infinitus</i>	neograničen
<i>integritas</i>	cjeloca
<i>intellectio</i>	razumijeće
<i>intellectus</i>	razum
<i>intensio</i>	istegnuće
<i>intuitus</i>	uvid
<i>irrationalis</i>	nerazborit
<i>judicium</i>	prosudba
<i>locatus</i>	smješten
<i>locus</i>	mjesto
<i>lumen</i>	svjetlost
<i>lux</i>	svjetlo
<i>materia</i>	tvar
<i>materialia</i>	tvarine, twarevine
<i>mens</i>	um
<i>mistio</i>	mješavina
<i>mobile</i>	gibljivo
<i>mobilitas</i>	pokretno
<i>modus</i>	način
<i>momentum</i>	hip
<i>motus</i>	gibanje
<i>movens</i>	pokretač
<i>multiciplicitas</i>	množnost, mnogostrukost
<i>multitudo</i>	mnoštvo
<i>mutabilis</i>	promjenjiv
<i>natura</i>	priroda, narav
<i>negatio</i>	poreknuće
<i>nila</i>	ništavnosti

nihilum ništavilo
non ens nebiće
notitia spoznaja

omnia sve
omnitas svekolikost
operari odjeloviti
operatio radnja
opifex rukotvorac
opificium rukotvorba, izgradba
oratio zbor
ordo poredak

partibilis djeljiv
participans udjelujući
participatus udjelovan
passio trpnja
per accidens pripadno
perfectio savršenost
permanentia ustrajnost
per se subsistens samoopstojno
philosophus mudroslovac
plenitudo punoće, punina
potentia mogućnost, moć
praedicatio priricanje
primigenia prvoća
principium načelo, počelo, početak
principatum započetak
privatio lišenost
proditio proizlazak
productio proizvodba
profundum dubina
progressio proishođenje
proportio sumjernost
protensio protegnuće

qualitas kakvoća
quantitas količina, količina

ratio dokaz, razbor, razlog
ratiocinatio domljivanje
ratiocinio umovanje
rationalis razborit
rectitudo pravoca
relatio odnošaj
res creata stvorevina

saeculum vijek
sempiternitas vjekovječnost
sensibile sjetilno, osjetilno
sensus osjetnost
situatio položaj
soliditas zbijenost
spacium prostor
species lik
spiritus duh, dah
splendor svjetlina
stabilitas postojanost
status mirovanje
subjectum podstavnik, nositelj
subsistentia samostojnost
substantia bivstvo, samostojnost
superessentialis nadbitan
supermundanus nadsvjetski
supramundanus iznadsvjetski
sympathia sučuvstvo

temporarius vremenit
tenuitas rjetkoća
terminatum ograničeno
terminus ograničavalo, granica, međnik
totum cjelina

unialis jednotan
uniformis jednosličan
unio jednost, sjedinjenje, jedinstvo, ujedinjenje
unitas jednoća
uniter jedinstveno, jednotno

<i>universitas</i>	sveukupnost
<i>universum</i>	svebitak
<i>unum</i>	jedno, jednost
<i>usua</i>	sućnost
<i>vacuum</i>	praznoća
<i>versio</i>	okret
<i>virtus</i>	sila, krepost
<i>vis</i>	sila

Ljerka Schiffler

Nikola Vitov Gučetić

Život i djelo

Nikola Vitov Gučetić, dubrovački filozof i polnhistor¹ jedan je od onih „tipičnih” predstavnika europske renesanse, duhovnopovijesnog razdoblja opće obnove, jednog od najsjajnijih i, po svojoj

¹ Gučetić je starijom i plemstvom potomak obitelji Gozze, de Goziis (latiniziran oblik prezimena), koji su u 8. st. s bosanskog, odnosno hercegovačkog teritorija (iz Zahumlja ili hercegovstva sv. Save) došli u Dubrovnik. Najstarije spominjano ime Gučetića je Ovrčarević, lat. Pecorarius, tal. Pecorario, a kasnije se javlja u oblicima Gocio, Gozzi, Gozze. Skoluje se u rodnome gradu. U pitanju njegova studija razlikuju se mišljenja mnogih autora. Neki smatraju da nikad nije boravio izvan svoje domovine (A. Manuzio, B. Bersa), dok drugi drže da je studirao u Italiji (S. Razzi, te pisci enciklopedijskih jedinica o Gučetiću). Sam Gučetić bilježi da je boravio u Rimu, 1575. g. (rkp. „De daemonibus”, 1592). Od brojnih autora koji donose podatke o Gučetiću, navodimo tek neke: A. Gozze (koji donosi genealogiju obitelji, *Origine della Famiglia Gozze e Serie Genealogica della medesima...* che si conserva nell' Archivio del Convento del R.R.P.P. di S. Domenico di questa citta si Ragusa. Il quale Manuscripto fu composto dal quondam illustis o e reverendiss. o fra. Ambrogio Gozze dell'Ordine de Predicatori Vescovo di Trebigne, Marcane, e poi di Sgagno, HA, Dubrovnik), J. Svilocos, S. Cerva, S. Dolei, F. Appendini, S. Gliubich; v. lit.

složenosti, heterogenosti i pluralizmu filozofema, jednoznačno neodređljivog razdoblja europske kulturne povijesti.

Kako to pokazuje njegov raznorodan i plodan opus koji obuhvaća široku disciplinarnu problematiku, filozofsku, etičku, estetičku, teološku, kao i ekonomsko-političku i pedagošku, Gučetić je širinom svog interesa, spekulativnom raznolikošću, općom kulturom i poznavanjem velike europske duhovne tradicije, te cjelovitim svojim duhovnim stajalištem, baštiničkim, prosuditeljskim, ali i u svemu tragatelj za onim što u bogatom korpusu ideja, struja i škola mišljenja (platonizam, padovanski aristotelizam, neoplatonizam, srednjovjekovno-kršćanska duhovna baština, patristika, filološki, književni i retorički humanizam), može biti poticajno i aktualno mislitelju vlastitog vremena. U vremenu općeg intelektualnog, kulturnog, znanstvenog i umjetničkog života, posebice Dubrovnika grada-republike, članice velike obitelji europske obnove, vremenu u kojemu nastaju djela s područja prirodne filozofije, kad Telesius piše svoje djelo *Sulla natura delle cose*, G. Bruno *Degl' innumerabili mondi*, Campanella *Philosophia sensibus demonstrata*, kad nastaju brojni dijaloz i traktati o retorici, ljepoti, ljubavi, Gučetić stvara u okruženju jednog naraštaja pjesnika, pisaca, mislitelja i znanstvenika koji će posebnostima ideja, interesa, izraza i ostvarenja izražavati neka zajednička obilježja duha vremena i sudjelovati u europskom kulturnom i filozofskom dijalogu. Dubrovačka kulturna sredina bila je osobito pogodna za oblikovanje svojevrsnog izdanka književnosti i filozofije, za asimiliranje ideja, stvaranje učenih društava i akademija u kojima se vode teorijske rasprave, oblikuje ukus, način mišljenja i osjećanja, razmjenjuju znanstvene spoznaje, ukoliko, stvarajući određene kulture. O interesu i poznavanju djela starijih i suvremenih europskih autora, povjesničara, prirodnoznanstvenika, pjesnika, književnika, filozofa, gramatičara, crkvenih pisaca i drugih, saznajemo iz popisa privatnih i samostanskih knjižnica². Tomu pridonose i osobna prijateljstva i međusobne veze koje Dubrovčani u to vrijeme uspostavljaju s istaknutim pojedincima europskih kulturnih središta, posebice Italije.

² K. Jireček, *Beiträge zur ragusanischen Literaturgeschichte*, Archiv für slavische Philologie, Bd. XXI, Berlin 1899.

U toj sredini Gučetić samostalno stječe svoje filozofsko i teološko obrazovanje (o izvorima njegovih studija saznajemo mnogo iz sačuvana kataloga knjiga obitelji Bassegl-Gozze iz 1883. i Klement VIII. podjeljuje mu naslov doktora filozofije i teologije. To visoko priznanje dodijeljeno mu je u Vatikanu, zahvaljujući, po svojoj prilici, dubrovačkim isusovcima i samom kardinalu Belarminu. Govoreći o Gučetiću mnogi autori ističu njegov um, vrlinane, posebice poznavanje filozofije i teologije, slave ga i cijene, ističu sreću Dubrovnika što ima takva pisca čije će ime živjeti stoljećima, posvećuju mu svoje stihove (Ignjat Đurđević, Didak Pir) i pišu epigrame (Andrija Palmotić, Petar Palikuća). Gučetić sudjeluje, međutim, i u javnom kulturnom, društvenom i političkom životu svoga grada, a bio je i član domaćih i stranih akademija.

U hrvatskoj filozofskoj tradiciji, uz imena onih koji su za sobom ostavili trag kao stvaratelji kapitalnih i sintetičkih djela (primjerice je to Gučetićev suvremenik Frane Petrić/Francisus Patritius, Patrizius, Patrizzi), susrećemo i niz onih koji su, ne izgrađujući zaokružen filozofski sustav, ostavili djela koja svjedoče o visokoj misaonoj razini, velikom poznavanju bogate filozofske tradicije i nastojanju da ostave vlastiti prilog ako ne rješenju, a ono postavljajući i formulirajući brojnih pitanja mišljenja svoga doba. Odnosi se to primjerice i na hrvatske pisce i mislitelje renesansnog razdoblja.

Gučetić je svjedok i sudionik visoko razvijene kulture Dubrovnika, slobodnoga grada-republike, filozofijske, umjetničke, književne, slikarske, kiparske, graditeljske i glazbeničke, o čemu svjedoči sam njegov opus, ogledalo domaće sredine, otvorene i osjetljive posebice za prva pitanja tadašnje europske filozofsko-teološke i znanstvene misli.

Svoja djela Gučetić piše u Trstenom, ogledalu Gučetićevih kao i onodobnih estetskih ideala, ukusa, doživljaja i duboke proživljenosti prirode, opjevanom i oslikanom u djelima pjesnika i putopisaca, povjesničara i pisaca. Tako Đuro Ferić/Georgius Ferich (1739–1820) u svom opisu dubrovačke obale bilježi posjet „Gučetićevom” kraju, Trstenom, *De Cannosa Illyrice Taersteno* (u: *Periegesis Orae Rhacusanae*), ljetnikovcu i vrtovima „ljupkom licu okoliša” („blanda loci facies”), ljetnikovcu i vrtovima, obrađenim površinama. Tu, u odabranom „mjestu svoje utjehe”, kako kaže u osami, „podalje od gradske brige, naoružan protiv svih nasrtaja

sudbine" ("... me ab omni sollicitudine urbana abducere, et contra omnes fortunae impetus armarem... elegi Canam, pagum meum, loco (dico) totius consolationis meae",³ Gučetić vodi filozofske razgovore sa svojim sumišljenicima iz književnih krugova i članovima domaćeg akademskog društva (spominje ih i poimence u svojim djelima, kako objavljenima tako i onima koja su ostala u rukopisu, primjerice u razgovorima o besmrtnosti i ljudskoj sreći iz 1607. g., koje vode M. Monaldi i Savko Bobaljević-Glušac/Sordi u pjesničko-arkadjskoj sceneriji, na cyjetnim livadama, uz pjesme i igre pastirske), okružen umjetninama i djelima bogate privatne i samostanske knjižnice. Otvoren naslijeđu oblikuje vlastit način mišljenja.

* * *

Kako to pokazuju i sami naslovi Gučetićevih djela, vrlo je široka problematika kojom se on bavi. Uz pitanja prirodne filozofije pručava Gučetić i tumači, kao tipičan mislitelj renesanse, bogato filozofsko naslijeđe antike (pitagorejsko, platoničko i aristotelovsko, neoplatoničko), srednjovjekovno-kršćanske misaone ostavštine, do humanistike i aktualnih filozofsko-teoloških pitanja vlastita vremena. Velikom osobnom kulturom i erudicijom, Gučetić pristupa razmatranju pitanja gotovo svih područja znanja, teorijskih i praktičkih, od onih koja pripadaju području filozofije i njenih disciplina te teologije (reflektirajući tako primjerice o intelektu i ljudskoj duši, besmrtnosti duše, materiji, bogu, božanskim atributima, predestinaciji, spasu, ljudskoj sreći i dr.), prirodnoj filozofiji, meteorologiji, astrologiji, fizici, kemiji, do onih ekonomskih, političkih i dr. U širokom rasponu bavljenja kozmološkim, ontološkim, gnoseološkim, antropološkim, moralno-etičkim, pedagoškim i estetičkim problemima, objedinjuje Gučetić ideje različitih struja i smjerova mišljenja, posebice platoničku i aristotelovsku, tradiranu neoplatonizmom i averoizmom, iz osnovnog svog stajališta i uvjerenja „kršćanskog teologa” i kritičara herezika i protestantskih zablude.

Gučetić svoja djela piše i objavljuje u vrijeme najoštrijih teoloških, političkih i vjerskih sporova koji se vode u Europi, a protestantskih zablude.

³ *Breve compendium in duo prima capita terti de anima Aristotelis*, rkp., Ragusii 1606, f. 1.

sebe sudjeluje u raspravama oko najosjetljivijih spekulativnih pitanja njegova doba i književno-filozofskih problema koji su predmet mnogih renesansnih traktata i polemika.

* * *

Velik dio Gučetićeva opusa čine njegovi komentari sadržajno-te-matski usmjereni problemima prirodne filozofije te pitanjima biblijsko-teološkog sadržaja, u kojima u duhu provatikanске polemike s protestantima raspravlja temeljne teze i formulacije – okomnice tadašnjih sporova između katoličke i protestantske struje, kao što su to pitanja pokore, predodređenja, iskušanja, vjere i spasa, pri čemu otvoreno iskazuje svoje neprijateljstvo spram here-tičkog učenja, napadajući Luthera, Calvina i Melanchtona.

U komentarima nastalim u razdoblju između 1592. i 1606. g. pisanima na latinskom i talijanskom jeziku, obrađuje Gučetić pre-težito problematiku moralne teologije. Komentari psalama (neke od njih posvećuje svom meceni, kardinalu R. Bellarminu, jednoj od najistaknutijih ličnosti protureformacijskog, filozofsko-teološkog rata) Gučetiću su povod i izvor njegove polemike s protes-tantizmom, pri čemu se on u svojim eshatološkim, gnoseološkim, antropološkim, aksiološko-etičkim analizama i tumačenjima (bo-žjeg bića, sveznanja, providnosti, pravednosti, grijeha, spasa i ot-kupljenja, smrti, ljudske sreće, slobodne volje i kršćanskih vrlina) oslanja na platonovsko-aristotelovsku filozofsku tradiciju tako i na učenja najviših autoriteta crkvenih otaca te na biblijske tek-stove.

Već se u tim djelima, kao i onim kasnijima, razabiru temeljni mišljenja razdoblju europske renesanse. Izložene su i preispitane teze pobornika najrazličitijih filozofskih škola, misaonih struja, polazišta i stavova (platonizam, aristotelizam, latinski avero-izam), koje Gučetić nastoji pomiriti u svom kršćanski utemelje-nom usmjerenju. To se odnosi posebice na njegov komentar Aver-rosovog djela o supstanciji svijeta i tumačenja spisa „O uzrocima” nepoznatog autora (pogrešno pripisivanog Aristotelu), *Commen-taria in sermonem Averrois de substantia orbis et in propositiones de causis* (1580) te na raspravu *Quaestio de immortalitate intel-lectus possibilis contra Alexandrum Aphrodisaeum*. Kao vrstan poznavalac Aristotelove filozofije i učenja arapskih autora, pose-bice struje padovanskog averoizma (Gučetićev spekulativni inte-res za spomenute krugove problema pokazuje i hermeneutička

problematika padovanskih tumača Aristotelovog *corpusa*; tako se izrijekom osvrće na M. A. Zimarru kao „najpoštovanijeg averoistu” i njegovu reviziju Averroesovog mišljenja, na I. Ianduna i njegovo tumačenje Aristotelove XII. knjige *Metafizike*, polemike „averoista” i „aleksandrista”, te naravi Averroesovog tumačenja Aristotela, smatrajući Averroesa najvećim među peripatetičarima, Gučetić raspravlja neke od središnjih tema renesansne prirodne filozofije, metafizike i teologije, predmeta brojnih raspr i kontroverza, kao što su učenje o duši, problem jedinstva uma, supstancije svijeta, vječnosti, o prvom pokretaču, pitanja spoznaje i uma, organske i anorganske prirode, prirode neba i kretanja te raspre o naravi duše. U nastojanju kristijaniziranja Aristotela Gučetićevo filozofiranje postaje značajnim za praćenje i razumijevanje razvoja sudbine Aristotela kao i Platona u povijesti europskog mišljenja, posebice fenomena renesansnog aristotelizma i neoplatonizma, te isto tako sudbine averoizma i pojave novih smjerova mišljenja.

Uz sva svoja mjestimična razmimoilaženja sa službenim crkvenim učiteljem (Toma Akvinski) i nastojanja da se oslobodi autoriteta naslijeđa (također polemizira i sa stavovima D. Scotusa), i zabluda u razumijevanju Aristotelove filozofije, primjerice, i ma koliko pri tomu ipak ostaje u vlastitim filozofskim postavkama zavisian i ograničen tim naslijeđem, Gučetić se svagda nastoji prikloniti ortodoksnom mišljenju.

U svojoj polemički intoniranoj raspravi protiv Aleksandra iz Afrodisije oko pitanja besmrtnosti duše, jednog od središnjih problema oko kojeg se vode mnoge polemike stoljeća, problema besmrtnosti mogućeg intelekta, *Quaestio de immortalitate intellectus possibilis contra Alexandrum Aphrodisaeum*, Gučetić podvrgava kritici shvaćanja Aleksandra iz Afrodisije o besmrtnosti duše. Svoje teze utemeljuje na Aristotelovim temeljnim stavovima o umu i duši i umskoj spoznaji koje podrobno obrazlaže, pa je u tom djelu manje riječ o kritici samih Aleksandrovih postavki.

Korpus filozofsko-teoloških rukopisa iz 1592. i 1593. g. sadrži traktate o ljudskoj duši, demonima, anđelima i Bogu u kojima se Gučetić sadržajno i metodološki oslanja na bogatu filozofsko-religijsku tradiciju mišljenja, hermetičku i magijsko-astrološku, staroegipatsku i hebrejsku, klasičnu grčku te skolastičko-patrističku i humanističko-renesansnu.

Razmatrajući brojna pitanja teologije i filozofskih disciplina, također i prirodne filozofije i kozmologije (komentar Aristotelovim *Meteorima*), Gučetić nastoji svagda, kao kršćanski teolog, kako sama sebe naziva, na prevladavanju teoloških razlika. Svjestan težine pitanja ne usmjerava ih konačnim rješenjima. Premda sklon dogmatskom i ortodoksnom mišljenju, Gučetić je svojim brojnim komentarima posvjedočio zamjetno uključivanje u europski filozofski dijalog.

* * *

U okviru renesansnih poetikoloških rasprava jedno od značajnih mjesta zauzima problematika govorničkog umijeca, retorike kao discipline, njene funkcije i odnosa spram filozofije, logike i dijalektike. U svom tumačenju Aristotelove prve knjige *Retorike*, jedinom od najizvedenijih svojih komentara, Gučetić raspravlja neka od ključnih mjesta problematike govorničtva i njoj srodnih disciplina (dijalektika, politika, moral, pravo, književnost, teologija), izvođeći tezu o zajedništvu retorike i dijalektike te utvrđuje razliku između njih u pogledu oblika i odnosa prema srodnim disciplinama, topici i logici, a analizira i metode govorničtva. Svojim obrazloženjem bitnih elemenata govorničkog umijeca, stvaralačke uporabe jezika, naglašujući semantičku slojevitost jezika, te analizama mišljenja i govora, govorničkog stila, elegancije, ukrasa, teorijom dekora, afekata, acumena i ingeniuma, Gučetić označava pomak od tradicionalne aristotelovske i ciceronijanske retorike pa svojim idejama anticipira baroknu poetiku. Govorničtvu pridaje Gučetić osobito značenje i ulogu u državnom životu, koristeći se pritom osobnim sudačkim iskustvom i poznavanjem kako književno-filozofskih uzora antike tako i aktualnih duhovnih stremljenja, te teorijsko-spekulativnom oštrinom, Gučetić će uz F. Petrića i kasnije I. Lukarevića ostaviti značajan prilog povijesti hrvatske i europske renesansne i barokne retorike te teoriji govorničkog umijeca.

U europskom filozofskom dijalogu renesansnog razdoblja kojim su svoj prilog ostavili i hrvatski mislitelji, značajno mjesto zauzima filozofija lijepog (i njena para, ljubavi) i umjetnosti, filozofsko-estetička refleksija koja propituje široku problematiku pojedinih disciplina, pjesništva, glazbe, riječi i govora, umijeca govorničtva, fenomena jezika i stila i dr. Stoljeće poetika, estetičkih

gledišta sadržanih u literaturi dijaloga o lijepom i ljubavi (A. Niphus, L. Ebreo, F. Diacetta, B. Varchi, F. Vieri, T. Tasso i mnogi drugi) u čijem duhu živi Gučetić i stvara brojna svoja djela, zaokupljeno je pitanjima i odredbama koja je sa sobom donijelo bogato klasično naslijeđe. Ona osciliraju između platoničko-neoplatoničke, mističke orijentacije i srednjovjekovnih shvaćanja (Plotin, Proklo, Jamblih, tomizam, augustinizam, skotizam) te senzualističkih koncepcija petrarističke ljubavne kodifikacije.

U specifičnom rodu dijaloškog traktata kao jednom od medija (uz tumačenja i dispute) kroz koji brvaju tematizirana neka načelna estetičko-poetkološka pitanja (podrijetlo lijepog; njegov sadržaj i značenje, dimenzije/ontološka, kozmološka, gnoseološka, etičko-moralna, društvena/, vrste i narav, osobitosti i razlike, vriednosna određenja, distinkcije i stupnjevanje lijepog i ljepote/tjelesna, duševna, umska ljepota, ljepota pojavnog i inteligibilnog, ljepota čovjeka, prirodnih bića i ideja, prirodno i umjetnički ljepo, formalna i materijalna ljepota, ali i ljepota ljudskog govora, običaja, tvorbi i dr./, dražesno, ljupko, odnos ljepo-dobro-istinito itd.), u kojima se ukrašavaju najrazličitije struje tradicija mišljenja, naći će svoje mjesto i dva Gučetićeva dijaloga o ljepoti i ljubavi pisana „u duhu Platonovu“: *Dialogo della Bellezza* i *Dialogo d'Amore* (1581).⁴

Filozofske teorije lijepog i ljubavi koje su zacrtali Platon u svojim dijalozima i Aristotel u svom *Pjesničkom umijeću*, stoljećima će utjecati na tijek i razvoj zapadnoeuropske estetičke misli i kulture i na rađanje modernog kritičkog ukusa (G. della Volpe), posebice na predstavnike zlatnog vijeka dubrovačke književnosti, na njihov doživljaj života i ljepote te na njihove ideje. Otvoreni povijesnom dijalogu tema zajedničkih pjesnicima, književnicima i umjetnicima europskog prostora, mnoge ličnosti široke humanističke kulture, filozofskog obrazovanja, članovi domaćih akademija, kulturnih društava i krugova, generacijski povezani interesi-ma i sklonostima, ukusima i kulturom, svojom će razvijenom teorijskom svijesti formulirati neka za povijest europske estetske

misli značajna i bitna gledišta, nimalo ne zaostajući za velikim imenima svojih europskih suvremenika.

Po mnogim svojim teorijskim idejama i analizama, primjerice funkcije lijepog i umjetnosti u životu čovjeka te ulozi što ih oni imaju za život i dostojanstvo čovjeka, kao medij ljudskog opstanka ili zajedništva i srodnosti umjetnosti, jedinstva izraza, oblika i sadržaja umjetničkog djela, pjesničke i glazbene estetike, filozofski držaja umjetničkog djela, pjesničke i glazbene estetike, filozofski i teološki pisci, autori dijaloga, ali i pjesnici svojom općeknjiževnom, pjesničko-refleksivnom motivikom, u svojim će kanconijerama, rimama, poslanicama, korespondenciji (kao M. Bunić, D. Ramina, M. Mazibradić, S. Bobaljević Glušac/Sordi, M. Monaldi i drugi) otvoriti bogato poglavlje povijesti hrvatske estetičke misli.

Gučetićeve razgovore o ljepoti (posvećene Niki, sestri Cvijete Zuzorić) i ljubavi vode dvije žene, Mara Gundulićeva, žena Gučetićeva, i njena prijateljica, dubrovačka pjesnikinja Cvijeta Zuzorić, stvarni i metaforički, naslovom istaknut, kanon ljepote, kojoj po hvadu piše naš filozof oslikavajući ujedno portret filozofski i umjetnički obrazovane istaknute žene, i same pjesnikinje, idola i idealala čitavog domaćeg i europskog pjesničkog i filozofskog naraštaja (od Ranjine, Monaldija, Bunića i Zatarića do Tassa, Simonettija i Boccabiance). Ti su književno-filozofski razgovori značajni ne samo kao teorijski doprinos našeg mislitelja renesansnim estetičkim traktatima nego su istovremeno i od općeg kulturnopovijesnog i dokumentarnog značenja. U svom rektorskom govoru *Filozofske struke pisci hrvatskoga roda s onkraj Velebita u stoljećih XV do XVIII*, 1882. g., Franjo Marković piše na jednom mjestu i o Cvijeti Zuzorić: „... za dobe duševnoga cvietka dubrovačkoga i o Cvijeti Zuzorić: „... za dobe duševnoga cvietka dubrovačkoga koncem XVI i početkom XVII vieka još se jedna sveza ukazuje među pjesničkim i filozofskim radom poimence oko estetike: ta sveza je ženski uzor Flora Zuzorić. Tadanje hrvatsko pjesništvo puno je obraćeno k njojzi; a vidimo da ne samo Nikola Gučetić nego i drug njegov Miho Monaldi posvećuje njojzi svoje estetičke i druge filozofske rasprave i od nje grade duševno središte svoga umovanja o ljepoti.“

Te su rasprave slika duhovnog ozračja u kojemu Gučetić stvarala svoja djela i ogledalo su autorove ne samo filozofske nego i opće kulture, njegova osjećaja i znanja, proživljenosti i široke obrazovanosti, profinjnosti ukusa i senzibiliteta, njegova odnosa prema ženi, a onda i prema čovjeku i prirodi, gotovo plotinovski kao „prizor za beskrajno sretna promatrača“.

⁴ V. dvojezično izdanje Nikola Vitov Gučetić, *Dijalog o ljepoti/Dialogo della bellezza*, *Dijalog o ljubavi/Dialogo d'amore* (prev. s tal. N. Baturina, pogovor, lit. i bbl. Lj. Schiffler), Most/The Bridge, Zagreb 1995.

Veličanjem klasičnog ideala lijepog i ljepote (istoznačnice do-
brote) dovodi se on u spregu s kršćanskim idealom vjere u najviše
– najljepše – moralno najsavršnije biće. Gučetić svoja gledišta
razvija propitujući platonovska i peripatetička stajališta i doktri-
ne, ali je njegova spekulacija umnogomu pod izravnim utjecajem
neoplatoničke estetske vizije univerzuma. Prosljeđujući ontolo-
ško-estetičke kategorije, ideju i odredbe lijepog i ljubavi Plotina,
svog učitelja u estetici, Proklovo shvaćanje odnosa dobra, prave-
dnoga i lijepoga kao i izvore i odredbe ljepote prema Jamblihu,
Gučetić ih nastoji učitati u Aristotelovu doktrinu i proširiti u svo-
jevrsnoj sintezi različitih struja mišljenja i tumačenja, prije svega
platonizma, kolebajući se i ostajući u svemu neoaristotelovac. U
Gučetićevim estetičkim razmišljanjima tako će nerijetko izostati
međusobne unutarnje sveze različitih momenata i vidova ideja
koje bi mogle jamčiti oblikovanje estetskih pojmova i stvaranja
osnova jednog zaokruženog cjelovitog teorijskog sustava. Više je
riječ o fragmentarnoj, djelomičnoj spekulativnoj izvedenosti odre-
đenih kategorija, primjerice svojstava ljepote, ili božanstvenosti
ljudske prirode koja se ogleda upravo u ljepoti, kao i razrađenoj
fenomenologiji ljubavi. Usprkos nedoradenosti i fragmentarnosti
Gučetićeva raspravljanja o lijepom, ma koliko se, kako utvrđuje
A. Haler u svojoj studiji *Dialog o ljepoti* Nikole Vite Gučetića
(1944), „činila na mjestima naivna, ona su plod jedne duševnosti
usmjerene prema plemenitom i uzvišenom, dakle prema glavnim
osnovama svake istinske kulture”.

Imamo li u vidu sve bogatstvo i raznolikost Gučetićeva knji-
ževnog diskursa u kojemu se sfera osjetilnosti dotiče spekulativ-
nog, područje pojavnog idealnog, svijet pjesničkog korespondira s
filozofskim, promatrač prizora ljepote ujedno je i njihov mislitelj
i tumačitelj, problematika stvarnosti, svijeta čovjeka uvučena je
u filozofsku i religioznu spoznaju, u svijet božanske ljepote, tad
nam se iza povijesno bogate višeslojnosti doktrina otkriva i uka-
zuje unutarnje izvorište Gučetićevih razgovora, *circulus amoro-
sus*, koje nastoji biti više negoli reminiscencija na božanske auto-
re prošlosti, više negoli mjesto podudarnosti filozofske refleksije
i pjesničkih ostvaraja njegova vremena, kulta Erosa i petrar-ki-
tičke ljuvene lirike, renesansne neoplatoničke glorifikacije veze
zemaljske i nebeske ljepote i ljubavi – nastoji naime biti prilogom
osobnog filozofijskog razmatranja bitnih pitanja čovjeka i svijeta
vlastita vremena.

U renesansnim teorijama ljubavi zrcali se svekoliki nazor na
svijet jednog duhovnopovijesnog razdoblja, složenog i bogatog is-
kustvom i doživljajima, koji u mnogobrojnim traktatima i dijalo-
zima poprimaju svu raznolikost i širinu. Krećući se od ljubavne
kazuiestike i psihologije do kozmološke, etičko-moralističke i dru-
štveno-praktičke dimenzije spomenutih fenomena, u renesansnoj
slici svijeta postaje taj pojmovni par univerzalnim načelom svi-
jeta.

Gučetićev prilog novom književnom rodu kakav predstavljaju
rasprave o ljubavi, razgovori su Cvijete i Mare ostavljeni kao
autorov književni (filozofski) zapis. Ljubav preme ljepoti izvorište
je razgovora o ljubavi, „zvanog Cvijet” – *nomen* postaje *omen* –
razgovora onih koji posjeduju bitne pretpostavke za nj: samo bo-
žanske duše imaju tu sposobnost i dostojne su govora o ljubavi.

Ljubav, prema neoplatoničkoj teoriji emanacije, postaje u Gu-
četićevoj refleksiji načelo univerzuma kojim se u Jednom pomi-
ruje mnoštvo razina bitka i sjedinjenjem s inteligibilnom idejom
postiže najviše dobro i sreća u platoničkom pojmu *kathagathie*.
Klasično određene ljepote i ljubavi konačno se pomiruje s kršćan-
skim idealom religioznog i moralnog savršenstva.

U mnogim i disciplinarno raznorodnim svojim djelima Guče-
tić se predstavlja kao izrazit prenositelj bogatog kulturnopovije-
snog i filozofskog naslijeđa, ali također i kao novovjekovni rene-
sanski mislitelj koji je, u središtu duhovnih stremjenja i kontro-
verzi Europe svoga vremena, u svom bogatom opusu slijedio i te-
matizirao neke središnje misaone tokove i razvojne linije hrvat-
ske i europske povijesti filozofije, upisujući time i svoj udio u traj-
no otvorenom, živom zajedničkom dijalogu mišljenja. Jer, kao što
traži istinu i biće pojma ljepote, filozofiju lijepog i ljubavi, Du-
brovčanin Gučetić duhom i kulturom renesansnog mislitelja u
osnovi traga za ljepotom mišljenja i spoznaje, za ljepotom filozo-
fije kao snažnim izazovom i trajnom sudbom čovjekova života.

* * *

Gučetićevo osobno bavljenje praktičnim poslovima svoga grada
(žitna industrija, vunarstvo, sudački poslovi, solane i dr.) ostavilo
je traga u njegovim djelima vezanim uz ekonomsku problematiku
(rukopis *O lihvartvu*).

Sustavno izloženim mislima o obitelji kao osnovi društva, ku-
ćnom gospodarstvu, odgoju, gradu i njegovoj okolini te oblicima

društvenog i javnog života Gučetić je u opsegom nevelikom djelu o upravljanju obitelji, *Governo della famiglia* (1589), „prvom teorijskom pedagoškom djelu u Hrvata” (T. Cerovac), dao izuzetan prilog razumijevanju stvarnih prilika Dubrovnikova vremena, od općekulturnih i društvenih, do bavljena praktičnim problemima grada, primjerice graditeljstva i urbanizma. Svojim napucima i praktičnim primjetima dao je i odgovore na mnoga pitanja koja su stajala u središtu zanimanja čovjeka njegova doba: načina i mogućnosti ostvarenja humanog društva i u njemu etički i politički, fizički i intelektualno zdrava pojedinca, odnosa humanističkog odgoja prema osposobljavanju za upravljanje obitelji i državom, uloge zakonodavstva, zakona i ekonomije.

U daleko opsežnijem djelu pisanom u dijalogu, posvećenom ekonomsko-političkim pitanjima, pitanjima državnog uređenja i uputama vladanja, *Dello Stato delle Repubbliche* (1591) sadržani su elementi Gučetićeve političke filozofije. Po svojim stajalištima i koncepcijama realno pragmatički usmjeren, brinući i sam kao Dubrovčanin o dobru, sreći, blagostanju i slobodi Dubrovačke Republike i njenih stanovnika, Gučetić u svojim osmodnevnim razgovorima (koje vodi s Dinkom Ranjinom) formulira svoju teoriju države, zakonodavstva i najboljeg uređenja. Obogaćeno povjesnim pregledom oblika i sadržaja državnih zajednica, običaja naroda od najstarijih vremena i primjerima iz vlastitog vremena, to je djelo zanimljivo i korisno ne samo kao pokušaj mislitelja da formulira načela i osnove ostvarenja najboljeg mogućeg društvenog uređenja nego i kao analitički produbljena i metodološki zaokružena studija tradicionalnih doktrina o državi i društveno-ekonomskih teorija. Osnovna je nakana Gučetićeve ovim djelom istaknuti, osuvremeniti, ali i dopuniti i pojasniti Aristotelovu doktrinu državnog uređenja i Aristotelovu praktičnu filozofiju, imajući u vidu političke doktrine od antike (posebice Platonovu) do reformacije i protureformacijskog razdoblja. Među mnogim teoretičima ustrojstva države s čijim gledištima i postavkama raspravlja spominje Gučetić povjesničara Petrića iz Siene, Bodina, Bellarina, Possevina, Ribadeneiru i druge (nesumnjivo poznaje i Macchiavellijevu doktrinu, premda njega izrijeком nigdje ne spominje), priklanjajući se kršćanskim koncepcijama povijesti i države. S osobitim obzirom na praksu Dubrovačke Republike, ističući pozitivne strane njena upravljanja i vlasti, ali jednako tako ukazujući i na nedostatke i loše strane, Gučetić ima na umu uskla-

đenje privatnih i javnih interesa, ideal sretna čovjeka koji živi u skladu s vrlinom, a zakoni se donose kao temelj slobode i jednakosti sviju. Gučetić sustavno i realno objektivno nastoji proučavati državne oblike kroz povijest; njegov je pristup povijesnoj zbilji i političkoj zajednici sinteza političkih teorija koje u svojoj osnovi imaju čovjekovo moralno djelovanje u skladu s najvišim dobrom i znanjem o tom dobru, kao kriterijem mudrog upravljanja i prosvjeđivanja ljudi. Djelo sadrži analize konkretnih oblika državnog uređenja, društvenih odnosa, organizacije uprave, vrlin vladara, državnog integriteta i financiranja kao i ulogu i značenje društvenog dobra. Na kraju djela Gučetić dodaje upozorenja i naputke onima koji vladaju državom. Ovo djelo predstavlja znatan prilog domaćoj povijesti državnopravne i političke znanosti, kojim se dubrovački mislitelj predstavio kao prethodnik nekih modernih ekonomskih teorija. Nesumnjivi su Gučetićevi doprinosi na području ekonomskih spoznaja, njegova razmatranja o bogatstvu i razmjerni ekvivalentnih količina rada, o negativnim posljedicama neumjerene potrošnje te isticanje ekonomske snage kao osnove društvene moći, ideje kojima se Gučetić uvrštava u red značajnih ekonomista njegova vremena, mada po svojim ekonomskim shvaćanjima, unatoč mnogim lucidnim zapažanjima, stoji izvan u to doba dominantnih struja merkantilizma. Njegovi su pogledi više izvedeni iz Aristotela i srednjovjekovnog tomizma negoli iz ekonomske analize stvarnosti vlastita vremena. Gučetić ističe potrebu i značenje narodne vlasti kao vladavine slobode, potrebu odgoja i obrazovanja sviju, posebice ulogu filozofije, navodeći pritom mišljenja Jeana Bodina, Thomasa Morusa i domaćih pisaca (Benko Kotrujić, Miho Monaldi).

Bibliografski dodatak

Objavljena djela N. V. Gučetića

Nicolai Viti Gozzii, patritii Republicae Ragusinae, *Commentaria in sermonem Averrois de substantia orbis et commentarius in propositiones de causis*, Venetiis apud Bernardum Iuntam 1580 (Dubrovnik, Bibl. Male braće)

Quaestio de immortalitate intellectus possibilis, contra Alexandrum Aphrodisaeum, Nicolai Viti Gozzii, Venetiis 1580 (u djelu *Commentaria in sermonem Averrois*.)

Dialogo della Bellezza, detto Antos, secondo la mente di Platone, composito da M. Nicolo Vito di Gozze, gentil'huomo Raguseo, nuovamente posto in luce, Venezia, Ziletti 1581 (NSBZ)

Dialogo d'Amore, detto Antos, secondo la mente di Platone, Venezia, Ziletti 1581 (NSBZ)

Discorsi di M. Nicolo Vito di Gozze, gentil'huomo Raguseo dell'academia degli occulti, sopra la methode di Aristofile, ridotti in dialogo e divisi in quattro giornate, Venezia 1585.

Discorsi della Penitenza sopra i Sette Salmi penitentiali di David di M. Nicolo Vito di Gozze gentil'huomo Raguseo. Ne'guali, oltre a la piena cognizione della salutifera Penitenza, si confutano alcune opinioni de gli heretici; particolarmente in materia della Predestinatione. In Venetia, Aldo 1589 (NSBZ)

Governo della famiglia, Venezia, Aldo 1589. (Dubrovnik, Biblioteca Male braće; NSBZ)

Dello Stato delle Republiche secondo la mente di Aristotile con esempi moderni... Con CCXXII Avertimenti Civili dell'isteso, molto curiosi, et utili per coloro, che governano Stati. Et nel fine una *Apologia dell'honor civile*, Venetia 1591 (NSBZ)

Nicolai Viti Gozzii patritii Republicae Ragusinae *Commentarii in tres Psalmos XV, XXV, CXXIV*, Ad illustrissimum et reverendissimum S. Rom. Eccl. Card. Rovertum Bellarminum cum privilegiis, Venetiis, 1601 (Historijski Arhiv Dubrovnik)

Nicolai Viti Gozzo patritii Ragusinae *In Primum Psalmum Commentarius*. Cum Privilegiis, Venetiis, apud Franciscum Barilettum, 1600 (Bibl. Arhiva Zadar)

Rukopisna ostavština

Biblioteca Urbina, Vatikan:

Gozzi Nicolai, ragusini, ex academia insensatorum, Breve commentium in duo prima capita tertii de anima Aristotelis, Ragusii 1606. (Bibl. Urbina, Vatikan, sign. 1449, cod. 1606)

Nicolai Viti Gozzi patritii Reip. Ragusinae *Tractatus De Anima*, (L. 1-65), *De Daemonibus* (L. 66-116), *De Angelis* (L. 117-185), *De Deo* (L. 186-257) sign. 500, cod. XVII, sign. 514, cod. XVII)

Varie compositioni in Theologia del Sig. Nicolo di Vito Gozzi, gentil'huomo Raguseo Dottore in theologia et filosofia, et nell'Academia degl'Insensati de Perugia detto l'oculto; deicate da Vito suo figliuolo al serenissimo signor Francesco Maria Duca d'Urbino. L'anno 1611. li 28. aprile (sign. 499, cod. XVII)

Gozzii Nicolai Viti maioris, patritii Reip. Ragusinae ex academia insensatorum, *Commentaria in primum librum artis rhetoricum Aristotelis* (s.a, sign. 1219, cod. XVI-XVII)

Biblioteca Oliveriana, Pesaro:

Li Discorsi della immortalita e felicitia humana (pisano u Dubrovniku 30. VII. 1607)

Literatura

A. Primarna literatura

S. M. Cerva, *Bibliotheca Ragusina in qua Ragusini scriptores eorumque gesta et scripta recensentur*, Ragusii, 1741, t. III, str. 260-273.

S. Dolci, *Fasti litterario-ragusini sive virorum litteratorum, Venetiis*, 1767, str. 48-49.

F. Appendini, *Notizie istorico-critiche sulle antichita, storia e letteratura de' Ragusei...*, t. II, Ragusa, 1803, str. 66-70.

J. Svilocos, *De Antiquitate et Nobilitate Gentil Gozze...* In seminario Archiepiscopali Jadertino, 1835.

S. Gliubich, *Dizionario biografico degli uomini illustri della Dalmazia*, Vienna Zara, 1856.

F. Marković, *Filozofijske struke pisci hrvatskoga roda s onkraja Velebita u stoljećih XV do XVIII*, Zagreb 1882.

M. Štiglic, *Povijest pedagogike*, Zagreb 1893.

V. Mih. Vujić, *Ekonomsko-politički pogledi Dubrovčanina Nikole Vida Gučetića iz druge polovice 16. veka*, Sr. Karlovi 1900.

S. K., *Tristota obljetnica smrti Gučetićeve*, Dubrovnik 1910, XIX, 6

O. Bačić, *Economia e politica nel pensiero e nell'opera di N.V. di Gozze patrizio raguseo*, La Rivista Dalmatica, Zadar 1931, fasc. II, str. 3-16, fasc. IV, str. 51-62.

I. Voinovitch, *Histoire de Dalmatie*, Paris 1934.

A. Haler, „Dialog o ljepoti” Nikole Vita Gučetića. Opis ljepote Cviete Zuzorić u prvoj hrvatskoj estetski, *Spremnost* 1944, 139, str. 9.

- M. Medini, *Dubrovniki Gučetića*, Beograd 1953.
- T. Cerovac, Dubrovački humanist Nikola Gučetić i njegovo pedagoško djelo „Uprava porodice“, *Pedagoški Rad* 1960, 9–10, str. 353–359.
- S. Kastropeli, Pitanje školovanja Nikole Vida Gučetića, *Pedagoški rad* 1962, 7–8, str. 261–273.
- I. Perić, *Pedagoški pogledi Nikole Gučetića*, Dubrovnik 1964, 1, str. 18–37.
- Ž. Dadić, *Nikola Gučetić i njegovo djelo Sopra le methoeore d'Aristotile*, Dubrovnik, 1965, 2, str. 47–52.
- M. Petković, Misli Nikole Vita Gučetića o fizičkom odgoju, *Fizička kultura*, Beograd 1965, 3–4.
- A. Pinterović, *Les dialogues platoniciens de Niksa Vitković Gučetić (Nicolo Vito di Gozze)*, Univ. cath. de Louvain, Faculté de philosophie et Lettres, 1966–67.
- V. Filipović, *Prilog hrvatskih humanista europskoj estetici renesanse*, Dubrovnik, 1969, 2, str. 5–15.
- Z. Posavec, Platonistički djalozi u Trstenu, *Renesansna estetika Nikole Vita Gučetića, Republika*, 1976, 7–8, str. 763–773.
- Lj. Šifler (Schiffler)-Premec, *Nikola Gučetić*, Zagreb 1977 (monografija)
- E. Banić-Pajnić, O uzroku i uzrocima (Gučetićev komentar „Knjige o uzrocima“), *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 1990, 31–32, str. 119–146.
- M. Šišak, Raskoraci i dosezi Gučetićeve političke filozofije, *ib.*, 1992, 35–36, str. 93–100.
- J. Talanga, Gučetićeva kritika Aleksandra iz Afrodisije, *ib.*, str. 75–92.
- W. Pothoff, Konceptija retorike N. V. Gučetića u kontekstu tradicije, *ib.*, 1994, 39–40, str. 55–60.
- Isti, Nekoliko primjedaba povodom izdanja knjige „In primum librum Artis rhetoricae Aristotelis commentaria Nikole Gučetića, *ib.*, 1995, 41–42, str. 344–348.
- B. Sekundarna literatura
- V. Adamović, *Dubrovački izvan zavičaja*, Mala bibl. MS, Dubrovnik 1914.
- A. Antonaci, *Marcantonio Zimara*, ed. Salentina, Lecce Galatina, 1971.
- F. M. Appendini, *Notizie storico-critiche sulla antichità storia e letteratura de Ragusei*, Dubrovnik 1803.

- A. Bacotich, Rimatori dalmati del Cinquecento, u: *Archivio storico per la Dalmazia*, Roma 1936, fasc. 124, p. 127–131; fasc. 125, p. 177–180; fasc. 126, p. 224–239; fasc. 128, p. 310–320.
- L. Baldacci, *Il Petrarachismo italiano nel Cinquecento*, Milano-Napoli 1957.
- J. Bersa, *Dubrovačke slike i prilike*, Zagreb 1941.
- R. Bogišić, *Nikola Nalješković*, JAZU, Zagreb 1971.
- M. Brlek, *Rukopisi knjižnice Male Braće u Dubrovniku*, JAZU, Zagreb 1952.
- A. Cronia, *Il Petrarachismo nel Cinquecento serbo-croato*, Studi Petrarcheschi, vol. I. 1948.
- C. Curcio, *Dal Rinascimento alla Controriforma*, Roma 1934.
- F. Čale, Petarca i petrarkizam, u: *Petrarca „Kanonijer“*, Zagreb-Dubrovnik 1974.
- Ž. Dadić, *Hrvati i egzaktne znanosti u osvitlu novoujekovlja*, Zagreb 1994, str. 35–46.
- J. Dayre, *O dubrovačkoj književnosti*, Zagreb 1935.
- Dialoghi del Torquato Tasso*, Firenze 1858.
- V. Filipović, *Filozofija renesanse*, Zagreb 1956.
- C. Fisković, *Prilozi povijesti umjetnosti u Dubrovniku*, Split, 1950; *Naši graditelji i kipari XV. i XVI. stoljeća u Dubrovniku*, Zagreb 1947.
- E. Garin, *Der Italienische Humanismus*, Bern 1947.
- G. Gentile, *Studi sul Rinascimento*, Firenze 1968.
- Th. Gould, *Platonis Love*, New York, The Free Press of Glencoe, 1963.
- Il pensiero del Rinascimento*, Firenze 1940.
- K. Jireček, *Beiträge zur ragusanischen Literaturgeschichte*, Archiv für slavische Philologie, Bd. XXI, Berlin 1899.
- Š. Jurrić, *Iugoslaviae Scriptores Latini Recentioris Aetatis. Opera scriptorum Latinorum natione Croatarum usque ad annum MDCCCXLVIII*, Zagrabiae MCMLXVIII.
- I. Kasumović, *Utjecaj grčkih i rimskih pjesnika na dubrovačku liričku poeziju*, RAD JAZU 201, 203, 205, Zagreb 1914.
- B. Kišszkowski, *Studi sul platonismo del Rinascimento in Italia*, Firenze 1936.
- V. Košćak, *Cvijeta Zuzorić, Dubrovnik*, VI, 1963, 3–4.
- I. Kukuljević-Sakcinski, *Flora Zuzorić, Čartica iz historiae ilirske književnosti, Danica ilirska*, 18–20, 1846.
- Z. Marković, *Pjesnikinja starog Dubrovnika*, JAZU, Zagreb 1970.
- M. Medini, *Povijest hrvatske književnosti u Dalmaciji i Dubrovniku*, Zagreb 1902.
- A. Meozzi, *Il petrarchismo europeo*, sec. XVI, Pisa 1934.

- B. Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze 1958.
- J. Ch. Nelson, *Renaissance Theory of Love*, New York 1958.
- Pjesnici hrvatski 16. vieka*, Zagreb 1867.
- Platonismo e aristotelismo nel Mezzogiorno d'Italia (secc. XIV-XVI)*, Atti della VII Settimana residenziale di studi medievali (Carini, 19-24 X.1987), Palermo 1989, pp. 229-242.
- Z. Posavac, *Estetika u Hrvata. Istraživanja i studije*, Zagreb 1986.
- E. Renan, *Averroes et l'averroïsme*, Paris 1861.
- G. Saitta, *Il Rinascimento*, Firenze 1961, vol. I-III.
- Lj. Schiffler-Premec, Estetički problemi renesanse, *Domati*, XIX, 1, 1986, p. 5-12 (s izborom tekstova)
- H. Schmelzer, *Petrarcas Verhältniss zur vorausgehenden christlichen Philosophie des Abendlandes*, Bonn 1911.
- L. Stefanini, La componente cristiana delle estetiche rinascimentali, u: *Christianesimo e raggio di Stato-L'Umanesimo e il demoniaco nell'arte*, Atto del II Congresso Int. di Studi Umanistici, Roma 1952 (krit. izd. E. Castelli), p. 299-308.
- J. Tadić, *Dubrovački portreti*, Beograd 1948.
- G. Toffanin, *Storia dell'umanesimo dal sec. XIII al XVI*, Bologna 1943.
- J. Torbarina, *Italian influence in the poets of the Ragusan Republic*, London 1931.
- Tassovi soneti i madrigali u čast Cvijete Zuzorić Dubrovkinje, *Hrvatsko kolo*, XXI, Zagreb 1940.
- A. Ugrenović, *Trsteno*, JAZU, Zagreb 1953.

Nikola Vitov Gučetić

Izbor iz djela

Komentari Autorovih postavki o uzrocima
Izvornik: Nicolai Viti Gozzii, Patriiti Reipub. Ragusinae Com-
mentaria In propositiones authoris de causis.
(u: Nicolai Viti Gozzii... In sermonem Aver. De substantia orbis
Et in Propositiones de causis, Venetiis, Apud Bernardum Iuntam,
MDLXXX, fol. 126-170)
Prijevod, bilješke i rječnik: Ivan Macan

Prva postavka

Svaki prvotni uzrok više utječe na svoj učinak nego opći drugotni uzrok.

Kolika je korist od stečene spoznaje apstraktnih supstancija, koliko je ures ljudskog života promatranje njihovih radnji u upravljanju nižima, može lako upoznati naš razum, koji sebi stječe najviše savršenstvo razmišljajući o njima, koji po njima (koliko je do njegovih moći) kao kroz neka ogledala motri najdraži i najviši predmet, jer u njima, kao u supstancijama bližim onom prvom i više očišćenim zbog nedostatka materije, većma odsijeva njegova dobrota i bit. To je ono o čemu Autor govori u 6. postavci: izriče se jedino po drugim uzrocima koje rasvjetljuje svjetlost prvog uzroka. Naš razum izriče božansku dobrotu i bit nekim duhovnim proistjecanjem od prvog uzroka. On je, naime, „svjetlo koje obasjava svakoga čovjeka koji dolazi na ovaj svijet“¹. Ta tkao može predodžbe, bilo urođene bilo stečene, obratiti na predmete bez svjetla? Jer, kako kaže Prorok: „u njegovu čemo svjetlu vidjeti

¹ Gutčić ovdje navodi jednu rečenicu iz Prologa Ivanova evanđelja gdje se govori o božanskoj Riječi (Logosu) koja je kao svjetlo došla na ovaj svijet. Usp. Iv 1, 9.

svjetlost".² jer kao što je Bog na razumskom području na neki način uzrok razumskih supstancija jednostavnim izviranjem, tako je on uzrok prvih i drugotnih razumskih radnji odašiljanjem sjajnosti. Ono, naime, što predmetima daje bitak, daje i ono što predmete prati. Prema tome, Bog, koji je čitava supstancija bića, više utječe na spoznaju sebe i predmeta nego drugotni uzrok. Prvotni uzrok, naime, više utječe na svoj učinak nego opći drugotni uzrok. Što je naime uzrok uzroka više je uzrok uzrokovanog, premda u drugom i drukčijem poretku. Ipak, kao što se sva stvorena bića odnose prema nekom općem uzroku, bilo po biti bilo po razumu, tako ono što je u njima općenitije uzrokovano zahtijeva općenitiji uzrok koji s manje općenitim ne dijeli nikakvu uzajamnost: ono naime što je uzrokovano od kasnijeg uzroka, kojeg čitav bitak ovisi od prvotnijeg uzroka, na odličniji je način uzrokovano od prvog nego od drugog uzroka. Nužnost bivovanja stvari odnosi se prema jednoj jedinici naravi koju Autor ovdje zove glavnim uzrokom. A zašto glavnim? Jer iz njegova bitka sve slijedi. Takvo stanje i narav na osobit način posjeduje Bog Blagoslovljeni, jer time što on opstoji, opstoji sve, kao što ništa ne bi bilo kad njega ne bi bilo; kako kaže Augustin u tumačenju knjige *Postanka*. Dapače, donekle se može potvrditi Zenonovo mišljenje, koje navodi Temistije u prvoj knjizi *O duši*, da Bog prožima svaku supstanciju te da je u razumskoj razumu, u duševnoj duša, u naravnoj je narav, u volji je sklonost i ćud, kao da kaže kako ništa, bilo naravno ili čudoredno, ne može opstojati bez njega, jer on je čitava supstancija stvari.³ Stoga, više utječe na spoznato nego razum, više na duševno nego duša: njegovim, naime, uzrokovanjem sve je uzrokovano, jer izvan toga opstoji samo Bog, kako dobro kaže Plotin⁴, jer – kao što sam rekao – ništa ne može opstojati niti primiti ikakvu moć utjecanja ako ne opstoji i ne utječe prvi uzrok. Prvotni, dakle, uzrok više utječe na svoj učinak nego opći drugotni uzrok.

²Ps. 36 (35), 10: taj biblijski psalam govori o ljudskoj pokvarenosti s jedne i Jahvinoj dobroti s druge strane. Čitav redak glasi: „U tebi je izvor životni, tvojim svjetlošću mi svjetlost vidimo“.

³Zenon iz Eleje, Parmenidov učenik, poznat po svojim dokazima za nemogućnost kretanja.

⁴Plotin (oko 203/4–269/70), jedan od najpoznatijih neoplatonovaca. 6. *Eneada*, knj. 8. gl. 16.

Ali nemoj sebi zamišljati da je prvotni uzrok uvijek i prvi. Prvi je uzrok naime jedan jedini koji nema sebi jednaka ni protivna, jer on je jedini koji poglavito utječe, jer, kad ne utječe drugi, utječe prvi: prvotnih uzroka ima mnogo, a prvi je jedini, kao što kaže Albert. Ipak, prvotni uzrok, koji autor ovdje spominje, prvi je uzrok, jer onaj uzrok koji utječe više nego opći uzrok izvršniji je, jači i veći nego svaki opći uzrok: bit će zato najopćenitiji, jedini i prvi uzrok.

Nadalje, oni uzroci koji su prvotni i mnogobrojni nisu prvi. Aristotel kaže u 10. knjizi *Metafizike* da posljednjih stvari nema više.⁵ No ono što je više nego opće jest, dakle, posljednje i prvo. I premda bi se ova postavka: svaki uzrok itd. mogla shvatiti za bilo koji prvotni uzrok, ipak je treba shvaćati samo za jedan jedini i prvi. Svi se, naime, prvotni uzroci treba da stave u odnos prema jednom jedinom uzroku koji više utječe na svoj učinak nego opći drugotni uzrok, na koji god on način bio opći. Zato nije rekao: svi uzroci itd., nego: svaki uzrok. Ne smjera na više stvari, nego na jednu. Samo naime ono što je prvo utječe općenito.

Daljnja je Autorova nakana da svoju raspravu započne od najvišeg počela stvari i da nešto iskaže o razumskim supstancijama koje su iznad neba, kao o službenicima višeg Kralja, jer se drugotni uzroci uspoređuju sa službenicima prema Kralju. Tome je uvijek razlog da netko, tko želi izreći govor o nekom kraljevstvu, prirodno spominje Kralja carstva. On je naime onaj koji uređuje, koji uspostavlja sve što se tiče ustrojstva Kraljevstva. I Bog, time što ulijeva u stvorene stvari bit, dobru i shvaćanje, stavlja sve u neki poredak. To naime njegovo utjecanje ne znači ništa drugo do utiskivanja pečata svoje naravi svim stvarima: nekima na način bivovanja, drugima na način razumijevanja, nekima na najniž način, a drugima na izvršniji. Sve ćeš to shvatiti ako svojim razumom budeš kročio od prve materije pa sve do najvišeg uma⁶ koji među stvorenim formama dobiva izvršniji stupanj.

⁵Usp. X, 3; 1061a 12.

⁶„Najviši um“ (suprema intelligentia): riječ „intelligentia“ ima u knjizi *De causis* i uopće u srednjovjekovnoj literaturi posebno značenje i to duhovno biće koje se u kršćanskoj terminologiji zove *arcteo*. Ja tu riječ uvijek prevodim riječju *um*, a riječ „intellectus“ uvijek riječju *razum*. *Najviši um* je prvo stvoreno biće koje se nalazi na najvišem stupnju svih stvorenih bića.

Druga postavka

Svaki viši bitak ili je iznad vječnosti i prije nje ili je s vječnošću ili je poslije vječnosti i iznad vremena.

Budući da je Autor, kao što smo rekli, započeo svoj posao od najvišeg počela stvari, kao onaj koji želi dati izvješće o nekoj kugli, nužno je najprije pretpostaviti središte oko kojeg se kugla okreće, od koje ima snagu i to gotovo središnju, da to kažem na platonski način. A Bog se postavlja kao neko središte u toj razumskoj kugli, kako kaže Plotin u 8. knjizi, 18. poglavlje⁷, zato mu je bilo potrebno da počne od počela koje je prije svake vječnosti. Svaki naima viši bitak ili je iznad vječnosti i prije nje, kao što je Bog Blagoslovljeni. To je naima najviši bitak, općenitiji od vječnosti jer nije svaki bitak vječan, pa je zato prije vječnosti. I premda je Bog Blagoslovljeni prvenstveno vječan po biti, prema Augustinu u knjizi *O vjeri Petru*⁸ i prema Jeronimu u *Poslanici Damazu*⁹, što također stoji kod Aristotela i Averroesa¹⁰ u 12. knjizi *Metafizike*¹¹, u 9. knjizi *Metafizike*¹² i u 3. knjizi *O duši*¹³, da je pravo i bitno vječno ono čemu potpuno nedostaje mogućnost, a takve je naravi i ustrojstva Bog Blagoslovljeni, ipak je Bog, u usporedbi s onim stvarima koje postoje s vječnošću i poslije vječnosti, on sam doista prije vječnosti. Kao što se, naima, prihvaća ova krajnost poslije

⁷ 6. *Eneada*, knj. 18, 4-5.

⁸ Augustinus, *De fide ad Petrum*, PL 40, 769.

⁹ Hieronymus, *Epistola ad Damasum*, Ep. XV, 4; PL 22, 357.

¹⁰ Averroes je latinizirani oblik imena arapskog filozofa Abu-l-Walid Mohammed ibn Ahmed ibn Mohammed *ibn Rušd* (ili Rušd) (1126-1198), koji je bio jedan od najboljih poznavalaca i tumača Aristotelovih djela među arapskim filozofima srednjeg vijeka. Zato je dobio i počasni naslov *Commentator*, kako ga i Gučetić prigodice navodi. Uz komentare, pisao je i tzv. *Parafraze*, tj. kratke sažetke Aristotelovih djela prikazujući u njima i svoje misli. U bilješkama navodim izdanje Averroesovih djela u Veneciji *apud Iuntas* 1550-1552, u 11 svezaka, navodeći broj sveska i folia (tj. stranice).

¹¹ *Met.* XII, 7; 1072a; tekst komentara 32 (VIII, 149).

¹² *Met.*, IX, 9; 1051a; tekst kom. 17 (VIII, 115).

¹³ *De anima*, III, 5; 430a; tekst kom. 5 (VI, 161-167).

vječnog i sredina s vječnošću, tako je nužno prihvatiti i bitak prije vječnog, jer je sredina između krajnosti. Zato izgleda da Autor ovdje ne želi izraziti ništa drugo nego da postoji neki bitak koji ni na koji način ne postavlja vječnost u svoju narav od drugog, pa je iz tog razloga viši od vječnosti. Znao je dobro da je Bog Blagoslovljeni vječan po biti, ali u usporedbi s onim što dobiva vječnost on je jedini prije vječnosti.

A neko više biće je s vječnošću, a takve su naravi i ustrojstva blaženi umovi¹⁴ koji zajedno s vječnošću posjeduju i narav bivovanja zato jer je njihov život bez granice i zato jer se ne mijenjaju i zato jer zajedno posjeduju buduće i prošlo. Vječnost, naima, prema Boetiju, u knjizi *O uštehi*¹⁵ i prema Izaku u knjizi *O dešnjacijama*¹⁶, nije ništa drugo do „ujedno potpuno i savršeno posjedavanje bezgraničnog života“. Osim toga, umovi, budući da su stvorena bića, nisu prije vječnosti, a budući da se ne mijenjaju, oni su prvi i bliži učinci nepromjenljivog Boga, nisu poslije vječnosti. Prema tome, posjeduju život zajedno s vječnošću. A to vječno razlikuje se od neprekidnog; jer vječno je ono što nema ni početka ni svršetka, kao Bog. Neprekidno je pak ono što ima početak, ali nema svršetka, kao umovi i naša duša. Kadkad se vječno uzima za neprekidno, uzimajući neprekidno kao neku neprestanost sve do označene granice, što se često nalazi u Starom zavjetu rečeno od Boga ljubljenom narodu: „Čuvat ćeš ove zapovijedi uvjike“¹⁷. Ta vječnost s označenom granicom naziva se kod Ži-

¹⁴ „Blaženi umovi“ (intelligentiae beatae): Toma Akvinski, govoreći o izrazu „intelligentia“ kaže da on zapravo znači čin kojim razum spoznaje, ali dodaje: „No u nekim knjigama prevedenim s arapskog odjeljene supstancije, koje mi zovemo anđeli, nazivaju se 'umovi' (intelligentiae, možda zbog toga što se te supstancije uvijek stvarno spoznaju“, usp. *Sum. theol.* I, q. 79, a. 10c; vidi gore 1. postavka, bilj. 6.

¹⁵ *Boethius* (480-525), prevodilac i komentator Aristotelovih i Porfirijevih djela. Poznato je djelo *Consolatio philosophiae* (Ujehio filozofije) u kojem se nalazi i navedena definicija vječnosti. PL 63, 858; Iib. 5, prosa 6.

¹⁶ *Isaac ben Salomon Israeli* (845-940), srednjovjekovni židovski filozof, koji se bavio i medicinom. Poznato je njegovo djelo *Knjiga o dešnjacijama*, koje su skolastici puno citirali, osobito njegovu definiciju istine, usp. *Sum. theol.* I, q. 16, a. 2. ad. 2.

¹⁷ *Servabis haec mandata in aeternum*: ovaj se tekst u takvu obliku ne nalazi u današnjim izdanjima latinskog prijevoda Biblije u kojem ima više sličnih tekstova, npr. Izl. 12, 24; Pnz 5, 59; 11, 1; Ps 118 (119),

dova *sella*, a *olla* je prava vječnost bez početka i svršetka¹⁸. Ipak, premda je Bog Blagoslovljeni počelo i uzrok umova, ipak oni dobivaju naziv doista vječni a ne neprekidni jer, premda imaju početak i uzrok, nemaju ih ipak u istinskom i pravom značenju, nego prema sličnosti, kao što kaže Komentator u 4. knjizi *O nebu* i u *Pobjinju pobijanja*¹⁹. A kod teologa se umovi koji nisu uvijek bili s vječnošću radije nazivaju neprekidni nego vječni, osim ako se zovu vječni na neki širi način kako se to često uzima u božanskim spisima zbog dužine trajanja, kao što se u psalmu bregovi nazivaju vječni²⁰ i u *Ponovljenom zakonu* se govori o voću vječnih brežuljaka²¹.

112. Iz Gučetićeve se konteksta čini da on ovdje citira Bibliju prema smislu i manje je vjerovano da navodi neku varijantu latinske Biblije, različitu od Siksto-Klementine (1590–1598).

18 *Sella* – *olla*: סֵלָה, hebrejska riječ nesigurnog porijekla i značenja, dolazi u starozavjetnim pjesničkim tekstovima, obično na kraju stiha. Prema glavnim starijim grčkim prijevodima Biblije, čini se, da *sella* služi kao neki glazbeni znak. Drugi, manje važni grčki prijevodi (Aquila, Quinta i Sexta), a za njima i latinski prijevod svetog Jeronima prevode *sella* s *čet*, odnosno *semper*, tj. *uvijek*. Vjerojatno navodi Gučetić iz takvog latinskog prijevoda riječ *sella* za jednu vrstu vječnosti. *Sella* je prevedena s *čet/semper* jer, po Jeronimovim riječima (PL 22, 434), dolazi u hebrejskom na kraju nekih izreka da im istakne stalnost, a možda i zato što bi imala vokale iste kao i hebrejska riječ פֶּלֶאֱלֵאִים koja znači vječnost, a isto se upotrebljava i kao glazbeni znak.

Olla ili pravilnije *olla* odnosno (hola) jest, čini se, latinizirani oblik hebrejske riječi אֵלָלָה, koja uz ostalo znači i vječnost.

19 Averroes, *De coelo*, 4. knj. komt. 1. *Destructio destructionum philosophiae Algazelis* (Pobijanje pobijanja Algazelove filozofije) je odgovor na djelo *Algazela* (1059–1111) *Destructio philosophorum* (Pobijanje filozofa). Disputatio 3, sol. 8. dubii (IX, 21–31). Kod nas je to djelo s arapskog izvornika preveo Danijel Bučan pod naslovom *Nesuvislost nesuvislosti*, Zagreb 1988.

20 *Montes aeterni* (vječni bregovi): taj izraz dolazi u Ps 75. (76), 5 latinskog prijevoda Biblije. Značenje mu je kozmičko (usp. Hab 3, 6). Međutim, kako Gučetić, govoreći u istom kontekstu o „colles aeterni” citira Pnz 33, 15, možda mu je i za „montes aeterni” izvor Pnz 33, 15. Na tom mjestu u današnjim izdanjima latinskog prijevoda Biblije stoji doduše „montes antiqui”, ali i taj izraz ima slično, gotovo istovjetno značenje kao i „montes aeterni”.

21 *De pomis collium aeternorum* (o voću vječnih brežuljaka): tekst iz latinskog prijevoda Biblije Pnz 33, 15 (usp. Post 49,26). Ti su brežuljci na kojima su živjeli biblijski patrijarsi stari kao i zemlja te treba da dadu najbolje i najdragocjenije plodove patrijarhu Josipu „egipatskom”.

Neki viši bitak ili je poslije vječnosti i iznad vremena, a takvo ustrojstvo imaju duše nebeskih tijela poslije vječnosti jer su prodložne promjeni. Kreću se naime zajedno s nebeskim tijelima. Nalaze se iznad vremena jer nisu propadljive, nego trajne, čak se u stvari odmjeravaju vijekom, jer – prema blaženom Tomi – postoji razlika između vjeka i vremena. Vrijeme, naime, odmjerava sve čemu je bitak prodložen promjeni ili se zbiva u promjeni, kao što je to slučaj sa svakim gibanjem i s bitkom svih propadljivih stvari. Vijekom se odmjerava sve čega se, istina, bitak ne sastoji u promjeni niti je prodložen promjeni, ali ipak to ima pripojenu promjenu, bilo u zbilji bilo u mogućnosti, kao što je to očito kod nebeskih tijela i, prema Autoru, kod onih duhova kojih je supstancijalni bitak nepromjenljiv, no ipak taj nepromjenljivi bitak posjeduje s promjenom drugo mjesto. Tako kaže Toma²². A po našem Autoru očita je razlika između vjeka i vremena: vijek se naime nalazi u sredini između vječnosti i vremena, to jest, on je poslije vječnosti i prije vremena. Tim se vijekom odmjeravaju duše nebeskih tijela. Da li je pak nužno postaviti te duše u nebeska tijela, dugačka je rasprava. Najviše se naime u tome razilaze dva najodličnija muža: Platon i Aristotel. Jedan je od njih potpuno zanijekao da nebeska tijela imaju duše. Ne treba naime, reče, postavljati mnoštvo bez potrebe, jer što se više penjemo prema uzvišenijim stvarima, to bolje vidimo da Bog i Priroda izvršuju veće stvari preko manje njih. A Platon, koji je – kako kaže Apulej u knjizi *O Sokratovu Bogu* –²³ postavio šest stupnjeva razumskih bića, na četvrti je

²² U *Teološkoj sumi*, I, q. 10, a. 5. Toma Akvinski, govoreći o Božjoj vječnosti, razlikuje *vrijeme* (tempus) i *vijek* (aevum). Bića u vremenu imaju bitak (esse) prodložen promjeni, a bića u vijeku imaju bitak koji nije prodložen promjeni, ali im je ipak pripojena neka vrst promjene. Takva bića su za Tomu (i za Gučetića) nebeska tijela i anđeli.

²³ *Apuleius* (125–180), retor i literat, ali i filozof platonovac. Sačuvane su dvije latinski napisane rasprave: *De Platone et eius dogmate* (O Platonu i njegovu mišljenju) i *De Deo Socratis* (O Sokratovu Bogu). U tom djelu Apulej navodi i to da je Platon zastupao šest stupnjeva razumskih bića i to: 1) Bog, uvijek dobar; 2) drugotni bogovi i drugotne dobrote; 3) odijeljeni umovi; 4) duše nebeskih tijela; 5) duše demona i 6) ljudske duše. Usp. *Epitome Chrysostomi Iavelli Canapitii super Libros de anima Aristotelis*, Venetiis 1564, p. 92 sq. (Navedena knjiga nalazila se u Gučetićevoj biblioteci pa je moguće da mu je ona služila kao izvor za navod iz Apuleja).

stupanj stavio duše nebeskih tijela koje, premda su po svojoj naravi razumske, ipak su dobile narav bivovanja jer su združene s nebeskim tijelima. Platon je, naime, zamišljao viši i niži svijet, koji često naziva čovjekom. Kao što je, naime, jasno da tijelo i ljudska narav osim razuma zahtijevaju i oživljujuću dušu, tako izgleda da i nebeska tijela osim umova zahtijevaju duše koje oživljavaju tijela na uzvišeniji način od ovih naših nižih tjelesa. Zato je nebo, kako kaže Plotin u knjizi *O gibanju neba*, kao tijelo prožeto dušom i živo, tako da to gibanje biva pomiješano od tjelesnog i duševnog kretanja, jer je tijelo svojom naravi nošeno u pravcu, a duša ga zadržava i tako se od obojega tvori neko pokretanje u kojem je ujedno biti nošen i ostajati²⁴. Otud vidimo da – prema Platonu u *Timeju* – duša utječe na kružno kretanje. Na početku je, naime, tvrdio da je duša bila pokretana ravnim kretanjem, a kasnije se, kaže, savila u krug i kao takva stvarno pokreće nebesko tijelo²⁵. Sto pak u tom ima istine, ne usudujem se biti sudac među tim najodličnijim muževima.

Treća postavka

*Svaka plemenita duša posjeduje tri radnje: to su duševna, razumska i božanska.*²⁶

Budući da Autor ne sumnja da je nebo na platonski način prožeto dušom, zato nastavlja govoriti o njegovoj duši koju postavlja na treći stupanj, različito od Platoničara koji su duše nebeskih tijela postavili na četvrti stupanj kao četvrti krug udaljen od središta razumnog svijeta, a za to smo središte kao sigurno postavili Bo-

²⁴ Plotin, 2. *Enkada*, 2. knj. (*Peri tes kykloforias*): „Nebesko gibanje je pomiješano od tjelesnog i duševnog, kretanje tijela je po naravi ravno (εὐθύ), a duša ga zadržava te iz obojega nastaje nešto što se kreće i miruje”.

²⁵ *Timej*, 34 a-c; usp. i Aristotelovu kritiku u *De anima*, 1. knj. 3. gl. osobito 407b.

²⁶ Tekst naslova ove postavke je djelomično krnji. Gučetić navodi skraćenu verziju. U drugom dijelu bi trebalo dodati: „nam ex operationibus eius est operatio animalis et operatio intellectualis et operatio divina”. Prema tome sam i ja preveo tu postavku.

ga. Na prvom je i najvišem stupnju Bog Blagoslovljeni čija dobrota i jedinstvo ne ovisi ni od koga drugog. Na drugom su stupnju postavljeni drugotni bogovi za koje Platon reče da su drugotne dobrote i jedinstva. Na treći stupanj postavio je odijeljene supstancije za koje filozofi kažu da su umovi, a na četvrti dušu neba, i autor zamišlja da ta duša posjeduje tri plemente radnje. Jedna je od njih duševna radnja zato što oživljava i pokreće nebesko tijelo, jer je među ostalim duševnim radnjama duši vlastito pokretanje. Čak su neki stari, poput Demokrita, Anaksagore, a možda i Platona, kako spominje Temistije u prvoj knjizi *O duši*²⁷, smatrali da se duša posebno određuje po kretanju, jer duša je vrelo i početak svih kretanja, prema Anaksagori, kojem se Aristotel ne protivi kad na početku djela *O duši* kaže: kako ćemo moći biti promatrači prirode i svijeta ako ne budemo poznavali onu narav koja je vrelo i početak svih kretanja?

A to je prva radnja duše zbog toga što duša, time što je duša, podložnu materiju preobraća u oživljujuću narav, koja se s pravom naziva duševnom, jer što više duša uranja u svoj subjekt koji usavršuje, to više dobiva naziv duše, a što se više prema svojoj naravi ili radnji udaljuje od podložne materije, to više sebi stječe drugo ime, a ne ime duše, na primjer, um, razum ili duh. Tako se to činilo i Origenu kad u svom djelu *O početim* kaže da je duh, kad se udaljio od svog stanja i dostojanstva, nazvan dušom, a ona se, ako bude obnovljena i popravljena, vraća na to da opet bude duh. Isto kaže i u *Poslancici Rimljanima*²⁸. Zbog toga platonovci, koji su najveći mar i najveći napor uložili u istraživanje božanskih stvari i višeg svijeta, kažu da se ona razumska supstancija kojoj je palo u dio da oživljuje i pokreće toliko nebesko tijelo naziva dušom, zbog toga što je više uronjena u materiju nebeskih tijela. Što se, naime, neka razumska supstancija više udaljuje od najvišeg počela, to se više uranja u materiju i ohlađuje od žara božanskog ognja. Zato je duša nazvana psyche, kao što kaže Origen u prij e navedenoj knjizi.

²⁷ *Temistije* nav. dj. ed. Spengel, 16. slj. Usp. Aristotel, *De anima*, 404a 25–30.

²⁸ Origen, *Peri arhon*, lib. 2, c. 8; PG 11, 223C. Usp. također PG 14, 850A-C. Grčki ψυχή znači *rashladivati*; usp. Aristotel, *De anima*, knj. 1. gl. 2; 405b 27/slj.

A druga je radnja plemenite duše, jer ona duša, budući da je razumska supstancija i učinak bliz božanskom umu, nije lišena spoznaje nižih i viših stvari, čak je puna formi. Umovi, naime, proizvode duše svjetova time što promatraju svoju narav i načinom promatranja proizvode ove učinke. A način promatranja je način razuma, pa stoga od njih proizvedeni učinci nisu bez razumske radnje. Razumska i božanska radnja, naprotiv, (poštujući bolje mišljenje) nalazi se u razumskim supstancijama višim nego što je ova naša razumska supstancija koju nazivamo dušom. Jedna je, naime, radnja ove duše da oživljava i pokreće sebi podložno tijelo, i ta je radnja previše uronjena u materiju. A druga je razumska radnja koja se dijeli na dva dijela. Jedan je niži dio razuma, a drugi viši. Prema nižem dijelu razum shvaća, opslužuje i upravlja ovim nižim stvarima. Taj dio filozofi zovu ljudskim, a neki nižim. A po višem dijelu razuma naša duša gleda božanske stvari i u njima postiže najvišu radost. Taj dio filozofi zovu božanskim, a u višima je obrnuto. Jer ona plemenita duša koja posjeduje tri radnje po onoj božanskoj radnji, koja je viša, mjerilo je za ove niže, kako Autor kaže u 23. postavci. Po onoj, naime, radnji ona upravlja i uređuje ono što je sadržano u ovom svijetu i utječe na to snagom utisnutom od prvoga. Držimo naime da se ta duša neba održava od Boga, kako kaže Plotin u prvoj knjizi²⁹, i dopuni to prema analogiji. A po onoj razumskoj radnji koja se postavlja na drugi stupanj i koja je radnja nižeg dijela razuma plemenite duše, duša shvaća samo više i niže stvari po predodžbama koje joj ulijeva onaj um koji prati njezin krug. Pošto je pak prvi uzrok stvorio bitak duše odvirom božanske snage oblikujući je po naravnom redu za razumnost, postavio ju je kao podlogu umu, kako kaže Albert u knjizi *O uzrocima*³⁰, da bi utjecajem svjetla uma proizvela i izvršila radnje uma, i to je razlog da je duša razumska. Prema tome, plemenita duša posjeduje tri radnje koje međusobno stoje u takvom poretku kao što kod matematičara trokut u četverokutu.

²⁹ Plotin, 5. *Enneada*, knj. 1.

³⁰ Izraz „stramentum intelligentiae” (podloga uma) nalazi se u samoj knjizi *De causis* u daljnjem komentaru ove postavke. Neki tekstovi imaju umjesto riječi „stramentum” riječ „instrumentum” (oruđe), među njima i izdanje komentara C.I. Canapitii (Venecija 1564) kojim se Gučetić sigurno služio jer se ta knjiga nalazila u njegovoj biblioteci.

Četvrta postavka

Prvo od svega stvorenog je bitak i prije njega nije ništa drugo stvoreno.

Gore je Autor iznio nešto o prvom uzroku i neke stvari o drugotinim uzrocima. No budući da naš razum, koji među razumnim supstancijama zauzima najniže i posljednje mjesto, ne može o najvišem i prvom predmetu pravo rasuđivati osim ako shvati ono što je od bića prvo stvoreno, jer između prvog uzroka i prvog uzrokovnog ne postoji posrednik. Posrednik naime postoji između krajnosti. A ono prvo uzrokovano nije krajnje, nego neki opći temelj u svim stvorenim stvarima, a koji se zove bitak, jer osim bitka ništa ne ostaje. On je, naime, prvi stvoren koji ništa ne postavlja, dok sve drugo nije proizvedeno iz ničega, nego iz nečega. Kad bi, na primjer, bio uništen razum, bića ipak ne bi bila svedena na ništa, jer bi ostalo osjetilo, a kad bi osjetilo bilo uništeno, ostao bi vegetativni dio, pa kad bi i on bio uništen, ostao bi samo bitak u bićima. A mimo bitka nema ništa. On je ono što najprije kod stvaranja stvari istječe iz prvog uzroka, kojem je za njegovo djelovanje potrebno manje nego prirodnom i drugotnom djelatelju, jer je odličniji. A taj u svojem djelovanju pretpostavlja prvu materiju koja je gotovo ništa. Bog, dakle, koji je prvi i najodličniji uzrok, očito ništa ne pretpostavlja. Prema tome, prvi je stvoren bitak jer prije njega nema ništa. Iz te se postavke, prema filozofima, može očitovati stvaranje u kojem stvaratelj po naravi a ne vremenski prethodi stvorenome. Bitak je, naime, prvo u stvarima uzrokovano, zato zahtijeva prvi uzrok, a iznad prvog uzroka nema drugog, pa onda ni iznad prvog uzrokovnog nema drugog, jer – prema Skotu – stvaranje nije ništa drugo do dovođenje čitavog stvorenog u bitak ne pretpostavivši nijedan njegov dio. A u 3. dijelu, 11. distinkciji, 1. pitanju ovako određuje: stvoriti znači prvim uzrokovanjem dati bitak poslije nebitka³¹. A to je očito i kod filozofa, jer postoji prvi djelatelj koji po naravi pret-

³¹ *Johannes Duns Scotus* (Doctor Subtilis) (1274–1308), skolastički filozof i teolog iz franjevačkog reda, poučavao u Oxfordu, Cambridgeu, Parizu i Kölnu. Poznati su njegovi komentari Sentencija Petra Lombarda, tzv. *Opus oxoniense*, koje Gučetić navodi. Ord. II, dist. 1, q. 4–5; ed. Balić VII, p. 145.

hodi učinu, prema Averroesu u knjizi *O supstanciji svijeta*³². Između tog djelatelja i učinka postoji samo prednost naravi stvaratelja pred stvorenim, kao što kaže Avicena u 11. knjizi *Metafizike*³³. No postoji razlika između filozofâ i teologâ. Ovi naime dopuštaju stvaranje svenira. Ipak su Aristotel i Platon smatrali da on od vječnosti opstoji sa svojim uzrokom i da taj prvi bitak uvijek opstoji s uzrokom koji ga stvara, kao što to o Platonu kaže platoninar Plotin u 2. knjizi, gdje veli: buduci da smatramo da je ovaj svijet od uvijek bio i da nije bilo vrijeme kad nije postojao, s pravom moramo svijetu dosljedno pripisati predviđanje, a to zato jer je to po duhu, a duh je prije njega, ne kao da bi vremenski prethodio, nego – jer je ovaj od duha – a duh je po prirodi prije itd.³⁴ Stoga su krivo neki mislili da je svijet, prema Platonu, učinjen od Boga tako da prije nije bio; a što se Aristotela tiče, svim je peripateticima jasno. No teolozi tvrde (i to istinito) da nije sve od uvijek opstojalo, nego da je uvijek jedino Bog opstojao. Zato je moguće da prije stvaranja ništa nije bilo, jer Bog je učinio da bude što prije nije bilo, jer „u njemu živimo, mičemo se i jesmo“³⁵, kaže Pavao, to jest, sve je u Bogu jer on je svuda, jedini i vječni prije svega, za svako stvorenje nevidljiv, kako izlaže Augustin u *Pitanjima iz Starog zavjeta*³⁶. A ništa ne prijeći da ta postavka bude zajednička i filozofima i teolozima, jer stvoriti znači dati bitak poslije nebitka. Stoga je bitak prvi stvoren, a prije njega bio je nebitak. To je ono što kaže blaženi Toma u prvom dijelu: stvaranje je izvriranje čitavog bitka iz nebica koje je ništa³⁷. Zato je prvo od stvorenog bitak koji je stvoren od nebica, jer prije njega nije stvoreno ništa drugo.

³² Averroes, *De substantia orbis*, c. 2, (IX, 4-5).

³³ Avicena (Ibn Sina) (980-137), utjecajni arapski filozof, neoplatonski aristotelovac. *Metafizika*, knj. 11, gl. 6.

³⁴ Plotin, 6. *Eneada*, knj. 2.

³⁵ Ta je rečenica iz novozavjetne knjige *Djela apostolska*, 17,28, možda stoičko-panteističkog podrijetla, ali na tom mjestu ima biblijsko nepanteističko značenje: po Bogu imamo život, sposobnost kretanja i cijelu svoju egzistenciju.

³⁶ Augustinus, *Quaestiones ex Veteri Testamento*, II; PL 35, 2216.

³⁷ *Summa theol.* I, 45, a. 1c.

Prvi viši umovi, koji slijede prvi uzrok, utiskuju drugotne trajne forme, koje ne propadaju tako da bi ih trebalo ponavljati. Drugi pak umovi utiskuju prolazne, odjeljive forme, kao što je duša.

Da li se ta postavka slaže sa Školom teologa i filozofa koji slijede Aristotelovu i Platonovu Akademiju, svakako zadaje našem razumu preveliku poteškoću jer, da tako kažem, u toj stvari već dugo gledamo veliki nered. U prvom, naime, redu teolozi, koji su objavlili istinu o božanskim stvarima, nikako ne pristaju na tu postavku. Ako bi Autor smatrao da se umovi međusobno stvaraju, tako da bi viši stvarao nižega, onda bi to, ako se ne varam, protuslovlilo onima koji su smatrali da jedino Bog može stvarati. Augustin kaže u 3. knjizi *O Božanskom Trojstvu*³⁸: nije pravo smatrati da su ne samo zli, nego i dobri anđeli stvaratelji. Ako zbog profinjnosti svoga osjećanja i tijela poznaju nama skrivenija počela ovih stvari i siju ih tajno prema prikladnoj i pravoj mjeri elemenata, zbog toga se ne može reći da su zli anđeli, izazvani vračarskim vještinama, bili stvaratelji žaba i zmija, kako to stoji u *Izlasuku*³⁹. A tome je razlog očit: Bog je uzrok čitava bića, a poznato je da nijedno od stvorenja nije uzrok čitava bića. Svako je stvorenje sastavljeno i određeno mogućnošću i zbiljom, pa je zato nemoguće da stvorenje posjeduje naravno svojstvo stvaranja. Štoviše, nužno je da stvaratelj posjeduje tri svojstva koja se zahtijevaju za stvarateljsku moć, a to su: najveća stalnost, najveća jednostavnost i najveća neizmjenjnost. A ništa od toga stvorenje ne posjeduje. Prema tome, kao što je dobro držao sveti Toma, stvaranje ne može stvarati ni vlastitom snagom ni njemu odzgor usa-

³⁸ Augustin, *De Trinitate Dei*, lb. 3, c. 8; PL 42, 875.

³⁹ U gornjem navodu Augustin govori o *zmijama i žabama*, misleći na tzv. „egipatska zla“ o kojim govori biblijska knjiga *Izlasuka* (7. i 8. gl.). Štap pretvoren u zmiju bio je Mojšijev i Aronov prorokski znak faraonu kao uvod u „deset egipatskih zala“. Isti su fenomen proizveli i egipatski vračari (Izl 7, 8-13). Navala žaba u Egiptu, „drugog egipatsko zlo“, što su također proizveli i egipatski vračari (Izl 7, 25-8, 11).

đenom snagom⁴⁰. I to se dokazuje: kao što Blagoslovljeni Bog ne može učiniti da stvorenje bude svemoćno, kako naučava Učitelj u 3. knjizi *Sentencija*⁴¹, jer svemoć zahtijeva neograničenu snagu, kako intenzivno tako i ekstenzivno, tako ne može stvorenju udijeliti moć stvaranja. Nijedno, naime, stvorenje ne posjeduje ni intenzivno ni ekstenzivno neograničenu snagu s obzirom na moć stvaranja. Stvaratelj naime mimo svoje naravi ne prepostavlja ništa, a moć koja prije sebe ništa ne prepostavlja uzrok je čitavog bića. Što je uzrok čitavog bića ima svojstvo neograničene snage i svemoći, pa je stoga nemoguće da bi stvorenje moglo stvarati.

Nadalje, Bogu je nemoguće da sebi prepostavi neki prvotni uzrok, jer onda ne bi bio Bog: Bog naime opstoji prije svake vječnosti, kako smo gore pokazali. Stoga mu je nemoguće stvorenju udijeliti moć stvaranja, jer moć stvaranja prije sebe ništa ne prepostavlja. Kao što je najprije stvoren bitak prije kojeg ništa nije stvoreno, tako ni moć stvaranja ne može prije sebe prepostaviti nikakav prvotni uzrok. A to je upravo ono što Doctor Subtilis tvrdi u 2. knjizi *Sentencija*: stvaranje je djelovanje kod kojeg ne sudjeluje nikakav drugovrsni uzrok, osim prvi djelatni i prvi svršni⁴². Otud je očito da, kad bi stvorenje stvaralo, ne bi stvaralo po svojoj naravi, nego po utisnutoj mu moći, a to je za stvaratelj-sku moć nemoguće.

No naš Autor koji, čini se, slijedi mišljenje Avicene u 9. knjizi *Metafizike*⁴³, smatra da prva odijeljena supstancija, stvorena od Boga, stvara drugu poslije sebe, koja se zove drugotna, a ta druga stvara duše. No to je nemoguće. Ipak mi se čini da postoji neka razlika između Avicene i Autora s obzirom na stvaranje tih sup-

⁴⁰ *Summa theol.*, I, 45, 5c; usp. i I, 65, 3. Na tim mjestima Toma naglašuje da jedino Bog može stvarati, jer je bitak, kao učinak stvaranja, najuniverzalniji učinak pa je zato nužno da proizlazi od prvog i najuniverzalnijeg uzroka, a to je Bog.

⁴¹ *Magister Sententiarum*, tj. Petrus Lombardus (oko 1100–1160), biskup Pariza, osobito poznat po teološkom djelu *Libri quattuor Sententiarum* (1150–1152) koje je bilo priručnik poučavanja teologije. Mnogi su pisali komentare Lombardovih *Sentencija*, među njima i Toma Akvinski i Duns Scotus.

⁴² Duns Scotus, usp. 4. postavka, 1. bilješka.

⁴³ Avicena, *Metafizika*, trak. 9, c. 4; usp. *Summa theol.* I, 45, 5.

stancija. Avicena je, naime, zamišljao da, kao što je Predobri i Uzvišeni Bog najprije stvorio prvi um koji mu je bliži (jer, kaže, od jednog ne proizlazi nego jedno), tako je onaj um, koji iznad sebe ima uzrok od kojeg je primio ne samo bitak nego i trajnost kao mogućnost svoje naravi, po takvom je ustrojstvu stvorio najprije um niži od sebe, zatim dušu neba te na trećem mjestu samo nebo, a na sličan je način stvorio i bilo koji um niži od sebe, a te drugotne umove naziva svijetom i njihovim dušama. A sve je to stvorio vlastitom snagom, a ne kao oruđe prvog uzroka. Protivno tome nastoji pokazati Averroes u 12. knjizi *Metafizike*, gdje pokazuje da sve umove treba svesti na prvi uzrok. A za taj prvi uzrok smatra da je Predobri Uzvišeni Bog. Averroes je mislio da je prvi uzrok najbliži samo s obzirom na drugi, a opći uzrok za treći kojem je drugi uzrok najbliži. No to mišljenje treba poduprijeti razlogom: nužno je, naime, da svaka stvorena razumska supstancija svoju sreću postavi u svoj uzrok. Štoviše, tek onda postigne svu svoju sreću kad se, prema mogućnosti, poistovjeti sa svojim općim uzrokom. Ako je dakle četvrtom umu uzrok treći um, a trećem drugi, svaki bi svoju sreću postavljao u svoj um. No nemoguće je da neka stvorena supstancija bude potpuna sreća bilo kojeg razuma. Ono, naime, što posjeduje istinu i bitnost po udioništvu ne usavršuje razum posljednjom savršenošću, jer bi mu preostalo nešto za čim treba težiti i što treba promatrati po biti. Dobro, dakle, misli Averroes, za razliku od Avicene, da je Blagoslovljeni Bog uzrok svakog uma. Konačno, Avicena je držao da postoji djelatni um, koji on zove colcodea ili davalac formi, zato jer je vjerovao da je sve forme stavio u materije taj izvanjski djelatelj, kojeg često naziva djelatnim umom, a često davaocem formi, i postavio ga je pod svod mjesečeva kruga. Zamišljao je, naime, kao što je svaki viši krug ili sfera dobila svoj um, da je isto tako potrebno da i ova sfera aktivnih i pasivnih bića ima pokretača koji stavlja naravne forme u materiju. A Averroes, glavni peripatetičar, smatra u 7. i 12. knjizi *Metafizike* da su sve forme zbiljski sadržane u prvom pokretaču, a u mogućnosti u prvoj materiji. One pak forme koje se izvode iz mogućnosti materije sadržane su u Blagoslovljenom Bogu u virtualnom činu, kao najopćenitijem uzroku, jer se ništa ne proizvodi osim njegovom snagom. A kad bi prirodne forme dolazile od izvana, to jest kad ne bi unaprijed postojale samo u mogućnosti materije, onda u bićima

ne bi postojalo rađanje. Ono, naime, što se rađa, rađa se iz bića u mogućnosti u biće u zbilji, a djelatelj zapravo čini jedno od drugoga, a ne jedno u drugome, jer od materije čini oblikovano, a ne formu u materiji. Da se, dakle, vratim na pretpostavku od koje smo se udaljili, u čemu se Autor u ovoj postavci razlikuje od Aviceninina mišljenja s obzirom na stvaranje umova (za obojicu se drži da su bili Arapi). Kažem da mi se čini da se ta dva muža u dvije stvari međusobno razlikuju: Autor naime tvrdi da se umovi međusobno stvaraju ne vlastitom snagom, nego snagom prvog uzroka: zatim da drugotni umovi utiskuju prolazne i odjeljive forme, osim colcodee koju je smjestio pod svod mjesečeva kruga. Što se tiče prvog: prema Autoru je očito da se umovi međusobno stvaraju Božjom snagom koja je u njih utisnuta jer, prema Autorovoj 18. postavci, sve stvari imaju bit, kretanje, život i um od prvoga te bez svake sumnje, po njemu, prvo daje svojim učincima bitak. Nadalje, nijedan od filozofa, posebno od onih koji su slijedili peripatetičku nauku, nije nikad držao da postoji više viših i prvih umova, jer se poredak umova određuje prema poretku nebeskih tijela, kako kaže Aristotel u 12. knjizi *Metafizike*⁴⁴. A njihovo uređenje određeno je od prvog, kaže tamo Averroes. Zato ne valja shvatiti da, prema Autoru, postoji više prvih i viših umova. Jedan je, naime, um po redu prvi, kao što je i jedan svijet. No svaki je prvi s obzirom na niži koji on stvara, pa je stoga svaki um stvaratelj po tome što je prvi: a prvi je po tome što slijedi prvi uzrok. I zato, kako misli Autor u ovoj postavci, viši prvi umovi utiskuju drugotne forme, koje ne propadaju jer slijede prvi uzrok; a drugi umovi, koji su udaljeniji od najvišeg, utiskuju prolazne i odjeljive forme, a jedna od njih je i naša duša. Njezin čin razumijevanja sastoji se u otklonu, to jest u kretanju, jer spoznajni dobiva od osjetila i neprestanog vježbanja te mnoge stvari u ovom smrtnom vijeku priječe njezino shvaćanje trajno i zbiljski. Zato kod nje, s obzirom na čin razumijevanja, postoji veća odjeljenost, to jest, isprekidanost nego kod više duše. A božanski Platon smatra da su, kako više razumske supstancije tako i ova naša koja je zatvorena u ovo smrtno tijelo, stvorene jedino od Boga, premda pla-

⁴⁴ Aristotel, *Met.* knj. 12, gl. 8; 1072 b: tekst koment. 44 (VIII, 154).

Usp. i komentar Tome Akvinskog br. 2559–2560.

toničari Plotin i Proklo drže da je naša duša nastala od anđela, dok najodličniji platoničari Dionizije Areopagita, Origen i Aurelije Augustin misle da ona nastaje od Blagoslovljenog Boga. Drže, naime, da se jednostavne forme ne rađaju, nego stvaraju. A kao što smo rekli, stvarati je svojstvo jedino Boga. A sve drugo što je tjelesno, pomniješano i sastavljeno Graditelj svijeta prepušta dušama i anđelima, da to sve od njih nastane.

Prema tome, kao što vidiš, naš se Autor ne slaže s onima koji slijede Platonovu i Aristotelovu školu. Aristotel je naime postavio najviše počelo kao uzrok bitnosti i istine za sve, a za promjenu materijalnih stvari potrebno mu je samo materijalno, kako čitamo u 7. knjizi *Metafizike*⁴⁵. A u svakom rodu uzroka treba doći, kaže on, do jednog uzroka koji je uzrok drugih. Bog je, dakle, uzrok drugih, kao najviši uzrok svih uzroka. Njegovu uzvišenost Autor objašnjava u ovoj slijedećoj postavci.

Šesta postavka

Prvi uzrok nadvisuje svaki govor i jezici su nemoćni u izricanju njegovu bitka jer on nadilazi svaki uzrok. A izriče se jedino po drugin uzrocima koje rasvijetljuje svjetlost prvog uzroka.

Kolika je uzvišenost Blagoslovljenog Boga i kolik je nerazmjernost između tog predmeta zbog njegove uzvišenosti i našeg razuma, kako u ovom stanju u kojem se nalazimo, tako i u onom u koje se po kršćanskoj vjeri, djelima te Božjom milošću nadamo doći, to sve ukratko objašnjava Autor u ovoj postavci, kad kaže: prvi uzrok nadvisuje svaki govor. Ono, naime, što se izriče, to se i spoznaje. A naša spoznaja nastaje na temelju sličnosti spoznate stvari i onog koji spoznaje. Što je pak nestvoreno i što je iznad svih ponora ne može se učiniti sličnim nijednom savršenom stvoru. Ono je zato neizrecivo i jezici su nemoćni u izricanju njegova bitka. Naš razum, naime, spoznaje samo ono što opstoji, a Bog ne opstoji, nego on je iznad onog što opstoji, kako kaže Dionizije

⁴⁵ Aristotel, *Met.* knj. 7, gl. 8; 1033 a – 1034 a: tekst koment. 28 (VIII, 84).

u knjizi *O božanskim imenima*⁴⁶. Zato je njegov bitak neizreciv i jezici su nemoćni u njegovu izricanju. A njegov je bitak sam Bog, a Bog jest apsolutna bitnost, dok sva druga bića imaju bitnost, kako kaže Averroes u *Pobijanju pobijanja*⁴⁷. Ono što mi izričemo to i spoznajemo, a način spoznavanja odvija se prema načinu bivovanja. Prema tome, Boga spoznajemo na način svoga razuma, a naš je razum stvoren, dakle, spoznajemo ga na način stvorenog. A Bog je, kako rekoh, apsolutna nestvorena bitnost. Nemoguće je, dakle, da se on spozna, pa su zato i jezici nemoćni u izricanju njegova bitka. A do spoznaje njegova bitka dolazimo po spoznaji stvorenih stvari jer „ono nevidljivo Božje umom se po djelima vidi“, kako kaže Pavao u 1. poglavlju *Poslanice Rimljanima*⁴⁸. Nevidljivo se Božje svjetlo razlijeva na stvorene stvari, a to svjetlo vodi naš razum onamo odakle se svjetlo razlijeva. Dva su mišljenja postojala o spoznaji Boga: mišljenje onih koji su slijedili peripatetičku nauku, zajedno sa svetim Tomom, na mnogim mjestima. On je držao da je našem razumu, dok je združen s tijelom, nemoguće spoznati bitnost najvišeg počela⁴⁹. Drugo je mišljenje Averroesovo, u 3. knjizi *O duši*, da mogući razum, po svezi s djelatnim razumom, može spoznati bitnost najvišeg počela. A razloge za oba mišljenja možeš vidjeti u naprijed označenim knjigama, a podupiru ih i njihovi sljedbenici kao što je kardinal Kajetan u komentaru knjige svetog Tome *O biću i biti* te Jandun, koji je slijedio Averroesovu nauku u svojim *Pitanjima* o 3. knjizi *O duši*, 37. pitanje, što je ovdje suviše navoditi⁵⁰.

⁴⁶ (*Pseudo*-)Dionysius Areopagita: pod tim su imenom sačuvana neka teološka djela (6. st.). Autor tih djela smatra se Dionizijem Areopagitom kojeg je apostol Pavao obratio (usp. Dap 17, 34), ali se ne zna tko je pravi autor. U djelu *De divinis nominibus* govori se o Božjim imenima koja se javljaju u Bibliji i na njima se tumači Božja bit i njegova svojstva. Usp. *De div. nom.* c. 4; PG 3, 697 A i 593 C.

⁴⁷ *Destr. destr.*, disp. 6, sol. 4. dub. (IX, 36-41).

⁴⁸ Rim 1, 20.

⁴⁹ *Sum. theol.* I 12, 4; usp. još: I, 88, 1; *In 2. Met.* lec 1, n 285.

⁵⁰ *Cajetan* (Thomas de Vio) (1468-1534), komentirao Aristotelova i Tomina djela. *Coment. de ente et essentia*, Taurini, Marietti 1934, c. 6. q. 5, str. 196-216. Usp. tamo i navod: Johannes de Jandun, *Quaestiones de anima*, lib. 3. q. 37; i Averroes, *De anima*, knj. 3, kom. 5, tom. VI, fol. 160 ssq.

A što ja držim o istinitosti toga pitanja, reći ću ukratko: može se podupirati i mišljenje Averroesa i svetog Tome te njihovih sljedbenika, ali na različite načine. Oni, naime, koji – prema Aristotelu – smatraju da naša duša poslije smrti prima drukčije stanje, mogli su također držati da ljudska duša, dok je spojena s tijelom, ne shvaća bitnost apstraktne supstancije. Njezina najodličnija radnja s obzirom na apstraktne stvari, o kojima Aristotel govori u 1. i 10. knjizi *Etičke*⁵¹ ne bi išla u prazno, jer kad bi se oslobodila od tereta tijela, vratila bi se na svoj čin. A oni koji su poricali to drukčije stanje prema Aristotelovu mišljenju smatraju da je nemoguće da ljudska duša ne spoznaje bitnost apstraktnih stvari, jer bi u tom slučaju bila lišena svoje najodličnije radnje. Dapače, bilo bi moguće da u prirodi postoji nešto nedjelatno, što je apsurdno, nego više je u skladu s Aristotelom da je on poricao drukčije stanje. Jer, promatranje koje je nama dano za malo vremena, njemu je najbolje, kaže u 12. knjizi *Metafizike*⁵². A očito je da Aristotel nije nikad smatrao sretnim onog čovjeka kojem bi nedostajala tjelesna i slučajna dobra. Štoviše, uvijek je smatrao da je čovjek sretan ukoliko je čovjek. Zato, premda ljudskoj duši nije u ovom stanju moguće spoznati Božju bitnost, budući da se u spoznaji obraća na osjetilne slike, a tjelesnim se stvarima ne mogu dohvatiti netjelesne, kako kaže Dionizije u knjizi *O božanskim imenima*⁵³, a ništa je ne prijeći da u drukčijem stanju spozna Božju bitnost, jer kaže Ivan: „Vidjet ćemo ga kao što jest“⁵⁴, ipak oni koji su, prema peripatetičkoj školi, poricali drukčije stanje, smatraju mogućim da u ovom stanju spoznamo Božju bitnost. Ne po osjetilnim slikama, nego međusobnom svezom djelatnog i mogućeg razuma, kao što je mislio Averroes da je naša duša u stanju vidjeti Boga, to jest, u mogućnosti je da ga vidi po biti (premda joj je potreban neki djelatelj, a to je, prema teolozima, svjetlo slave; ipak poslije izlaska iz tijela ne mijenja se u drugu formu, jer je uvijek bila u mogućnosti). Zato je Pavao, dok mu je

⁵¹ *Nikomahova etika* knj. 1, 1101 a; knj. 10, 1179 a.

⁵² *Met.* knj. 12, gl. 7; 1072; tekst koment. 39, (VIII, 159).

⁵³ *De div. nom.* c. 1; PG 3 588.

⁵⁴ *I Iv* 3, 2.

još duša bila u tijelu, vidio Boga po biti, kako kaže Augustin u knjizi *O gledanju Boga*⁵⁵, a isto tvrdi i o Mojsiju. Čitamo naime da je vidio slavu Božju.

Prema tome, oni koji su na temelju Aristotelove nauke smatrali da ne postoji drukčije stanje, držali su da neće biti nemoguće njihovu razumu spoznati Božju bitnost (kad ima tu prirodnu mogućnost, kako vidiš na primjeru Pavla i Mojsija). A i sveti Toma, prisiljen samom istinom, isto priznaje u komentaru 9. knjige *Metafizike*, jer kaže da – prema Aristotelovu mišljenju – ljudski razum može doprijeti do shvaćanja jednostavnih supstancija, što je, kako se čini, ostavio u sumnji u 3. knjizi *O duši*⁵⁶. A to se i meni čini djelotvornije na temelju međusobne sveze djelatnog i mogućeg razuma. Djelatni je, naime, razum na neki način „um u ljudskoj sferi“ i on je kao drugotni uzrok, koji se naziva „um svijeta“. Stoga, budući da svjetlo prvog uzroka na viši i odličniji način prosijava u svojim drugotnim uzrocima, nužno je da po drugotnim uzrocima uvijek djelotvornijim načinom izriče bitak prvog uzroka, jer u njima jače svijetli i jače sja. A taj drugotni uzrok objašnjava u ovoj sljedećoj postavci.

Sedma postavka

Um je supstancija koja se ne dijeli.

Um se ne dijeli jer ne ulazi u područje materije. Um je, naime, supstancija odijeljena od materije. A ono što nema materije, jednostavno je, kaže Averroes u 12. knjizi *Metafizike*, i što je jednostavno nema materije. Umovi pak, budući da su jednostavne forme, nemaju materije, pa zato nisu ni djeljivi. Djeljivost naime dolazi od materije, vidimo kod filozofa prema knjizi *Pobijanje pobijanja*⁵⁷, zbog protežnosti koju ima u svojoj naravi. No forme nebeskih tijela prije se primaju u materiji nego njezina protež-

⁵⁵ *De videndo Deo, ad Paulinam*, Epist. 147, c. 11; PL 33, 607–609. Usp. *Sum. theol.* I, 12, 3.

⁵⁶ *In Met.* lib. 9, lec. 11, n. 1916.

⁵⁷ *Destruct. destruct.*, disp. 1, sol. 2, dub.; (IX, 8–18).

nost, pa su zato u materiji prije njezina djeljenja, kako Averroes pokazuje u knjizi *O supstanciji svijeta*. Um je, dakle, supstancija koja se ne dijeli.

Nadalje, djeljenje ne spada na um ni zbog toga što je on čisti razum, a čisti razum nije djeljiv jer nije materijalan. Nije materijalan iz ovog razloga: ako je razum time što spoznaše, onda je nužno da spoznatu stvar odijeli od materije, jer je predmet razuma općenit. Zato je na odličniji način nužno da ona razumska supstancija bude potpuno odijeljena od materije. Razum, naime, ne dohvaća stvari na način stvari, nego na svoj način. Prema tome, svaki je razum nematerijalan, kako zato što nema materije, tako i zato što je, prema filozofima, u odijeljenim umovima shvatljivo jedno. Ostaje dakle, da je um supstancija koja se ne dijeli. Ipak nije nužno da se viši umovi ne bi dijelili na dvoje, naime, na bitak i bit. Jedno od njih zauzima mjesto materije ili mogućnosti, a drugo je umjesto forme ili zbiljnosti. U Bogu, međutim, budući da nije stvor, poistovjećuju se bitak i bit, kako kažu i filozofi i teolozi. A kod stvorenja, budući da imaju uzrok svog bitka, to se nipošto ne poistovjećuje. Zato, kad Autor u postavci kaže da je um supstancija koja se ne dijeli, podrazumijeva se da je nedjeljiv s obzirom na materiju, jer nije potpuno bez podijeljenosti. Dapače, Dionizije kaže u drugoj knjizi *O anđeoskoj hijerarhiji*⁵⁸ da se anđeli dijele na supstanciju, moć i djelovanje, jer je drugo u njih supstancija, drugo moć, a drugo djelovanje.

Osma postavka

Svaki um poznaje ono što je iznad njega i što je ispod njega: no ono što je ispod njega poznaje jer mu je uzrok, a ono što je iznad njega jer od njega prima svoja dobra.

Kad smo objasnili da narav uma nije materijalna, zbog toga što se ne dijeli, iz toga slijedi da je razumska. Razumska se, naime, moć izvodi od odijeljenosti materije. Što se pak neka moć više udaljuje od naravi materije, to više stječe narav razumijevanja. Štoviše, vrijedi pravilo – prema Aristotelu: ovo je razumsko jer je

⁵⁸ *De coel. hierarch.*, c. 11, § 2; PG 3, 284 D.

nematerijalno⁵⁹. Budući da je, dakle, narav uma razumska supstancija, nužno je da on shvaća na način svoje supstancije. A njegova je supstancija ujedno i uzrok i uzrokovana, pa zato shvaća i što je iznad nje i što je ispod nje. Jedno shvaća na način uzroka, a drugo na način uzrokovanog. Ne što bi njegova supstancija bila razlog shvaćanja stvari, jer andeoski razum shvaća mnoge stvari, na koje se ne proteže njegova supstancija, jer ona je omeđena i ograničena. A Bogu je vlastito sve shvaćati po svojoj biti zbog toga što je ona neograničena i u sebi obuhvaća naprosto sve. Prema tome treba reći: umovi ne shvaćaju stvari po njihovoj supstanciji, kao da bi njihova supstancija bila razlog shvaćanja stvari⁶⁰. No što znači ono kad se kaže da um poznaje stvari na način svoje supstancije? Kažem da to treba razumjeti ovako: spoznajna moć koja priliči anđelu, priliči mu na način njegove naravi, pa zato on na način svoje naravi spoznaje stvari. Spoznaje ono što je iznad njega jer od toga prima svoja dobra. Svaki, naime, um prima od svog najvišeg uzroka bit, život, razum i opće svjetlo. A međusobno se oni rasvjetljuju i pročišćuju, kako kaže Dionizije u knjizi *O nebeskoj hijerarhiji*⁶¹. Anđeli se, naime, iz druge hijerarhije pročišćuju, rasvjetljuju i usavršuju po anđelima prve hijerarhije. To je kao da kaže: viši anđeli, koje filozofi zovu umovima, rasvjetljuju niže, pa zato niži zna što je iznad njega, jer od njega dobiva dobra. Pa premda svaki um izravno promatra Božju bit od koje neposredno prima sva dobra, ipak viši rasvjetljuje nižeg, jer je bliži Bogu. A što je bliže prvome, to je istinitije, kaže Aristotel⁶². Zato viši um, spoznajući u Bogu više o uredbi božanskih djela, nego niži um, o tome nižeg rasvjetljuje. To je ono što Dionizije kaže u djelu *O božanskim imenima*: anđeli su prosvjetljeni o uredbi opstojćih stvari⁶³. Poznaje, dakle, niži višega, jer od višega prima dobra rasvjetljenjem mnogih stvari koje ovaj promatra u najvišem. Poznaje i što je ispod njega, jer mu je uzrok. Štoga, naime,

⁵⁹ *De anima*, knj. 3, gl. 4; 430 a 6–9.

⁶⁰ *Usp. Summa theol.* I, 55, 1.

⁶¹ *Nav. dj. c. 10; PG 3, 271–274. Usp. i isto 209 CD i Summa theol.* I, 12, 8.

⁶² *Metaf.* knj. 2, gl. 1; 993 b 19–31.

⁶³ *Nav. dj. c. 4; PG 3, 694 C.*

um proizvodi, proizvodi na razumski način. Zato je nužno da shvaća ono čemu je uzrok. A i svaka se spoznaja zbiva po sličnosti spoznate stvari u onome koji spoznaje. Nužno je zato da uzrok, koji shvaća, spoznaje shvatljivi učinak svog uzrokovanja na temu sličnosti, ukoliko su uzrok i uzrokovano slični. Inače viši anđeo ne bi spoznavao nižeg, jer nije njegov stvarni djelatni i tvorni uzrok, kao što smo gore objasnili⁶⁴, a i sljedećoj postavci Autora objašnjava. A od ove postavke se puno ne udaljuje ni Averroes u *Parafrazama Metafizike*, 4. rasprava, kad kaže, da se u odijeljenim umovima to dvoje zamjenjuje, na primjer, tkogod shvaća nešto drugo, to drugo bit će njegov uzrok, i štoga je njegov uzrok, spoznaje se od uzrokovanog, i nemoguće je da uzrokovano shvaća svoju bit, osim da spoznaje ono po čemu njegova bit opstoji. A već je bilo objašnjeno da svaki od njih spoznaje svoju bit, pa je stoga nužno da ono što oni uzrokuju spoznaje svoj uzrok. Tako Averroes.

Deveta postavka

Sua postojanost uma i njegova bit nastaje po čistoj dobroti koja je prvi uzrok.

U ovoj postavci Autor objašnjava, da jedan um nije uzrok drugoga. Kod djelatnih uzroka treba ići do prvog uzroka, koji je uzrok drugih: stoga, sva postojanost uma, to jest njegov bitak i bit, postoji po čistoj dobroti, koja je prvi uzrok, jer, kaže Aristotel u 1. knjizi *O duši*, svima je bitak priopćen od prvoga. Prema tome, sva postojanost uma, to jest, bitak, dolazi od prvog. Jer, bitak, koji u duhovnim supstancijama zauzima mjesto forme, u rodu formalnih uzroka svodi se na prvu formu, koja je uzrok ostalih formi. Postojanost uma je, dakle, bitak koji u viših bića zauzima mjesto forme, jer forma je uzrok trajnosti i svršetak svih pokreta, jer u sadašnjim stanjima prestaje pokret. Zato je jasno da su umovi sastavljeni od zbilje i mogućnosti. Sveti Toma kaže u knjizi *O biću i biti*, da svako biće koje od drugoga nešto prima jest u mogućnosti s obzirom na njega, a ono što je u njemu primljeno, jest

⁶⁴ *Usp. 5. postavku. Usp. i Summa theol.* I, 56, 2.

njegova zbilja⁶⁵. Treba dakle da ona forma ili bitnost, koja je um, bude u mogućnosti s obzirom na bitak koji prima od Boga. A taj primljeni bitak je na način zbilje. A ta zbilja ne pretpostavlja prije sebe bit, kao što je to u bićima koja se rađaju subjekt bio postavljen prije uvođenja forme. U tim nižim nepostojanim stvarima vrlo se razlikuje moći i biti, dok se u vječnim stvarima moći i biti ne razlikuje. Zato je u njima bitak i bit po prvom uzroku, a kod ovih je nižih moguće da subjektivna moć bude različita od aktivne moći. Mogućnost i zbilja su, naime, različite bića, koje su u svim kategorijama vrlo oprečne, kako kaže Averroes u prvoj knjizi *Od duši*⁶⁶. A vječno, koje se ne stavlja ni u jednu kategoriju, nije sad u mogućnosti, a sad u zbilji, kako kaže Aristotel u 12. knjizi *Metafizičke*⁶⁷, jer u vječnim je stvarima moguće nužno. Prema tome, bitak i bit uma nastaju po čistoj dobroći, jer kao što Bog sve promatra po svojoj vlastitoj biti, tako on sve stvara, upravlja i ravna radi svoje dobrote, a ne iz nužnosti svoje naravi.

Deseta postavka

Spakli je um pun formi. Ipak ima umova koji sadržavaju općenitije forme i onih koji sadrže manje općenite forme.

Proširena je postavka Filozofa da, kakvo je nešto u bivovanju, takvo je i u spoznavanju. Koliko je, naime, u duhovnim bićima tamniji bitak, toliko se na tamniji način u njih ulijeva svjetlo razuma. A bitak je, kaže Filozof, od prvog uzroka nekima dodijeljen nejasnije, a nekima jasnije, već prema udaljenosti od prvoga, pa je zato nužno da duhovna bića imaju udjela na razumskom svjetlu prema većoj i manjoj mjeri. Što su duhovna bića bliža istinitome, to su istinitija i što više prijanjaju božanskom jedinstvu, to veće jedinstvo stječu u bivovanju. A kako je u bivovanju, tako je i u razumijevanju. Zato, dosljedno tome, sudjeluju na razumskom svjetlu prema mjeri svoga bitka.

⁶⁵ *De ente et essentia*, c. 5.

⁶⁶ *De anima*, knj. 1, kom. 5; (VI, 109).

⁶⁷ *Metaf.* knj. 12, gl. 7; 1072 b; tekst kom. 17, (VIII, 143).

Od umova su pak neki bliži Blagoslovljenom Bogu, a neki manje. A oni koji su bliže, jedinstveniji su, jer su bliže jednome i prvome. Zato je potrebno da shvaćaju mnoge stvari po općenitijim formama. Jer, što je općenitije dalje od pojedinačnog, to je općenitije, a što je općenitije, to više toga sadrži po manje stvari. A koliko se više razum, kojeg je predmet općenito, udaljuje od materije i od njezina ustrojstva, to veće svjetlo shvaćanja dobiva i tako promatra ono što je općenitije. Zato oni umovi koji su bliže Predbrom i Uzvišenom Bogu i koji su udaljeniji od pojedinačnih stvari i ustrojstva materije sadrže općenitije forme, a to je u skladu s mišljenjem Dionizija u knjizi *O anđeoskoj hijerarhiji*⁶⁸. Viši anđeli posjeduju općenitije znanje nego niži. Kao primjer možemo pokazati sami sebe: osjetilna duša koja je bliza materiji opaža stvari kroz više osjetila, dok razum, koji je više nego druge moći udaljen od materije, apstrahira i svodi na jedan jedini opći čin sve ono što od njega niže moći dohvaćaju na mnogo načina. To isto vidimo i kod sunčanih zraka koje se to više šire i umnožavaju, što se više udaljuju od sunčeve kugle, dok se naprotiv, kod kugle sjedinjuju. Takvog su, dakle, ustrojstva odijeljeni umovi koji to više shvaćaju općenitim predodžbama, što su višega reda, a što su nižeg reda shvaćaju stvari po manje općenitim formama. Zato oni viši savršenije shvaćaju od nižih. Onaj je, naime, razum savršeniji, koji po jednom općenitom može spoznavati pojedinačne vlastitosti, od onog koji to ne može. Nadalje, očito je da je razumska narav, time što je bliža Blagoslovljenom Bogu, to općenitija i dobiva veće jedinstvo. A umovi su primili forme spoznatih stvari zajedno s razumskom naravi. Zato kaže Augustin u 2. knjizi *O postanku*⁶⁹: ostale stvari, koje su ispod anđela, tako se stvaraju da najprije postanu u spoznaji razumskog stvorenja, a onda u svom rodu. Prema tome, umovi bliži Bogu primaju općenitije predodžbe. Nadalje, očito je da je prvi um savršeniji i plemenitiji od nižih, jer se prema Averroesu u *Parafrazi Metafizičke* plemenitost umova postiže jednom od sljedećih četiriju stvari: ili od brzine kretanja, ili od veličine pokretnog tijela, ili od veličine zvijezda,

⁶⁸ *De coel. hierarch.*, c. 12, PG 3, 292D-293A. Usp. *Summa theol.* I, 55, 3.

⁶⁹ *Super Genesisin ad litteram*, knj. 2, gl. 8, 16; PL 34, 269.

ili od mnoštva kretanja kojima se dovršava gibanje zvijezde, i malim brojem. A sve to vidimo u prvom pokretnom. Onaj, dakle, um koji pokreće prvo pokretno, savršeniji je od nižih, a razumska supstancija koja je savršenija posjeduje savršenije shvaćanje. Savršenije je, međutim, shvaćati pojedinačno jednim općim pojmom, pa zato razumom prima općenitije predodžbe. Ta je postavka u skladu s platonskom naukom, jer je Platon, koji je u *Fedonu* držao da je naše spoznavanje prisjećanje zbog formi koje su po prirodi usađene u naš razum, također smatrao da su više supstancije pune forme⁷⁰. Kao što je naime postavio ideje za sve prirodne forme kojima se oblikuje materija i dovodi u zbilju, tako je i u natprirodne forme usadio slike pomoću kojih se one dovode u čin shvaćanja, pa je prema tome kod njega svaki um pun forme.

Jedanaesta postavka

Svaki um shvaća vječne stvari koje ne propadaju niti su podložne vremenu.

Slučajnost prirodnih stvari ne bi ni na koji drugi način ni po kojem drugom uzroku nastala osim po uzročnosti materije, jer materija je uzrok slučajnosti. Materija je, naime, uzrok po kojem stvar može biti i ne biti, prema Aristotelu u 2. knjizi *O rađanju i propadanju* i u 7. knjizi *Metafizike*⁷¹. I ako joj se neprekidno i trajno oduzimaju njezine prirodne forme koje uz nju prijanjaju, ona teži za tim, da se obuču u nove forme i da usavrši svoju moguću narav. A to sigurno ne bi nastavljala vlastitom prirodom kad joj ne bi bilo utisnuto od Božje moći jer, kaže Averroes u 2. knjizi *O nebu* i u 7. knjizi *Metafizike*⁷² materija je uzrok da je trajnost bitka i njezina vječnost isprekidana. I kad forme, za kojima materija teži radi svog usavršenja, ne bi imale udjela na prvij formi i njezinoj dobroti, ne bi neprekidno i trajno težila za

⁷⁰ *Fedon*, 72 e. Usp. i *Menon*, 85 d; *Fedar*, 249 c.

⁷¹ *De generatione et corruptione*, knj. 2, gl. 10, 33a; *Met. knj.* 7, gl. 7; 1032 a. Averroes, tekst kom. 51 i tekst kom. 22 (VIII, 81).

⁷² Nav. dj. kom. 38. i kom. 22.

njima. Zato je očito da je uzrok neprekidnosti i trajnosti neka božanska forma. To se potvrđuje i Averroesovim ugledom u raspravi *O supstanciji svijeta*. Davalac neprekidnosti je u svim bićima davalac bitka, a to nije nitko drugi do Bog Blagoslovljeni. Zato su stari filozofi u neodumici, jesu li počela propadljivih stvari propadljiva ili vječna. Kad su ih, naime, smatrali propadljivima, onda je iz toga slijedilo da to nisu počela, a kad su ih držali vječnima, slijedilo je da je sve vječno. Zamišljali su, naime, da su počela vječnih stvari vječna, a propadljivih propadljiva (jer vječno ne može biti dio stvari koja se može rađati i koja je propadljiva, prema Komentatoru iz prve knjige *Metafizike*). A umovi, budući da su božanske supstancije, trajne i oslobođene svakog nedostatka materije, nužno moraju biti uzroci božanskih i vječnih stvari koje ne propadaju niti su podložne vremenu, nego ono što je uzrokovano na način razumijevanja, uzrokovano je od njih. Prema tome, svaki um shvaća vječne stvari koje ne propadaju niti su podložne vremenu. A naš razum, koji je bliz i vječnosti i vremenu, shvaća ne samo vječne stvari, nego i sve što je sadržano u vremenu. Ipak, vječne stvari ne shvaća na isti način kao i odijeljene supstancije: jer predmet je razuma štostvo u materiji, nego on se nesavršenim načinom penje do nematerijalnog, odstranjujući materijalno. Umovi, naprotiv, gledaju vječne stvari kroz srodne slike.

Premda ova Autorova postavka poriče da umovi posjeduju spoznaju materijalnih stvari, kao što vidiš, ipak drukčije misle teolozi, a i istina stvari. Što, naime, može niža moć, to na još odličniji način može viša moć, što ističe i sveti Toma⁷³. No ako ljudski razum, koji se po prirodnom redu nalazi ispod andeoskog razuma, može spoznavati materijalne stvari, onda to više može andeoski razum. Ipak, nemoj misliti da je Autor potpuno zanijeo kao spoznaju materijalnih stvari kod umova, kako se meni čini. Istina je, da se materijalno ne shvaća na materijalan način, jer razum shvaća stvari na svoj način, a ne na način stvari. Stoga, ako bi andeoski razum primao spoznaju materijalnih stvari, ne bi je primao na materijalan način, nego po zbiljski shvatljivim i njemu srodnim slikama. Na primjer, kad bi netko gledao slike stvari u ogledalu, ne bi ih gledao na način stvari, nego na način

⁷³ *Summa theol.* I, 57, 1; usp. i I, 84, 1 ad 2; 86, 1 ad 4; 110, 2, ad 2.

ogledala. Tako, kad bi ogledalo bilo obojeno crvenom bojom, slike koje bi se u njemu gledale, poprimiti bi prirodno ogledala. Zato, kad kaže da svaki um shvaća vječne stvari, isključuje spoznajnu materijalnih stvari ukoliko su materijalne, no ne ukoliko su svedene na čin uma, a to jest na vječni način, jer su same vječne.

Nadalje, Autor kaže da umovi posjeduju spoznajnu vječnih stvari jer su božanske forme uzroci vječnih stvari, kao što rekosmo, no nisu neposredni uzroci materijalnih stvari. Odijeljene forme ne mogu, naime, neposredno mijenjati materiju, jer materiju ne mijenja ništa drugo do onog što je u materiji, prema Aristotelu u 7. knjizi *Metafizike*⁷⁴. No nije andeoskom razumu nemoguće jednostavno i nematerijalno primati materijalne stvari, jer sve što se u nečemu nalazi, nalazi se u njemu na način onog u čemu se nalazi, dakle.

No, da li Bog shvaća materijalne stvari, dugačka je rasprava. Znamo ipak, kako je Bog uzrok svega, ne samo općeg, nego i pojedinačnog bitka (jer što god jest, od Boga jest, jer Bog je uzrok bitka u svemu), nužno je da na odličniji način nego razumske moći, koje su stvorene, posjeduje znanje o svemu. Ta Božje je znanje uzrok stvari, kaže Averroes u 12. knjizi *Metafizike* i u knjizi *Pobijanje pobijanja*⁷⁵. Dapače, u 15. knjizi *O božjem Trojstvu* Augustin kaže da Bog poznaje sva stvorenja, duhovna i tjelesna, ne zato jer ona opstojе, nego ona opstojе jer ih on poznaje⁷⁶. Stoga on posjeduje spoznajnu ne samo vječnih, nego i onih koje su posljednje vremenu. I premda Filozof u 12. knjizi *Metafizike*⁷⁷ tvrdi da Bog izvan sebe ništa ne shvaća, ipak ne niječe da u Bogu ima spoznaja materijalnih i pojedinačnih stvari, nego samo to da izvan sebe ništa ne spoznaje, jer njegova spoznaja svega jest po njegovoj vlastitoj biti.

⁷⁴ *Met.* knj. 7, gl. 4; 1044 a-b.

⁷⁵ *Metaf.* knj. 12, tekst kom. 44 (VIII, 154); *Destruct. destruct.* disp. 12, sol 2, dub. (IX, 49).

⁷⁶ *De Trinitate Dei*, knj. 15, gl. 13; PL 42, 1076. *Usp. Summa theol.* I, 14, 8.

⁷⁷ 1074 b 30 slj; *Usp. Summa theol.* I, 14, 6; Averroes, *Metaf.* 12, kom. 51 (VIII, 158).

Neki od prvih (umova) nalaze se u drugima na način koji dopušta da jedan bude u drugome.

Budući da je bilo očito da umovi poznaju vječne stvari koje ne propadaju niti su podložne vremenu, nužno je da jedan um shvaća drugi, jer su svi vječni. Zato Autor u ovoj postavi nastoji objasniti kako se i viši i niži umovi međusobno shvaćaju. A budući da se sve shvaća po onom po čemu je shvaćeno, a shvatljiva se stvar utiskuje u razum bilo po vlastitoj biti bilo po slici ili po nečemu sličnom, zato Autor predlaže ovu postavku: neki od prvih itd. Treba, međutim, znati da se sve što se u nečemu nalazi, u tome nalazi na način onog u čemu se nalazi. Na primjer, kuća se u umjetnosti nalazi na način umjetnosti, kao i učinak u uzroku na način uzroka, a njegov bitak i umjetnost u kući sadržani su na način kojim je uzrok sadržan u uzrokovanome. To je očito kod Aristotela i njegovih sljedbenika, koji su smatrali da su niže moći duše sadržane u višima na način viših, kao trokut u četverokutu⁷⁸. Zato se vegetativna duša, koja slijedi višu dušu, naime, osjetilnu, sadrži u njoj na način osjetilne duše, pa tako je dosljedno i osjetilna duša sadržana u razumskoj na viši način i zato je bitak razumske duše bitak nižih moći. Zato kaže Temistije u 1. knjizi *O duši* i Averroes na istom mjestu, da je duša kao subjekt jedna, ali se ipak mnogim moćima širi, kao voćka koja je kao subjekt jedna, ali ipak prima različita i raznolika svojstva. Stoga i vegetativna i osjetilna i razumska nastaju kao moći one duše koja je ozbiljenije tijela i ima moć organskog života. A bitak je sviju jedan. A oni koji prema Platonu drže da u svakom čovjeku postoji više duša, očito krivo misle, jer treba držati da je Platon drukčije mislio i nije dopušteno tako znamenitom mužu pripisati tu zablude. Jedna naime postoji duša koja ima više djelova u različitim udovima, prema Platonu, a što svjedoči i Temistije u prvoj knjizi *O duši*⁷⁹, izlažući deveti tekst Aristotela. To je također očito i zato jer, da je Platon držao da u čovjeku postoji više po subjektu i

⁷⁸ Aristotel, *De anima*, knj. 2, gl. 3; 414 b 31.

⁷⁹ *De anima*, knj. 1, gl. 1; ed. Spengel 7, 5-20. Temistije se obara na tvrdnju da je Platon smatrao kako u čovjeku, kao u drvenom konju, sledi više duša. On takvu tvrdnju smatra smiješnom.

bitku različitih duša, zacijelo bi im dao i različita određenja, ali vidimo da nam je od Platona predana jedna definicija duše i to u *Fedru* i u 10. knjizi *Zakona*, kao broj koji sam sebe pokreće⁸⁰. A ukoliko to gibanje znači shvaćanje, htijenje, ljubav, radost i žalost, o tome Platon govori u 10. knjizi *Zakona*⁸¹. Žalostiti se pak, radovati i tome slično, to su nagnuća osjetilne duše; dakle.

No pustimo to, jer sam o drugom nakanio raspravljati. Budući da se, dakle, viši nalaze u nižima prema mjeri nižih, a niži u višima prema mjeri viših, jer se svako biće nalazi u drugome prema mjeri bitka onog u čemu se nalazi, zato se i umovi međusobno primaju prema njihovoj vlastitoj mjeri: jer od svih prvih neki su u nekima prema mjeri koja dopušta da jedan bude u drugome, i tako se međusobno odnose bitak, život i um u onim umovima od kojih je jedan sadržan u drugome prema mjeri bitka onog u kojem je sadržan. Otud slijedi da je jedan bitak svih njih, premda se razlikuju po razumu: jer razum bitka je razum prvog stvorenog, a razum života je razum prvog oblikovanog, kaže Albert. Ipak je u svima njima jedan bitak, jer bitak je sadržan u životu na način života, a život u umu na način bitka uma i zato sve to u umu posjeduje jedan bitak. Slično ni život nije u bitku prema bitku života, nego prema bitku koji je u stvaranju prvi započeo, a ni um nije u životu na način uma, nego na način života po kojem je najprije bio oblikovan bitak uma: od uma, naime, idemo, dijeleći i rastavljajući, prema bitku koji je najprije stvoren, dok se od bitka prema umu spuštamo sastavljajući i sjedinjujući. Zato je nužno najprije doći do jednog bitka. Ono, dakle, što se smještava u drugo, smještava se na način onog koji smještava. No, budući da je, prema Aristotelu u 3. knjizi *O duši* razum mjesto predodžbi⁸²,

⁸⁰ *Fedar*, 245c. Platon smatra da je duša nešto što samo sebe pokreće. Iz toga on zaključuje na njenu besmrtnost. „Ono što se samo sobom kreće, jest besmrtno”. *Zakoni*, knj. 10, 865e-896a. Aristotel kritizira tu definiciju duše: *De anima*, knj. 1, gl. 3, 406a. Usp. Temistije, nav. dj. 26, 16 slj.

⁸¹ Nav. dj. 867a.

⁸² *De anima* knj. 3, gl. 4; 429 a 27-29. Kad Aristotel na ovom mjestu govori da je duša „mjesto formi”, ne izriče svoje mišljenje, nego mišljenje drugih, po svojoj prilici Platonovo mišljenje, premda se taj izraz ne nalazi kod Platona: stoga „dobro čine oni koji kažu da je duša mjesto formi”.

nužno je stoga da razum prima i slike stvari shvaća na svoj vlastiti način. U učiteljevu je, naime, razumu nauka sadržana na odličniji način, nego u razumu učenika, jer što je u drugom sadržano, sadržano je na način onog koji sadržava. Budući da su viši umovi, koji su očišćeni razumi, svakako na odličniji način mjesto shvaćljivih predodžbi nego što je to naš razum, zbog toga što naš razum trajno dobiva nove forme, a oni posjeduju vječno usađene srodne predodžbe, nužno je da jedan um shvaća drugi, jer se oni ubrajaju u shvaćljive predodžbe tako da viši shvaća nižeg na odličniji način, a niži višeg obratno, jer razum shvaća stvari na svoj vlastiti način. No nemoj misliti da bi niži um shvaćao višeg po njegovoj biti, jer onda ne bi postojala nikakva razlika između nižeg i višeg, nego u odjeljenim umovima uzrok se i uzrokovano razlikuju stupnjem plemenitosti, kaže Averroes u *Parafrazi metafizike*⁸³. Ono što je shvaćljivo formalni je uzrok umovima, kako je objašnjeno u knjizi *O duši*, dakle, ne što bi se shvaćljivo formalno pripajalo onom koji shvaća jer, kako je rečeno u 3. knjizi *O duši*, razum se naziva mjestom predodžaba, ne materija. Prema tome, jedan um shvaća drugog po slikama koje istječu od prvog svjetla. Nadalje, kaže Averroes u 12. knjizi *Metafizike*⁸⁴, um shvaća drugi um na način kojim je razum uzrok onog koji shvaća. Dakle, jedan um ne shvaća drugog po njegovoj biti, jer jedna bit nije uzrok druge biti. I kad bi niži shvaćao višeg, ipak viši ne bi shvaćao nižeg, jer umovi nisu međusobom uzroci po biti. Prema tome, ono shvaćeno što je uzrok onog koji shvaća zacijelo je, prema Komentatoru, shvaćljiva predodžba. Zato andeoski razum shvaća viši i niži um po usađenim predodžbama. Ta nauka nije tuđa ni teolozima. Augustin, naime, kaže u 2. knjizi *O postanku* da Bog utiskuje u andeoski duh sličnosti stvari koje je stvorio u prirodnom bitku⁸⁵. Otud je jasno da nisu samo sličnosti i predodžbe tjelesnih stvari, nego i duhovnih stvorenja od Božje riječi utisnute svakom anđelu, da po tim utisnutim predodžbama spoznaje i tjelesna i duhovna stvorenja. To je dovoljno za izlaganje ove teške postavke.

⁸³ *Paraphrasis Metaph.* tract. 4, (VIII, 181-186).

⁸⁴ Kom. 44 (VIII, 154).

⁸⁵ *De Genesi ad litteram*, lib. 2, c. 8; (PL 34, 269-270).

Trinaesta postavka

Sočeti um shvaća svoju bit.

U stvarima odijeljenim od materije pokrećač gibanja ujedno je i cilj gibanja, tu postavku nalazimo u Averrosovoj 12. knjizi *Metafizike* i u knjizi *O supstanciji svijeta*⁸⁶. Gibanja nebeskih tijela su vječna, pa kad njihov pokrećač ne bi bio cilj, onda bi se u prirodi zbivalo nešto besciljno. No u stvarima koje imaju materiju zbiva se obratno, zbog uključivanja mogućnosti materije. Kad bi, naime, kod toga pokrećač bio i cilj, onda bi ljehčnik uvijek bolesniku pružio zdravlje za kojim teži kao svojim ciljem jer između djelatelja i svršnog uzroka ne bi postojala nikakva razlika. Ako je, dakle, u odijeljenim formama koje uzrokuju kretanje, djelatelj ujedno i cilj kretanja, koliko je nužnije da u samim formama koje razumno djeluju bude razumni djelatelj i cilj razuma, jer su forme koje shvaćaju više odijeljene od materije, nego one koje pokreću. Stoga je nužno da u njima bude isto ono shvaćeno, razum i shvaćanje, kako kaže Averroes u 12. knjizi *Metafizike* i u raspravi *O supstanciji svijeta*, a i Aristotel na istom mjestu⁸⁷. Prema tome, svaki um shvaća svoju bit. Nadalje, nemoguće je da se u supstancijama odijeljenim od materije dijeli razum od shvaćenog, jer što nema uzroka podjele zaista je nedjeljivo, a materija je uzrok podjele i drukčijega, kako kaže Averroes u 12. knjizi *Metafizike*⁸⁸. Dakle, nužno je da u supstancijama odijeljenim od materije bude isto i razum i shvaćeno. No kod našeg razuma, budući da mu je za shvaćanje nečeg potrebno gledati osjetilne slike, a te slike nisu potpuno oslobođene od materijalnih uvjeta, zato se razlikuju razum i shvaćeno, pa premda je naš razum po sebi odijeljen od materije, ipak nije potpuno oslobođen, jer spoznaju samog sebe postiže preko osjetilnih slika, pa zato u njemu nije naprosto isto razum i shvaćeno. Zato on sebe ne shvaća po sebi, nego samo akcidentalno, kako kaže Averroes u 3. knjizi *O duši*. A to se po-

⁸⁶ Averroes, *Metaf.* knj. 12, kom. 36 (VIII, 150).

⁸⁷ Averroes, *Metaf.* knj. 12, kom. 51 (VIII, 158); *De supstantia orbis* c. 1, (IX, 3-4); Aristotel, *Met.* knj. 12, gl. 9, 1074 b 30 slj.

⁸⁸ Kom. 51 (VIII, 158).

tvrdjuje i onim što Aristotel kaže u 3. knjizi *O duši*⁸⁹, kad kaže: on shvaća sebe kao i drugo, ali drugo shvaća po osjetilnim slikama. A kako razum shvaća kad nestanu osjetilne slike, pitaj teologe koji ti mogu pokazati istinu jer kod filozofa do sad ništa istine ne nalazim⁹⁰.

Očito je, prema tome, da um shvaća svoju bit zato jer mu potpuno nedostaje materija. Vidimo, naime, da tamo gdje se materija nalazi bilo kao subjekt bilo kao objekt, neće biti jednostavno isto razum i shvaćeno. A što teolozi misle o istinitosti ove postavke, gledaj kod svetog Augustina u 2. knjizi *O postanku*⁹¹ kad kaže: anđeo u samom svome oblikovanju, to jest u rasvijetljivanju istine, spoznaje samog sebe. A čini se da i sveti Toma to s razlogom dokazuje i Doctor Subtilis u 2. Sentenciji, 8. pitanju, 3. distinkciji, premda izgleda da se Toma i Doctor u nečem razlikuju. No tu bitku prepuštam njihovim sljedbenicima. Ti, međutim, pazi: premda anđeo shvaća svoju bit, ipak ne treba vjerovati da je ona shvaćena po biti. Štoga, naime, sebe shvaća po biti, može i drugo shvatiti po biti. A biće kojeg je bit razlog shvaćanja sebe, to je biće najjednostavnije, bezgranično moćno i neizmjereno. Što je pak takve naravi, savršeno u svojoj biti sadrži sve i tako shvaća. Zato Bog, koji sebe shvaća po biti, shvaća sve. Stoga, kad bi anđeo shvaćao svoju bit po svojoj biti, i drugo bi shvaćao po biti, jer bi njegova bit bila razlog shvaćanja stvari. No, jer smo gore dokazali da anđeo ne može po svojoj biti obuhvatiti sve, dakle.

No što znači ono što se kod Filozofa u 12. knjizi *Metafizike* i u 3. knjizi *O duši* kaže: u onom što je odijeljeno od materije isto

⁸⁹ Knj. 3. kom. 8 (VI, 168). Aristotel *De anima* knj. 3. gl. 8; 432 a 5-10.

⁹⁰ Toma Akvinski govori o tom problemu i kaže: „Bolja je za dušu da se sjedini s tijelom i da shvaća vraćajući se na osjetilne slike; ali ipak može biti odijeljena i može imati drukčiji način spoznavanja”. *Summa theol.*, I, 89, 1.

⁹¹ *De Genesi ad litteram*, lib. 2, c. 8; PL 34, 269. Gučetić navodi Augustinov tekst koji je na tom mjestu nešto iskrivljen. Migne u navedenom izdanju donosi tekst ovako: „Angelus in ipsa sua conformatione, hoc est illustratione veritatis, ...”, dok Gučetić navodi: „... in ipsa sua confirmatione ...”. Izgleda da je Gučetić taj tekst našao kod svetog Tome, *Summa theol.* I, 56, 1, gdje neka izdanja imaju tu drugu verziju; usp. npr. izdanje Martelli, 1932.

je razum i shvaćeno?⁹² Kažem, istina je da je u njima isto razum i shvaćeno, kako rekospo. Kao što su, naime, odijeljene supstancije u zbilji razum jer su potpuno nematerijalne: odijeljenost od materije neposredno slijedi razum, isto je tako, kad je njihova bit u istom stupnju odijeljena od materije, nužno da ono zbiljski shvaćeno bude kao razum u zbilji, jer im za shvaćanje njihove biti nije potrebno apstrahiranje djelatnog razuma. Budući da je njihova bit potpuno nematerijalna, zato je istinito da je razum u njima i shvaćeno, ipak nije nužno da bit shvaća po biti, nego ili po srodnoj slici ili po samom razumu. A nužno je da ti umovi shvaćaju svoju bit jer ne postoji nikakva razlika između razuma i njihove biti, jer su u istom stupnju odijeljeni od materije.

Četrnaesta postavka

U svakoj se duši osjetilne stvari nalaze po tome što im je ona uzor, a razumske su u njoj jer ih spoznaje.

Kao što smo gore rekli, mnogi platoničari i neki arapski filozofi, među koje zbog mnogih obilježja ubrajamo i ovoga Autora, smatrali su da nebeska tijela imaju duše, a među moćima duše da imaju i moć zamišljanja, a te su duše spomenuta tijela dobila zbog kretanja. Kretanje je, naime, kod tih nižih bića kao život, kaže Aristotel u 8. knjizi *Fizike*⁹³, jer kažemo da ona bića doista žive koja se u nutrini sama od sebe kreću, kaže Simplicije⁹⁴. Zato sva tijela koja posjeduju život svoj primjerni uzrok, da tako kažem, stavljaju u kretanje nebeskih tijela, budući da sve što je po prirodi sazdano u sebi ima narav koja je počelo kretanja. S pravom može

⁹² *Met.* 12. knj. gl. 9; 1075 a; tekst kom. 51 (VIII, 158). *De anima*, 3. knj. gl. 4; 430 a 3-4; tekst kom. 15 (VI, 169).

⁹³ *Fizika*, 250b 10 slj.

⁹⁴ *Simplicije* (Simplikios), član atenske neoplatonske škole, naglašava sklad između Platona i Aristotela. Sačuvani njegovi komentari Aristotelovih spisa *Kategorije*, *Fizika*, *O nebu*, *O duši* spadaju među najdragocjenije spise neoplatonske baštine. U tim komentarima, osobito u *Fizici*, nalazi se najviše fragmenata od predsokratika. Gručetić navodi tekst komentara *Fizike*, br. 1; ed. *Venetis, apud H. Scotum, 1566*, p. 394 b.

i za njih svatko reći da žive iz tog razloga što imaju unutrašnju spremnost na kretanje, jer kažemo da doista žive ona bića koja se u nutrini sama od sebe kreću. Kretanje nebeskih tijela, koje je mjera svih kretanja, znači, dakle, život svih niže postavljenih stvari. Pa kao što iznad one moći od koje život dobiva svoj naziv postoji druga viša i izvrsnija moć i kao njezina forma, a zove se osjetilna moć, tako je nužno da i iznad kretanja nebeskih tijela postoji forma u kojoj se kao u primjernom uzroku nalaze osjetilne stvari. A tu formu ovdje Autor zove dušom nebeskih tijela, kao neka moć koja uzrokuje ove osjetilne stvari, a Platon u *Timeju*⁹⁵ rju stavlja kao primjerni uzrok. Jer, sve ono što se proizvodi nužno se proizvodi prema Ideji koju ima u svojem djelatnom uzroku. Zato je nužno da osjetilne stvari budu proizvedene prema uzoru koji imaju u ideji koja se nalazi u nebeskoj duši. Platon, naime, kako svjedoči Simplicije u *Prologu Fizike*⁹⁶, naravnim uzrocima, koje su peripatetici u svom naznačavanju nazvali djelatnim i svršnim, dodaje i primjerni uzrok, jer je postavio ideje stvari. Isto je tako materiji i formi, koje peripatetici zovu suuzrocima, dodao podložni ili oruđni uzrok. I u njemu se shvatljive stvari jer ih poznaje, jer one duše nisu bez mogućeg i djelatnog razuma. Zato primaju shvatljive stvari i poznaju ih. A ta duša, koja se previše udaljuje od Aristotelova i Averroesova mišljenja, jest na neki način kao ljudska duša, prema Aristotelu u 3. knjizi *O duši*. Ona je, naime, prema Filozofu, na neki način sve⁹⁷. A sve je to opet ili osjetilno ili razumski, sve je zbiljski smješteno u duši, ili po osjetilu ili po razumu. U tome se ipak razlikuje Aristotel od Autora: jer naša duša ništa ne shvaća osim pomoću osjetila. A ona viša duša, premda su u njoj osjetilne stvari kao u primjernom uzroku, ipak se shvatljive stvari u njoj ne primaju istim putem, nego utjecajem umova, na primjer, kao što su umjetnička djela u duhu umjetnika, koji je nositelj što u sebi nosi oblik i sredstva i određuje ga u lik kuće ili kojeg drugog umjetničkog djela, tako su u plemenitoj duši forme kao u onome što određuje prirodni lik i bitak. A te se forme, ukoliko su ideje osjetilnih stvari, primaju u nju

⁹⁵ 28 a-b.

⁹⁶ *Simplicius, Physica*, c. 1, Proemium, a. 3.

⁹⁷ *De anima* knj. 3. gl. 8; 431 b 21; tekst kom. 28 (VI, 173).

kao u primjerni uzrok. A ukoliko ona duša shvaća svjetlom umova, shvatljive su stvari u njoj utjecajem umova. Onaj, naime, koji daje razum, daje i shvatljive predodžbe. Zato je Platon držao da je naš razum oblikovan shvatljivim predodžbama, jer je davalac razuma i davalac predodžbi, kao što je kod peripatetika davalac materije i davalac formi u materiji, pa premda je Aristotel tvrdio da je naš razum kao prazna ploča na kojoj ništa nije ucertano⁹⁸, u tome doista nije u protivnosti sa svojim učiteljem. Platon je, naime, u dijalogu *O najvišem dobru* usporedio dušu s nekom knjižicom u kojoj ništa nije napisano, ali se u nju trajno piše, zato, premda je zajedničko vjerenje peripatetika da se, čini se, razum prema Aristotelu vrlo razlikuje od razuma prema Platonu, ipak – tko želi brizno promotriti taj predmet – neće doista naći nikakvo raznimoliženje između Aristotela i Platona.⁹⁹ Za ovu našu postavku dovoljno je, prema Autoru, znati da se shvatljive stvari nalaze u plemenitoj duši, jer ih poznaje utjecajem umova; jer davalac razuma jest i davalac shvatljivih predodžbi.

Petnaesta postavka

Svako tko spoznaje svoju bit vraća se na svoju bit potpunim vraćanjem.

Svima koji istražuju i prirodne i natprirodne stvari očito je i sigurno, da svaki uzrok, proizvodeći svoji učinak, nastoji da ga učini sličnim sebi, koliko je to moguće ili koliko to odgovara prirodi učinka, a savršeno se izjednačavanje učinka s uzrokom postiže onda kad učinak nalik na uzrok po onome po čemu uzrok ostvaruje učinak. Kod Boga, međutim, koji je razumom i voľjom neposredno proizveo duhovna stvorenja, kako je bilo nužno da pri obli-

⁹⁸ *De anima*. knj. 3, gl. 4; 430 a 1.

⁹⁹ Gučetić ovdje navodi Platonov dijalog *De summo bono*. Pod tim naslovom se u latinskom prijevodu svih Platonovih djela od renesansnog prevoditelja *Marsilio Ficina* kojim se Gučetić očito služio navodeći Platonova djela, nalazi dijalog *Fileb*. Usp. *Omnia D. Platoni opera translatione Marsilii Ficini, et ad Graecum codicem accurata castigatae*, Venetiis, apud Hieronimum Scotum, 1571. pp. 48–63. Navedeni tekst nalazi se *Fileb* 38e–39a.

kovanju stvorova stvori neku duhovnu i razumsku supstanciju, da bi se oblikovao neki učinak nalik na uzrok, tako je bilo nužno da bude savršena sličnost učinka uzroku, da se učinak izjednači s uzrokom nalikovanjem na ono po čemu je uzrok ostvario učinak. A Bog izvodi duhovna stvorenja razumom, jer shvaćajući svoju bit on stvara stvari, pa je zato nužno da oni duhovni učinci koji su neposredno ostvareni od Boga nastoje da se izjednače s Bogom kao svojim uzrokom, po onom čime ih je ostvario. Nužno je, dakle, da svako duhovno stvorenje shvaća svoju bit.

Budući da je plemenita duša duhovna supstancija, nužno je da shvaća svoju bit, ukoliko spoznaje da je uzor nižih osjetljivih stvari i sjena višeg uma, kako kaže Isaac. No nemoj misliti da Bog nije neposredno stvorio umove i plemenite duše, jer bi se to protivilo božanskom stvaranju, i stvaranju ukoliko je stvaranje. No moraš znati da je Bog stvorio plemenitu dušu neposredno u sjeni uma, kako dobro kaže Isaac, zovući sjenu umanjemjem moći. Nadalje, očito je da svaka nematerijalna supstancija u zbilji mora nužno shvaćati svoju bit. Zato kaže Filozof u 3. knjizi *O duši*:¹⁰⁰ da mogući razum ne spoznaje sebe jer je u mogućnosti, no dodan u zbilju preko forme djelatnog razuma, on je shvatljiv za samog sebe. Djeluje, naime, djelovanjem forme koja je djelatni razum u kojem se razum i shvatljivo ne dijeli, kako kaže Temistije u 3. knjizi *O duši*:¹⁰¹ A budući da um shvaća svoju bit, s pravom se vraća na svoju bit potpunim vraćanjem, jer spoznaja prolazi odonud gdje se dovršuje spoznato. U onim, naime, bićima koja po sebi opstojе ne razlikuju se djelatna forma i cilj. Formi nije potrebno da njezina trajnost i njezin bitak ovisi od subjekta, jer opstoji po sebi, a cilja nema izvan djelatelja, jer djelatelj takve prirode neprekidno i trajno djeluje, pa kad ne bi sebe prepostavio kao cilj, bez sumnje bi djelovao u prazno. Prema tome, nužno je da u onim bićima koja opstojе po sebi budu isto djelatna forma i cilj, pa se u njima ne razlikuju ni spoznavatelji, ni spoznato, ni spoznaja. Zato nije nužno da se obraćaju na nešto drugo osim na svoju bit. Budući da je, dakle, takva i plemenita duša, kao razumna, nematerijalna i po sebi opstojеća supstancija, nužno je da se vraća na svoju bit potpunim vraćanjem.

¹⁰⁰ *De anima*, knj. 3, gl. 4; 429 a 21 slj.; tekst kom. 5 (VI, 161–167).

¹⁰¹ Ed. Spengel, str. 182, 13–15.

Šesnaesta postavka

*Sve moći koje nemaju ograničenja ovise od prvog neograničenog, koje je moć nad moćima, ne što bi sama stekla bitak, već je postojana, stoji u opstojećim stvarima, štoviše, ona je moć bićima koja posjeduju postojanost.*¹⁰²

Da viši umovi ovise od prvog neograničenog uzroka, objašnjava Autor u ovoj postavci, veleći da sve moći koje nemaju ograničenja, kao što su umovi, ovise od neograničene moći koja je moć nad moćima. A da umovi imaju neograničenu moć s obzirom na trajanje, jasno je po tome što nemaju ni materije ni forme koja je u mogućnosti materije, no ograničeni su u sebi i jer su omeđeni u svom stupnju od prvoga i jer pokreću nebeska tijela u omeđenom vremenu, to jest, u brzini i sporosti. To je ono što Komentator kaže u 2. knjizi *O nebu*,¹⁰³ da je nemoguće da nebeska tijela imaju neograničenu moć u svom svojstvu, osim samo u vremenu, to jest, u trajanju. Jer, one moći viših tijela, premda su vječne i po tome neograničene u trajanju, ipak im nije u naravi da više ili manje ubrzavaju, jer im je prvo biće propisalo takav stupanj. Štoviše, Aristotel u 2. knjizi *O nebu*,¹⁰⁴ objašnjava i kaže: kad bi se na nebu, na kojem postoji samo jedna zvijezda, pojavila još druga zvijezda, sigurno se nebesko tijelo ne bi moglo kretati niti bi one moći bile u mogućnosti da pokreću tijelo (a kako to valja shvatiti, protumačili smo u komentarima učinjenim o raspravi *O supstanciji svijeta*); zato je očito da su pokretači nebeskih tijela, u sebi naprosto ograničeni, ali su neograničeni u trajanju. A da li, prema Aristotelu, i Bog ima u sebi neizmjernu snagu ili ne, čini mi se da prema njegovoj nauci treba reći: prvi uzrok nema neograničenu moć u snazi, jer Aristotel u

¹⁰² Tekst ove postavke je donekle nesiguran jer ima više verzija. Neke verzije donose od riječi „non quia...“ plural: „non quia ipsae sint adquisitae fixae, stantes in rebus...“ Toma Akvinski u svom komentaru smatra da je prva verzija (koju i Gučetić donosi) u singularu točnija, pozivajući se na 92. Proklovu postavku. Kod Gučetića nedostaje riječ „stans in rebus entibus“.

¹⁰³ Averroes, *O nebu*, knj. 2, kom. 71.

¹⁰⁴ Aristotel, *O nebu*, knj. 2, gl. 11; 292a.

8. knjizi *Fizike*¹⁰⁵ zaključuje da nebesko tijelo nema neograničenu moć u snazi. Jer kad bi je imalo, onda se nebo ne bi kretalo u vremenu, što je krivo, jer se kretanje, kako je pokazano, ne zbiva u trenu. Posljedica je jasna: kad bi nebo imalo neograničenu moć u snazi, kretalo bi se ili u vremenu ili ne u vremenu. Ako se ne bi kretalo u vremenu, imali bismo prvi nesklad; a ako bi se kretalo u vremenu, onda bi neograničena moć mogla kretati u jednakom vremenu kao i ograničena moć, no između ograničenog i neograničenog ne postoji razmjjer, pa je to protiv tog pravila. A neki ga čak žele zapriječiti tvrdnjom, da postoji razlika između djelatelja i pokretača po prirodi i djelatelja i pokretača po razumu i volji. Prvi, naime, djeluje koliko može do kraja, a drugi ne djeluje koliko može, nego prema zahtjevu cilja i mogućnosti podložne materije. Zato Aristotel (kao što oni) samo pokazuje da nebesko tijelo nema neograničenu moć u snazi po prirodi, jer bi pokretalo izvan vremena, ipak može imati neograničenu moć u snazi, ali jer pokreće prema razumu i volji, ne pokreće prema svojoj mogućnosti, nego prema zahijevu subjekta. Kažem da taj prigovor ne vrijedi, jer je sav osnov Aristotelova mišljenja ovo: kad bi nebo posjedovalo neizmjernu moć u snazi, kretalo bi izvan vremena ili u jednakom vremenu kao i ograničena moć. A zašto izvan vremena? Zato što se razmjjer vremena prema vremenu uzima kao razmjjer moći prema moći, pa bi onda došlo do razmjjera između neizmjerne moći u snazi, koja je ipak razumna, i između ograničene moći u snazi po prirodi. Tako bi se razumna neizmjerna moć u snazi mogla staviti u razmjjer s ograničenom moći u snazi prema prirodi, i tako onda Aristotel ne bi imao ono što je želio.

Nadalje, jasno je da umovi pokreću nebeska tijela razumom i voljom. Kad bi, dakle, neizmjerna moć u snazi, koja pokreće razumom i voljom, pokretala u jednakom vremenu kao i ograničene razumne moći, onda bi se umovi u pokretanju savršivali s Bogom Blagoslovljenim. No sva je Aristotelova namjera u tome da uspori kretanje s kretanjem prema moćima koje prouzrokuju kretanje, bilo da su obje one moći razumne bilo da su obje prirodne bilo da je jedna prirodna, a druga razumna, uvijek bi neizmjerna moć uzrokovala kretanje izvan vremena. Nadalje, Aristotel ne bi

¹⁰⁵ Aristotel, *Fizika*, knj. 8, gl. 10; 266a-b.

poznavao tu neizmjereno snažnu moć koja pokreće razumom, jer je sam nastojao upoznati pokretače nebeskih tijela pomoću kretanja. A to bi se kretanje, bilo da ga uzrokuje ona neizmjereno snažna moć bilo drugotni umovi, stavilo u razmjernost kao i moći koje uzrokuju kretanje. Koliko, nadalje, moraš uspoređivati kretanje s kretanjem, toliko i moć s moći pa, prema tome, ako su jednaka kretanja, onda je nužno da i moć bude jednaka, dakle, Bog je jednak moćima, bilo prirodni razumom, u tome što pokreće razumom. Tako bi se prirodni i drugi razumi uspoređivali s Božanskim razumom. Jasno je, međutim, da je uspoređivanje moguće samo među jednoznačnim stvarima; dakle.

Nadalje, ako Bog posjeduje neograničeno snažnu moć i kad bi pokretao u jednakom vremenu kao i ograničena moć, ukoliko pokreće razumom uvijek bi kao zaključak bila Aristotelova misao, da bi neograničeno snažna moć pokretala u jednakom vremenu kao i ograničena moć. Nadalje, kad bi Bog pokretao neograničenu moć, pokretao bi u vremenu, no ako Aristotel dokazuje da nebeska tijela ne posjeduju neograničeno snažnu moć, jer bi se ograničena moć ili uspoređivala s neograničenu moći ili se nebeska tijela ni na koji način ne bi kretala u vremenu, a kako bi se onda, pitam, prema Aristotelu, neograničena moć u istom subjektu uspostavljala ili stavljala u razmjer s ograničenu moći? Nadalje, kad Aristotel u 12. knjizi *Metafizike* i u 8. knjizi *Fizike*¹⁰⁶ izlaže da ona ograničena veličina ima neograničenu moć, ili to izlaže za neograničenu moć u trajanju ili u snazi. Uzmemo li prvo, onda bi Aristotelova postavka bila lažna jer, prema istom Filozofu, nebeska tijela imaju neograničenu moć koja pokreće u neograničenom vremenu. Dakle, on govori i dokazuje o neograničenoj moći u snazi, da je nijedno tijelo ne može obuhvatiti. Ne vrijedi ni ono što neki kažu, da je Aristotelova namjera bila kako ograničena tijela nemaju neograničenu materijalnu moć u snazi koja ulazi u tijelo. Jer, ili bi ono što pokreće pokretala u trenu ili bi bila neograničena po veličini. Kažem da taj prigovor ne vrijedi. Tamo, naime, kao što vidiš, govori o moći odijeljenoj od veličine, koja je nužno razumna, da je ograničeno tijelo ne može posjedovati. A toj moći, kaže, nije moguće ući u tijelo, jer bi nužno bilo da se takvo tijelo protegne u neizmjereno, a ne bi se protegnulo

jer bi u svome bitku imalo neograničenu moć u trajanju, kao što je pokazano. Dakle, takva odijeljena moć koja ulazi u tijelo, budući da je neograničena u snazi, protezala bi tijelo u neizmjerenu. Prema tome, da postavimo neograničenu moć u snazi, nužno je prepostaviti neograničeno tijelo. Nije važno da li je ta moć odijeljena ili materijalna, jer odijeljena i neograničeno snažna moć nije veća od materijalne moći koja je neograničeno snažna. Pa kao što se ne može naći nikakvo tijelo veće od neograničenog tijela, tako je dosljedno nemoguće naći neku veću od neograničeno snažne moći. A zašto je Bog ono prvo neograničeno, kad sam nije neizmjereno snažan kao i drugi pokretači krugova? Kažem, kao što se jedino Bog naziva uzrokom neizmjernog djelovanja, jer on je jedini uzrok bića i uzrok trajanja kretanja, kako kaže Averroes u raspravi *O supstanciji svijeta* i u 12. knjizi *Metafizike*, tako se jedini naziva prvim neograničenim, a ne što bi bio neograničeno snažan. Pa premda su umovi neograničeni u trajanju, ipak, kao što je Bog uzrok bitka umova tako je isto nužno da bude i uzrok njihova trajanja, kako kaže Averroes u istoj raspravi *O supstanciji svijeta*. Jasno je, naime, da odijeljene supstancije ovise od prvog uzroka, ukoliko je djelatni uzrok. Kod djelatnog uzroka je, naime nemoguć tijek u beskraj, nego treba stići do jednog prvog djelatelja svih bića, kaže Aristotel u 2. knjizi *Metafizike*,¹⁰⁷ a taj uzrok nije nitko drugi do Bog Blagoslovljeni, a od tog prvog djelatnog uzroka sva bića dobivaju bitak i istinitost, kaže Komentator u 2. knjizi *Metafizike*,¹⁰⁸ jer je u naravi djelatnog uzroka da daje bitak. Sve, dakle, moći koje nemaju ograničenja ovise od prvog neograničenog, koje je moć nad moćima; ne da bi ona sama stekla postojani bitak, stoji u stvarima, dapače, ona je moć bićima koja posjeduju postojanost, to jest, ta moć i sve druge moći, premda uzrokuju neograničeno kretanje, ipak nije sama stecena pomoću kretanja niti jest moć koja se stječe kretanjem. Kretanje se, naime, ne zbiva bez materije, a svaki um je odijeljen od materije i nije ustajen u bićima jer nije vezan ni za koje od bića, nego budući da je neograničen, djeluje na sve što je pod njim. Dapače, sva bića dobivaju postojanost, određenje, trajnost i kretanje od one moći.

¹⁰⁷ Aristotel, *Metaf.* knj. 2, gl. 2; 994a.

¹⁰⁸ Averroes, *Metaf.* knj. 2, tekst. kom. 6 (VIII, 15).

¹⁰⁶ Aristotel, *Metaf.* knj. 12, gl. 7; 1073a. *Fizika*, knj. 8, gl. 10.

Svaka jedinstvena moć bliže je neograničenom od složene moći.

Budući da se neograničeno ne može dodavati neograničenom niti je moguće pronaći jedno neograničeno veće od drugog neograničenog, a umovi, premda su neizmjerni u trajanju, ipak se mogu jedan s drugim uspoređivati u neograničenosti s obzirom na manje i više, jer nisu naprosto neograničeni u sebi, to jest u snazi. Zato je onaj um koji je bliži jednom prvome, od kojeg ovisi svako jedinstvo i neograničenost, više neograničen od onog uma koji je udaljen od prvog (a kojeg Autor zove moć). Pa premda jedan um nije više neograničen u trajanju od drugog, jer svi pokreću neograničenim kretanjem, ipak, budući da je viši snažniji u pokretanju svog objekta od drugih, zovemo ga više neograničenim. Zato on jednim pokretom pokreće svoj objekt, a drugi svoje objekte pokreću s više pokreta, kako kaže Aristotel u 2. knjizi *O nebu*¹⁰⁹ i Ptolemej u svojoj *Astrologiji*; dakle. A moć koja je udaljenija od prvoga složenija je, i zbog toga što pokretani objekt pokreće mnogovrsnijim pokretima, jer što se neka moć više udaljuje od prvog, to s više pokreta pokreće svoj objekt, i koliko se moć više udaljuje od zemlje, to s manje pokreta pokreće svoj pokretani objekt, jer se više približava prvome. Zbog toga se mjesec pokreće s manje pokreta od bilo koje druge lutajuće zvijezde, kako kaže Aristotel u 2. knjizi *O nebu*, ali taj posao prepuštam Astrolozima.

Osamnaesta postavka

Sve stvari primaju bitak od prvog bića, a sve žive stvari kreću se po sebi radi prvog života, a sve razumne stvari posjeduju znanje radi prvog uma.

Gore je Autor pokazao da su umovi ovisni od prve moći, koja se naziva na poseban način neograničena i moć nad moćima. No Bo-

¹⁰⁹ Aristotel, *O nebu*, knj. 2, gl. 12; 292b 23–26.

žja se neograničenost ne proteže samo na same odijeljene supstancije, koje Filozofi zovu umovima, jer je njegova neograničenost beskrajna, neovisna i u svojoj punini stvari, tako da ništa ne može imati bitak, život i razum mimo najvišeg bitka, života i razuma: jer svako biće koje je takvo po sudjelovanju, svodi se na nešto što je takvo po biti, što je očito svim platonovcima, a ni peripateticima nije nepoznato; zato Autor u ovoj postavci objašnjava sve to, naime, da ne samo umovi, nego i sva bića koja sebi stječu bitak, život i razum, to primaju od prvog bitka stvari, od prvog života i razuma, a to su svojstva Predobrog Uzvišenog Boga. Kao što, naime, ništa ne može biti uzrokom samog sebe, tako ne može ništa opstojati niti dobiti bitak bez bitka i opstojnosti Božje, jer štogod, osim Boga, opstoji u prirodi stvoreno je od Boga, kaže Augustin u knjizi *O psalmima*.¹¹⁰ Štoviše, i Aristotel u uvodu *Metafizike*¹¹¹ kaže da je Bog počelo i uzrok svega, dakle, osim Boga ništa nije bez uzroka. Budući da se za sve što opstoji izvan Božje bitnosti i njegova bitka kaže da samo posjeduje bitnost i bitak, dakle, sve izvan Boga sudjeluje na bitnosti i bitku, a budući da sva ta bića primaju bitak po sudjelovanju, nužno se moraju svesti na nešto što je tako apsolutno po biti. Stoga je nužno da sve stvari, koje imaju bit, imaju je po prvom biću, to jest, po prvom uzroku. A jer je Aristotel Boga zamišljao ne samo kao najviše biće, nego i kao živo biće, čiji život i trajanje u Bogu opstoji neprekinuto i vječno, o čemu sam svjedoči u 12. knjizi *Metafizike*.¹¹² A zašto je živo biće? Zato što se naziv život iskazuje o shvaćanju, a budući da je djelovanje razuma shvaćanje, onda je djelovanje razuma život. A Bog je razumno biće jer shvaća sebe; dakle, on je živo biće. Zato se život i znanje u punom smislu pridijevaju njemu, kaže na tom mjestu Komentator,¹¹³ a za ništa se ne može reći da savršeno živi osim za najviši razum kojeg je život promatranje. To je ono što Plotin kaže u 4. knjizi.¹¹⁴ Često je, međutim,

¹¹⁰ Augustinus, *Enarratio in Psalmum 85*, n. 12; PL 37, 1090.

¹¹¹ Aristotel, *Metaf.* knj. 1, gl. 2, 983a.

¹¹² Isto, knj. 12, gl. 7; 1072b 25–30.

¹¹³ Averroes, komen. 39 (VIII, 152).

¹¹⁴ Plotin, 1. *Eneada*, knj. 4, gl. 3.

bilo rečeno da savršeni i istinski život vlada u onoj razumnoj naravi, a u drugih bića je nesavršen i samo nalik na život, pa ni ne žive potpuno i čisto niti su više život nego neživot. Kad je dakle Bog najviši i savršeni život, sve što spada u živo i posjeduje život nužno imaju život od prvog života, jer kažemo da ono u punom smislu živi što samo sebe u svojoj unutrašnjosti pokreće. I nužno je da Bog, budući da je počelo prvog pokreta, bude s pravom prvo i poglavito počelo svakog života. Pa premda je naša duša počelo našeg života, jer sva kretanja koja su nam od prirode dana za trajnost i život potječu od nje, ipak – kao što tijelo dobiva život od duše – tako i duša od Boga prima da bude počelo života, jer Bog je uzrok kretanja i njezina čina po samom sebi i zato duša oživljuje tijelo po prvom životu. Stoga, sve što se kreće ili ima prikladnost za kretanje nužno se kreće po prvom životu. S pravom kažemo da ona bića žive koja posjeduju unutrašnju prikladnost za kretanje. To je u skladu s onim što Plotin kaže u 4. knjizi: sve živo živi od jednog počela,¹¹⁵ a druga bića ne žive jednako i njihovo je savršenstvo što nužno slijede samo počelo života, prvi život. Prema tome, sva živa bića kreću se po svojoj biti od prvog života, a sva razumna bića imaju znanje od prvog uma. Bog nije, naime, manje mudar nego živ. Pa kako su po njegovu životu sva bića živa, tako je svima po njegovoj mudrosti dana mudrost i znanje. U svakom, naime, rodu treba doći do prvog što je uzrok ostalih. Zato Augustin kaže u 4. knjizi *O postanku*, da Bog spoznaje i zna jer nama i svim razumnim supstancijama daje spoznavanje i znanje.¹¹⁶ Njegovo je, naime, znanje uzrok bićima, jer Bog zna i shvaća i mudar je po svojoj vlastitoj biti, dok mi i sva ostala razumna stvorenja shvaćamo, znamo i mudri smo po sudjelovanju. U tome se ipak i umovi razlikuju od nas, kako tvrde platonovci. Svaki naime, um – premda i on shvaća po sudjelovanju – ipak shvaća po nepromjenljivom sudjelovanju, a mi, koji se nalazimo u blizini vječnosti i vremena, shvaćamo po promjenljivom sudjelovanju. To je jasno na primjeru ognja: kugla se grije po naravi ognja i to najviši zrak žari se trajnim sudjelovanjem, a niži zrak postaje vruć promjenljivim sudjelovanjem, a sve se to

¹¹⁵Isti, na istom mjestu.

¹¹⁶Augustin, *Super Genesim ad litteram*, lib. 4, c. 9, n. 17; PL 34, 302.

vruće svodi na jedno što je po prirodi vruće. A Platon, koji je bio najoštroumniji istražitelj božanskih stvari, zamisljao je dvostruki svijet: jedan razuman (kao što je u samoj stvarnosti) i drugi materijalan koji dohvacaemo osjetilima, i sve što je u tom svijetu sadržano za njegovo usavršenje, a drugi izgleda da, prema Platonu, to posjeduje prema omjeru.¹¹⁷ Pa kad vidimo da neke stvari u ovom svijetu imaju udjela na formama i kvalitetama prema jednom i prema drugom stupnju, zatim su svedena na apsolutnu bit prema redu stvari, potrebno je da zamisliš kako u najvišem svijetu, koji je ideja i forma ovog svijeta, postoji red u onoj razumnoj sferi, to jest, sve posjeduje najviši um od kojeg svako od nižih razumnih bića izgleda da dobiva udjela prema svojem stupnju. Pa budući da je to u istinskoj stvarnosti, onda naš razum, zatvoren u ovom tamnom tijelu, što se više udaljuje od njegovog stanja i sjene, približujući promatranjem svoju narav božanskom svjetlu, izgleda da to više proriče buduće stvari i izvršava djela svima na divljenje. Sve se, naime, razumne stvari svode na prvi um i posjeduju znanje po prvom umu, jer Bog upravlja u duši svijetlo, kaže Aristotel u 3. knjizi *Retorike*. Sve znanje i um treba svesti na Boga i jer naš razum toliko sudjeluje na božanskom razumu, da su neki od peripatetičara bili prisiljeni djelatni razum, koji je sve u uzrokovanju, smatrati Predobrim i Uzvišenim Bogom. To je među ostalima bilo i Aleksandrovo mišljenje, ali o tome postoji druga rasprava.

Devetnaesta postavka

Među umovima postoji božanski um jer obilno prima od božanskih dobara koja proizlaze od prvog uzroka; a među njima postoji samo um jer od prvih dobara prima jedino posredstvom uma. Među dušama postoji razumska duša jer ovisi od uma, a od njih je jedna samo duša. Među privodnim tijelima postoji ono koje vodi duša i njime upravlja, a od njih ima i onih koja su samo privodna tijela i nemaju duše.

¹¹⁷Usp. Platon, *Država*, 509–511a.

Dovoljno je objašnjeno da se neograničenost Predobrog Uzvišenog Boga proteže na sve što nije obdareno samo razumom, nego i životom i bitkom. No budući da postoji red među stvarima, kako kaže Aristotel u 8. knjizi *Fizike* i 12. knjizi *Metafizike*,¹¹⁸ zato sva ta bića ne primaju božansko savršenstvo u jednom stupnju i redu, nego na različite načine, već prema tome da li se više ili manje približuju Blagoslovljenom Bogu od kojega ovise, kako je bilo pokazano gore. A jer u svemiru uglavnom postoje tri reda, koje Autor navodi u ovoj postavci, a to su red umova, red duša i red tijela, zato na temelju tih redova postavlja i tri zaključka, od kojih je prvi: među umovima jedan je božanski, a drugi samo um. Onaj, naime, koji je bliži prvom, ne zove se samo umom, nego i božanskim, jer u većem obilju prima božanska dobra, jer ono što je bliže prvome istinitije je i plemenitije. Pa premda su i niži umovi božanski, prema Aristotelu u 6. knjizi *Metafizike*,¹¹⁹ ipak, jer od božanskih dobara ne primaju ni neposredno ni u većem obilju, zato se u prvom smislu i poglavito božanskim naziva onaj um koji u većem obilju i neposredno prima od božanskih dobara. Što je, naime, bliže prvome, to je pglavitije. A red se umova dijeli, ne samo kod Filozofa, nego i kod Teologa, na viši i niži red, koji nazivaju hijerarhijom. U prvoj hijerarhiji nalaze se Serafi, Kerubi i Prijestolja, u srednjoj su Gospodstva, Vlasti i Sile, a u posljednjoj Vrhovništva, Arkandeli i Anđeli. Oni koji dobra posjeduju u prvoj hijerarhiji izvršniji su i božanskiji i u većem stupnju uživaju vrhovno dobro, jer su mu bliži od onih koji su postavljeni u drugu ili posljednju hijerarhiju. Oni su, naime, usmjereni samo na to da promatraju Predobrog Uzvišenog Boga i pristaju uz njega i zbog toga obilno primaju od božanskih dobara. A oni koji su svrstani u drugu i posljednju hijerarhiju ne zauzimaju se toliko da promatraju Boga koliko da uređuju sebi podređene stvari prema od prvog uređenom redu. Zato dobivaju manje od božanskih dobara. Kakvo je to njihovo uređivanje, o tome pažljivo pročitaj u Dionizijevoj knjizi *O nebeskoj hijerarhiji* i kod sv. Tome na mnogim mjestima.

¹¹⁸ Aristotel, *Fizika*, knj. 8, gl. 1; 252a slj.; tekst kom. 15. *Metafizika*, knj. 12, gl. 10, 1075a; tekst kom. 52, 55 (VIII, 159-160).

¹¹⁹ Aristotel, dakako, ne govori o božanskim umovima, nego Gučetić tu misao preuzima iz Averroesova komentara, tekst kom. 2 (VIII, 69).

ma.¹²⁰ A da Filozofi stavljaju red u odijeljene supstancije, jasno je kod Aristotela u 12. knjizi *Metafizike*, kad kaže: postoje supstancije i od njih je jedna prva, a jedna druga, prema redu kreiranja zvijezda.¹²¹ Prema Aristotelu, naime, svaki um pokreće svoj krug. I zato kaže da, kad neke supstancije ne bi pokretale, bile bi besposlene. Što je neko tijelo u većem redu, vidimo da se brže kreće i da je veće i onom što spada na plemenitost tijela, pa zato i tim više sudimo da je i njegov pokretački uzrok plemenitiji i savršeniji od ostalih. Zato kaže Komentator u 12. knjizi *Metafizike*, da je njihovo uređenje određeno od prvog, a Aristotel kaže u 4. knjizi *Metafizike* da je ono što je bliže prvome plemenitije i istinitije.

Od umova je, dakle, jedan božanski jer u većem obilju prima od božanskih dobara jer je bliži prvome. A božanski se um naziva više on sam jer manje podliježe promjeni, budući da je bliži nepromjenljivom Bogu. Stanje božanskih bića je, prema Platonu u 16. knjizi, *O kraljevstvu*,¹²² takvo da budu uvijek ista i na isti način.

A od umova je i neki samo um jer mu nije prirodno da zbog svoje nesavršenosti neposredno prima božanska dobra, nego posredstvom uma. A ta se dobra zato zovu dobrima jer se mogu pripočiti svojim stvorenjima. Dobro je, naime, takve naravi da samo sebi pripóuje, kaže Dionizije.¹²³ Božanska su po tome što sve

¹²⁰ Na temelju raznolikosti naziva za anđele u Bibliji, a u svjetlu židovskih apokrifa, ranih patrističkih spisa i neoplatonizma, svrstao je, na istoku osobito Pseudo-Dionizije, a na zapadu Grgur Veliki, anđele u devet redova. Ti redovi, s obzirom na njihov odnos prema Bogu i njihovo djelovanje na druga, osobito duhovna bića tvore tri hijerarhije anđela: 1) serafini, kerubini i prijestolja, 2) gospodstva, vlasti i sile, 3) vrhovništva, arkandeli i anđeli. Usp. Dionysius, *De coel. hierarch.* c. 6, § II. PG 3, 203 A-D; *Sum. theol.* I, q. 108, a 1-8.

¹²¹ Aristotel, *Metaf.* knj. 12, gl. 8; 1073b 1-3.

¹²² Navedeni Platonov dijalog *De Regno* je zapravo *Državnik* (kod Marsilija Ficina je to 16. Platonova knjiga pod naslovom *Civilitas vel De Regno*). Usp. *Državnik* 269d. Gortanov prijevod navedenog mjesta: „Biti uvijek u istom i jednakom stanju i ostajati uvijek isti pripada samo onome što je od svega najbožanskije“, SNL Zagreb, 1977, str. 24.

¹²³ Dionysius, *De div. nom.* c. 4; Pg 3, 700A.

oblikuju, stvaraju i pripremaju te daju trajan bitak, što je dobro shvatio Albert.

Od duša, neka je i duša i razumska narav, a neka je samo duša. Duša koja je razumske naravi na savršeniji i odličniji način prima od božanskih dobara nego ona duša koja je samo duša, jer ova to prima posredstvom uma koji je bliži Bogu. A duša koja je samo duša, izgleda da prima posredstvom razumske duše; ne što bi razumsku narav primala od uma, nego je od onog uma stekla samo razumsko svjetlo. Na primjer, mogući razum nipošto ne prima od djelatnog razuma razumsku narav, jer djelatni razum nije uzrok bića u onom bitku u kojem se biće označuje, nego izgleda da on prima samo svjetlo od djelatnog razuma, kojeg su neki Filozofi držali odjelitim umom. Tako isto treba misliti i o plementnoj duši. Ona je razumska jer ovisi od uma. A od duša neka je samo duša, koja je čin fizičkog organskog tijela koje posjeduje moć života, ali nema udjela na svjetlu uma, nego izgleda od božanskih dobara prima na niži način posredstvom razumske duše. Jer, budući da je razumska duša stavljena u blizinu vječnosti i vremena, zato od nje teku neke odijeljene moći, a neke povezane s organima prema njenom različitom bitku. One, naime, mogu dohvaćati predmete koji vječno djeluju, a ove dohvaćaju predmete koji djeluju osjetno i vremenski. Pa budući da duša ne može biti bez tijela osim ekvivivočno, prema Komentatoru u 8. knjizi *Fizike*,¹²⁴ a razlog je kako to što se duša omeđuje tijelom tako i to što je uzrok živoga tijela u trostrukom redu, kaže Aristotel u 2. knjizi *O duši*,¹²⁵ zato postoji neko od prirodnih tijela koje duša upravlja i daje mu usmjerenja, to znači, među prirodnim tijelima postoje neka koja su oživljena i koje duša upravlja time što uzrokuje razne radnje koje su takvom tijelu potrebne za njegovu opstojnost, i dajući im usmjerenja. Tijelima koje duša oživljuje i oblikuje potrebna su mnoga nagnuća i osjećaji kojima se mijenjaju za svoje održanje. A jer je duša u njima kao neki umjenik, zato takva nagnuća i osjećaji kojima se naša tijela održavaju primaju pravilo i oblik od duše koja ih oblikuje, da bi se stvari mijenjale mimo težnje tih svojstava. Na primjer, našem oživljenom tijelu je za njegovo

¹²⁴ Averroes, *Fizika*, knj. 8, kom. 30.

¹²⁵ Aristotel, *De anima*, knj. 2, gl. 4; 415b 8 slj.; tekst kom. 27 (VI, 132).

održanje među drugim svojstvima elemenata potrebno toplo i vlažno. A to toplo i vlažno ne želi ništa drugo uzrokovati do svojih vlastitih radnji, naime, grijati i vlažiti. No jer ta svojstva usmjeruje njihova forma koja djeluje i oblikuje, zato ona uzrokuje nešto drugo mimo svoje prirode, naime, hranjenje, probavu, rast, dozrijevanje i druge slične stvari, kojima se, mijenjajući se, naša narav održava.

A među tijelima postoje i neka samo tijela koja nemaju duše, a takva su tijela elemenata.

Dvadeseta postavka

Prvi uzrok upravlja svim stvorenim stvarima, a da se s njima ne mijesha.

Budući da se savršenstva i dobra, koja proističu iz prvog uzroka, u neke utiskuju neposredno, a u neke posredstvom drugotnih uzroka u većem i manjem stupnju, kako je objašnjeno, da ne bi lko mislio da se i prvi uzrok na sličan način brine za stvari i upravlja ih posredstvom drugotnih uzroka, zato u ovoj postavci Autor izriče da prvi uzrok upravlja svim stvorenim stvarima, a da se ne umanjuje njegova moć i savršenstvo. Bog, naime, kao što je sam po sebi sazdao stvari bez ikije pomoći, tako isto upravlja stvarima i brine se za njih sam po sebi bez pomoći drugotnih uzroka. Zato kaže Grgur u 14. knjizi *Moralia*: Bog upravlja svijetom sam po sebi, jer ga je sam po sebi stvorio.¹²⁶ I premda su neki platonovci pridijevali providnost ne samo Predobrom Uzvišenom Bogu, već i na različit način drugotnim uzrocima, držeći da postoje dvije vrste providnosti: jedna opća, a druga posebna i pojedinačna, kao što kaže Plotin u 8. knjizi *O silasku duše u tijela*.¹²⁷ Opću su providnost pridijevali Predobrom Uzvišenom Bogu, jer se za sve brine i sve daje, a drugotnim su bogovima pridijevali neku providnost, koju su smatrali da je na neki način opća, ali s nekim posebnim ustrojstvom, kako iznosi Marsilije. A ovi

¹²⁶ Gutčić donosi krivi navod: taj se tekst nalazi u 24. knjizi, 20. glava Grgurove knjige; PL 76, 314B. Usp. *Sum. theol.* I, q. 22, a. 3, s.c.

¹²⁷ Plotin, 4. *Enneada*, 8. knj.

drugotni bogovi ili daju samo neke darove svim stvarima, ili daju doduše sve, ali samo nekima. A kod Demona je providnost i posebnost i opet posebnog ustrojstva, što također objašnjava Marsilijevu raspodjeljuju i ostala neka dobra i nekim određenim vrstama stvari i područjima. Ipak, nemoj misliti da prema tim platonovcima i Platonu Bog ne provida sve stvari, kako opće tako i pojedinačne, kao što to pogrešno pripisuje Platonu Grgur Nisenški u 8. knjizi *O providnosti*.¹²⁸ Kod Platona je, naime, providnost neka odredba prije djela koja naznačuje radi čega nešto treba da bude ili ne bude i da li je uputno išta od toga učiniti; isto tako određuje na koji nam je način nešto prisutno ili ne. Zbog toga, kao što je prema Platonu sve, ne samo općenito, nego i pojedinačno, sazdana od Predobrog Uzvišenog Boga (jer Bog je stvoritelj svijeta i sviju pojedinačnih bića koja se tiču savršenosti svijeta), tako nije nužno da se Božja providnost isključuje od pojedinačnih bića jer, prema Platonu, Bog je svega stvoritelj. A tu providnost o pojedinačnim bićima zajamčuje i Plotin, po nadimku Platonovac, u knjigama *O providnosti*,¹²⁹ da ona dopire sve do ovih zemaljskih i najnižih bića; a njemu u ovom slučaju treba više vjerovati nego Grguru Nisenskom. Za potvrdu te stvari i mišljenja svjedoči i sv. Augustin (kojeg valja ubrojiti među najodličnije platonovce) u 10. knjizi *O Božjoj državi*, kad kaže „da o providnosti sigurno raspravlja Plotin Platonovac, te da ona dopire od najvišeg Boga koji posjeduje razumsku i neizrecivu ljepotu, pa sve do ovih zemaljskih i najnižih bića, a to dokazuje ljepotom cvijeća i lišća, koje je beznačajno i vrlo brzo prolazi, a ne bi moglo imati najdražesnije vrste svojih oblika, da nije oblikovano tamo gdje trajno postoji razumska i nepromjenljiva forma koja sve sadržava”.¹³⁰ Zato je čudo zašto najbožanstvenijem Platonu pripisuju takvu za-

¹²⁸ Gućetić, kao i Toma Akvinski (koji mu je po svoj prilici služio kao izvor), pripisuje djelo *O providnosti* Grguru Nisenskom. Radi se zapravo o djelu *Nemezija* biskupa iz Emeze u Feniciji, koji je oko 400. godine napisao djelo *O ljudskoj naravi*, a u njemu se nalaze i poglavlja o providnosti, koja Gućetić navodi. Usp. PG 40, 793BC-796. Vidi i *Sum. theol.* I, 22, 3.

¹²⁹ Plotin, 3. *Eneada*, knj. 2, 13, 22-23.

¹³⁰ Augustin, *O Božjoj državi*, knj. 10, gl. 14, PL 41, 293; usp. izdanja KS Zagreb, str. 717.

bludu. Pa ako je taj muž drugotnim uzrocima pripisao neku providnost, kao što smo rekli, ipak ta providnost nije u pravom smislu prava ni prvotna providnost, dapače, znamo da Bog, prema Platonu, u pravom smislu i prvotno provida stvari jer u svom razumu sadržava određena svih pa i najmanjih stvari. A u prirodi je njegove providnosti da i drugotnim uzrocima dadne providnost, jer je najviša dobrota Blagoslovljenog Boga tolika da, kao što zbog svoje obilatosti daje stvorenjima uzročnosti, razum, bit i mudrost, kao što smo rekli, tako je na isti način dao neku providnost drugotnim uzrocima zbog obilatosti svoje dobrote. A učinak je ove dobrote takva providnost koja svoj naziv dobiva od one božanske providnosti kao učinak od uzroka, no pravo se izvršenje provedenih stvari naziva od prvog te, ako brižno promotriš onu od Platona izmišljenu priču o Prometeju i Minervi u dijalogu pod nazivom *Sofist*,¹³¹ vidjet ćeš da, prema njemu, Bog provida sve stvari. Prema tome, prvi uzrok upravlja svim stvorenim stvarima, a da se s njima ne mijša, jer upravlja po svojoj vlastitoj biti i dobroti i nije mu potrebna nikakva pomoć, ta bogat je sam po sebi.

Dvadeset i prva postavka

Prvo je biće bogato; bogatije je od drugih.

Bogat je Predobri Uzvišeni Bog, jer mu nitko nije potreban, sam je sebi dostatan jer je čisto i najviše jedinstvo kojem ništa ne manjka, dapače, on od svojih dobara nepresušno svima ulijeva. Prvo je, dakle, biće bogato po samom sebi. I bogatije je, to jest, nije samo bogato, nego od njega sve dobiva obilata bogatstva dobara i ljepote; njegovo se bogatstvo sastoji u dobrom i lijepom, i to u onom što je lijepo i dobro po samom sebi, kako kaže Dionizije.¹³² I bogatiji je i velikodušan, a velikodušno se, kako kaže Aristotel u 4. knjizi *Etičke*, sastoji u obilatost davanju za ono što

¹³¹ Ta se priča o Prometeju i Ateni ne nalazi u dijalogu *Sofist*, nego u dijalogu *Protogora*, koji u izdanju Marsilija Ficina nosi naslov *Protogora vel Sophistae. Protogora*, 320d-322a.

¹³² Dionysius, *De div. nom.* c. 11; PG 3, 969.

je najčestitije¹³³ pa zato kaže da siromah nikako ne može biti ras-trošan, jer ne posjeduje ono od čega bi na doličan način trošio. A Bog je raskošno bogat, jer svoje bogatstvo dijeli svima. To je ono što kaže Prorok: slava i bogatstvo stanuju u njegovoj kući.¹³⁴

Dvadeset i druga postavka

Prvi uzrok nadilazi svaki naziv kojim ga nazivaju. On se, naime, ne može ni umanjiti ni nadopuniti; štovise, izdiže se iznad svega cjelovitog.

Da ne bi tko mislio, da se i prvi uzrok naziva život, bit i um te da je bogat jer sva ta savršenstva ulijeva u stvari koje je stvorio, u ovoj postavci Autor izjavljuje da je prvi uzrok iznad svakog naziva kojim ga nazivaju, jer je nazive stvari pronašao naš razum prema onom: što naš razum može spoznati, to može i imenovati.¹³⁵ A što razum spozna i što je spoznato, to je apstraktno, jer je predmet razuma općenito; a što je apstraktno, to je umanjeno, jer niti za se opstoji niti djeluje, pa zato kaže Averroes u 5. knjizi *Fizike*: odijeljena (apstraktna) forma niti pokreće niti se kreće.

Ali u Bogu ne postoji nikakvo umanjivanje, dakle, Bog je iznad svakog naziva, jer bi taj naziv bio apstraktan, a kad bi po prirodi stvari bio konkretan onda bi bio ograničen. To međutim ne priliči Bogu, jer on je opći djelatelj koji daruje dobra savršenim i ujedinenim darivanjem. No nemoj misliti da neko ime ne pristaje Bogu u pravom smislu i supstancijalno. Neće se također protiviti postavci da neko ime pristaje Bogu u pravom smislu i supstancijalno. No da nema naziva koji označuje božansku bit po onom što ona jest, to je u skladu s postavkom, jer se naziv ne daje stvari koju čovjek ne poznaje, kaže Aristotel u 7. i u 4. knjizi *Metafizi-ke*.¹³⁶ A svakome od nas je božanska bit nepoznata po onome što

¹³³ Aristotel, *Nikomahova etika*, knj. 4, gl. 2; 1122a.

¹³⁴ Ps 111 (112), 3.

¹³⁵ Usp. *Sum. theol.* I, q. 13, a 1.c.

¹³⁶ Aristotel, *Metaf.*, knj. 7, gl. 10; 1035b; tekst kom. 54 (VIII, 96); knj. 4, gl. 7; 1012a 22-24; tekst kom. 10 (VIII, 37).

ona jest. Boga, naime, nije moguće pravilno i bitno odrediti sve dok promatramo ove osjetne slike; dakle. No, budući da Božju dobrotu i mudrost spoznajemo iz stvari, a dobrotu i mudrost i druge slične stvari kojima kod stvorenja dajemo nazive, odličnije i izvrsnije unaprijed opstoje u Blagoslovljenom Bogu i to bilo zato što sve to jest po prvom uzroku, bilo zato što ono što je kod nas slučajno i slučajno nam pripada u prvom je uzroku supstancija i supstancijalno mu pripada; a kao potvrda toga kaže Augustin u 7. knjizi *O Božanskom Trojstvu*: Bog se naziva bilo velikim bilo mudrim bilo istinitim bilo svemoćnim ne relativno, nego po sebi samome;¹³⁷ zato nije nemoguće da Bog ima ime koje mu supstancijalno pripada. Nadalje, znamo da je to ime naziv za njegovu narav: Boga, naime, Grci zovu „Theos“, a ta riječ dolazi od „theein“, što prema Damaščaninu u 1. knjizi *O pravoj vjeri*¹³⁸ znači „brinuti se“ i paziti na sve, ili od riječi „aithen“ što znači „gorjeti“: jer Bog je gorući ogranj, ili od riječi „theasthai“ što znači „sve promatrati“. A te radnje koje istječu iz njegove naravi označuju božansku narav i supstanciju. No budući da se njegova bit nikako ne može spoznati niti ikakvim sredstvom odrediti po onom što ona jest, jer ona nadvisuje naš razum i našu pamet, zato nadilazi svaki naziv kojim se naziva, pa premda je onaj naziv kojim se naziva naziv njegove naravi, ipak, jer mu je dan na temelju spoznanje stvorenja i to na najodličniji način, s pravom je nužno da prvi uzrok bude iznad svakog naziva kojim se naziva.

Dvadeset i treća postavka

Svaki božanski um poznaje stvari po tome što je um, a upravlja njima po tome što je božanski.

¹³⁷ Augustin, *De Trinitate Dei*, knj. 7, gl. 1; PL 42, 932.

¹³⁸ Ivan Damaščanski, *O pravoj vjeri*, knj. 1, gl. 9; PG 94, 836B-837A. Gučetić je taj tekst malo izmijenio: on grčku riječ „thein“ prevodi s „currere“, a ne s „currere“, ali se time smisao teksta puno ne mijenja. Toma Akvinski donosi taj tekst ovako: *Deus dicitur a thein, quod est currere, et fouere universa; Vel ab aethen, idest ardere (Deus enim noster ignis consumens est omnem malitiam); vel a theasthai, quod est considerare, ornaria. Sum. theol.* I, q. 13, a. 8, 1.

Autor nastavlja govoriti o tome da se božanska dobrota i njegova darežljivost prema stvorenim bićima ne očituje samo u tome što ih je stvorio, dajući im život, bit i razum, koliko i u tome što se nekima od njih udostojao dati neko opće upravljanje, time što je nekima zapovijedio da mu budu bliže te im je udijelio sposobnost da po moći od njega utisnutoj upravljaju i vladaju; a takva su bića umovi ili um koji mu je bliži od drugih, koji nema samo razum kao on, nego je baštiniio i uzvišeniju moć, jer je bliži uzvišenome, to jest upravljajući. Bog, naime, vodi i upravlja stvorenim stvarima zbog svoje vrlo velike dobrote, a u njezino ustrojstvo spada jedinstvo, jer kao što sve teži za dobrom, tako i za jedinstvom bez kojeg ne mogu opstojati. Zato vidimo da se stvari vrlo opiru dijeljenju, jer sve teži za jedinstvom. Zato vodstvo i upravljanje prikladnije spada na jedno koje je po sebi jedno, prikladnije može biti uzrok jedinstva od mnogih sjedinjenih. Zato treba sve upravljanje i vođenje svijeta svesti na jedno. To je ono što Filozof kaže na svršetku 12. knjige *Metafizike*: „Bića ne žele da ih se loše raspoređuje niti je dobro mnoštvo uprava. Jedan je zato vođa.“¹³⁹ Zato voditi i upravljati spada na božansku dobrotu i na sve koji su joj bliži. Jer, kao što Bog vodi i upravlja svojom velikom dobrotom; upravljanje, naime, nije ništa drugo do usmjeravanje prema *O utjehi*,¹⁴⁰ jer se moć upravljanja sastoji u nekom prelijevanju dobrote na podložnike; tako je nužno da onaj um koji stoji bliže božanskoj dobroti i koji prima njezin veći i obilniji utjecaj bude na poseban način upravljač zbog bliskosti i sličnosti koju posjeduje prema samom najvišem dobru i jednome. I premda niži umovi primaju utjecaj božanske dobrote prema većem i manjem stupnju, ipak, jer ne stoje neposredno uz nju niti neposredno primaju onu dobrotu osim na mnogostruk način posredstvom prvog uma, oni zbog toga ne upravljaju niti vode. Vođenje se, naime, sastoji u jednoj moći koja je odličnija od ostalih, dapače, radije služi stvarima od prvog uređenim. Prema Autoru, dakle, svaki um poznaje stvari, ali ipak nije svaki um božanski, jer ne upravlja svaki osim onaj koji stoji neposredno uz Kralja: onaj naime Kralj posjeduje

¹³⁹ Aristotel, *Metaf.* knj. 12, gl. 10; 1076a 4.

¹⁴⁰ Boethius, *De consolatione*, lib. 3, prosa 11; PL 63, 774C.

zbog svoga savršenstva dvostruki razum, jedan aktivni, a drugi kontemplativni; kontemplativni mu služi da njime promatra svoju bit, a aktivni da njime upravlja i vodi stvari koje je stvorio. A to je savršenstvo baštiniio onaj um koji mu je bliži. Savršenije je, naime, shvaćeno voditi i sazdati, nego shvaćeno poznavati. A koliko se ova Autorova postavka slaže s istinom Teologa, gledaj kod Dionizija u djelu *O nebeskoj hijerarhiji* i u *O božanskim imenima*,¹⁴¹ gdje ćeš očit naći da ta postavka nije Autorova, nego Dionizijeva. Da li, međutim, ovu postavku mogu prihvatiti i peripatetičari, nekima izgleda nemoguće. Aristotel ne dopušta umove osim prema broju nebeskih kretanja, što se vidi u 12. knjizi *Metafizike*,¹⁴² a gdje i Komentator kaže da je nužno da to bude putem brojenja na temelju izbrojavanja kretanja zvijezda, da dosljedno tome kod Aristotela svi umovi pokreću, dakle, svi upravljaju, dakle, svi su božanski; božanskim se, naime, nazivaju samo ako upravljaju. No ti pripazi, jer kod Komentatora, umovi dvostrukom težnjom pokreću nebeska tijela: jednom koja se zove prvotna i drugom drugotnom. Prvotnom pokreću krugove radi prvog predmeta želje, jer umovi veoma uživaju promatrajući prvi uzrok, a uživanje se ne zbiva bez težnje, pa se zato nebeska tijela koja slijede želju umova pokreću na način želje, što je Averroes dosta lijepo prikazao u *Parafrazi Metafizike*.¹⁴³ A drugotnom težnjom pokreću tijela radi ovih nižih, za kojima prvotno ne idu, već se ti niži upravljaju susljednim kretanjima. A prvotnom težnjom pokreću radi prvog predmeta želje, pa zato vidimo da sva kretanja slijede kretanje prvog. Prema tome, premda umovi pokreću nebeska tijela, ipak, budući da pokreću na način prvog predmeta želje, kaže se da više služe, nego upravljaju: jer poglavito idu za tim da se u pokretanju podlože prvom uzroku i da slijede prvo kretanje koje je pravilo i mjerilo ostalih, jer njegov uzrok vodi i upravlja sve, pa se zato kaže da on u pravom smislu i poglavito vodi, kako zato što je u redu umova on prvi, tako i zato što se on na poseban način naziva božanskim, premda se nijednom od njih,

¹⁴¹ Dionysius, *De coel. hierarch.* c. 6; PG 3, 199–202. *De div. nom.* c. 12; PG 3, 970–972.

¹⁴² Aristotel, *Metaf.* knj. 12, gl. 8; 1073a 30 slj. tekst kom. 48 (VIII, 156).

¹⁴³ Averroes, *Parafraza Metaf.* trakt. 4 (VIII, 181–186).

prema Aristotelu u 6. knjizi *Metafizike*,¹⁴⁴ ne uskraćuje božanski naziv, nego kao što božanska znanost, koju Grci zovu metafizika, dobiva božansko ime ne samo zato što promatra božanske supstancije, nego – čini se – i zato što usmjeruje pažnju prema onom što zauzima prvo i glavno mjesto među božanskim supstancijama, pa je zato Aristotel u *Metafizici* kao posljednje stavio promatranje Boga, tako je nužno da se prvi um zove božanskim. Budući da svi drugi slijede upravljanje prvog, njemu se zato prvome i poglavito daje božanski naziv, a u usporedbi s njim svi drugi, jer se radije nazivaju da služe, nego upravljaju i radije umovi, nego božanski.

Dvadeset i četvrta postavka

Prvi uzrok opstoji u svim stvarima na jedan način, no sve se stvari ne nalaze u prvom uzroku na taj način.

Već smo objasnili da prvi uzrok u pravom smislu upravlja sve, jer on u sve ulijeva dobrotu i snagu, bitak i život. Sad ostaje da objasnimo i ove dvije stvari: da se to ulijevanje dobara od prvog uzroka zbiva na jedan način, a da ga biva različito primaju, prema svojoj mogućnosti i moći. No treba za objašnjenje te stvari napomenuti da kao što je Bog jedan djelatelj, tako je nužno da i njegovo djelovanje bude jedno, jer se u prvom uzroku poistovjećuje djelovanje i djelatelj, po čemu se donekle može potvrditi Aviceninom mišljenje, da od jednog proizlazi samo jedno. Zato, nužno je da sve što od Boga proistijeće, proistijeće na jedan način, to jest po jednom djelovanju, jer se Božje djelovanje ne umnožava. A različitost onog što proistijeće, na primjer umova, proizlazi iz različitosti naravi koje primaju u onom što shvaćaju i prvom početku, kako kaže Averroes u djelu *Pobjijanje pobjijanja*.¹⁴⁵ Različitosť krogova proizlazi iz različitosť njihovih pokretača i formi i materija, ako imaju materiju, i njihovih učinaka u ovom svijetu, premda – prema Filozofima u istoj Averroesovoj knjizi – krugovi nisu za

¹⁴⁴ Aristotel, *Metaf.* knj. 6, gl. 1, 1026a.

¹⁴⁵ Averroes, *Destruct. destruct.* disp. 3, sol. ultimi dubii, (IX, 21–31).

učinke. A različitosť koja se najprije javlja u nižim bićima kao što su jednostavna tijela, to jest elementi, bez sumnje proizlazi iz različitosť materije, koja se uzima prema njezinoj bliskosťi i udaljenosť od iznadnebeskih tijela, kao različitosť vatre od zemlje. Očito je, dakle, da prema Filozofima različitosť stvari nastaje od prirode onih koji primaju prema njihovoj bliskosťi i udaljenosť od prvog. A Bog, jer je potpuno jednostavan, u svim stvarima koje je stvorio opstoji na jedan način. Zato različitosť stvari nastaje iz različitosť onih koji primaju, jer se onaj utjecaj njegove dobrote u bićima, koje on na jedan način uzrokuje, prima ujedinen ako je narav primljenog bića ujedinenja, mnogostruko ako je mnogostruka, vječno ako je vječna, vremenito ako je vremenita, tjelesno ako je tjelesna, duhovno ako je duhovna, jer od jednog djelatelja proizlazi samo jedno. No pripazi, različitosť proizlazi od strane onih koji primaju ako je njihova priroda različita, no ako je djelatelj različit, a onaj koji prima jedan, onda različitosť dolazi od strane djelatelja. Ako je jedan djelatelj i jedan primatelj, ne postoji nikakvo mnoštvo. Ako je jedan djelatelj i jedna materija, onda je nužno da nema mnoštva, kaže Aristotel u 12. knjizi *Metafizike*.¹⁴⁶ A u 8. knjizi *Fizike*¹⁴⁷ i u 1. knjizi *O rađanju i propadanju*¹⁴⁸ kaže: jedan djelatelj ima narav da bino daruje samo jedno. Nužno je stoga da Bog, budući da je najviše jedinstvo, opstoji u stvarima na jedan način. No nemoj misliti da različitosť, mnoštvo i nejednakosť stvari dolazi upravo od prirode primatelja, tako da bi bila mimo božanskog promisla i božanskog upravljanja. Bog, naime, upravlja svim stvorenim stvarima i štogod je vidio da vrijedi za savršenstvo svemira ustanovio je po svojoj mudrosťi. Zato kaže sveti Toma: tako je Bog od početka po svojoj mudrosťi sazdao različita i nejednakaka stvorenja, da bi bilo savršenstvo u svemiru i bez ikakve nepravde, ne pretpostavivši nikakvu različitosť zasluga.¹⁴⁹ Origen je naime u 1. knjizi svog djela *O početima*¹⁵⁰

¹⁴⁶ Averroes, *Metaf.* knj. 12, tekst kom. 11 (VIII, 140).

¹⁴⁷ Isti, *Fizika*, knj. 8, tekst kom. 31.

¹⁴⁸ Isti, *De gener. et corrupt.* knj. 1, tekst kom. 56.

¹⁴⁹ *Sum. theol.* I, q. 65, a. 2, ad 3.

¹⁵⁰ Origen, *Peri archon*, knj. 1, gl. 6, PG 11, 167B.

htio reći da Bog svakom biću prilazi prema različitosti kretanja prema zasluzi njegove udaljenosti ili blizine, to jest, svima koji su postavljeni na najviši, srednji ili najniži stupanj, prema njihovoj zasluzi i napredovanjima po kojima su uznapredovali u udioništvu i nasljedovanju Boga. A čini se da se od tog mišljanja ne razlikuje sasvim ni Jeronim u tumačenju 23. psalma.¹⁵¹ Koliko, međutim, ima istine u tom mišljenju, dužnost je teologa da prosudi, a ti treba da znaš ovo jedno: premda Bog opstoji u svim stvarima na jedan način i premda stvari ne opstoje u prvom uzroku na isti način, ipak se to u stvarima ne zbiva bez velike proslave, providnosti i vodstva Predobrog Uzvišenog Boga. On, naime, sve vodi i upravlja jer je za sve najviši i božanski uzrok i ništa ne može opstojati bez njegova bitka, bilo da je mnogostruko ili jedno. Dok god stvar posjeduje bitak, tako je dugo potrebno da Bog bude uz nju kao što je uz ono na što djeluje. Zato su mnogi Filozofi, gledajući kako Bog opstoji u svim stvarima, smatrali da je sve Bog, nisu, naime, znali razlikovati između djelatnog, formalnog i bitnog uzroka stvari. I Origen, kad je vidio da prvi uzrok na jedan način opstoji u svim stvarima, vjerovao je u 3. knjizi djela *O počelima*.¹⁵² da će jedanput sve biti ponovno uspostavljeno i svedeno na jedno. A to je mišljenje više u skladu s platonskom naukom nego s kršćanskom, jer, premda je Bog u svemu na jedan način, ipak nisu sve stvari u njemu na isti način, kao što smo rekli.

Dvadeset i peta postavka

Ujedinjene (jednostavne) razumske supstancije nisu rođene od druge stvari. Nijedna supstancija koja samo za se opstoji nije rođena od druge stvari.

U ovoj nam postavci Autor želi objasniti da su neke supstancije od prvog uzroka tako uređene, da im za njihov bitak nije potreban uzrok koji ih rađa. A jasno je, kaže on, da su takve prirode

¹⁵¹ Hieronymus, *Breviarium in Psalmos*, 23; PL 26, 886-889.

¹⁵² Origen, *Peri archon*, knj. 3, gl. 6; PG 11, 338D.

one ujedinjene razumske više supstancije i naša razumska duša, jer nemaju tri počela rađanja i propadanja, a ta počela su materija, forma i lišavanje, prema onome što Aristotel kaže u 1. knjizi *Fizike*,¹⁵³ da onome što po sebi opstoji nisu u stvari potrebna ta počela, jer opstojati po sebi ne znači ništa drugo do u svom bitku nemati ni materije ni forme koja se, nakon što je nije bilo, izvodi iz mogućnosti materije. A budući da su umovi supstancije koje opstoje po sebi, njima zato nije potrebno da u svom bitku imaju materiju, formu i lišavanje. Nadalje, budući da su umovi jednostavne supstancije, uopće nemaju materije i forme, jer ono što se sastoji od ta dva počela nije uistinu jednostavno; kako zbog toga što se stvarno dijeli na dvoje jer ta počela nisu samo razumska počela, tako i zbog toga što materija ima stvaran odnos prema formi, a forma prema mogućnosti materije. Odjeljivanje pak forme od materije znači njegovo propadanje. Prema tome, ono što se sastoji od ta dva počela, nije uistinu jednostavno. A razumske supstancije su doista jednostavne iz dva razloga: prvo, ono što je umnoženo u tim nižim bićima u višima postaje jedno; drugo, ono što je u njima shvatljivo jest jedno, a to biva tako da se ono mnogostruko shvatljivo čime se poistovjećuje diže na jedno shvatljivo. Iz toga slijedi da se pravo jedinstvo uistinu i najprije nalazi u samom prvom, a onda u onom koji ga slijedi, a zatim u onom koji ide za tim prema redu, kako kaže Averroes u 12. knjizi *Metafizike*.¹⁵⁴ Dakle, jednostavne razumske supstancije nemaju kao počela materiju i formu pa se stoga ne mogu rađati. Ta su, naime počela po prirodi ustanovljena za rađanje stvari. Nadalje, nije nužno da sve ono što se rađa bude potpuno bez kretanja, no ona supstancija koja opstoji sama za sebe potpuno je nepokretna, jer kretanje nije moguće bez materije kao podloge. Prema tome, ta supstancija nije rođena od druge stvari. A takvi su odjeljeni umovi i svaka razumska narav, dakle. Da je pak naš razum takav da se nikako ne može niti roditi niti propasti, dovoljno smo pokazali u pitanju *O besmrtnosti mogućeg razuma protiv Aleksandra Afrodi-zijskog*. Ti pak svrati pozornost na to da, premda razumske supstancije uopće nemaju nekog tko bi ih rađao tako da nije potrebno

¹⁵³ Aristotel, *Fizika*, knj. 1; tekst kom. 56.

¹⁵⁴ Averroes, *Metaf.* knj. 12, tekst kom. 39 (VIII, 152).

da se radaju od nekoga koji rađa iz druge stvari, ipak, prema Aristotelu i Averroesu, njihov bitak nije potpuno bez djelatnog i djelotvornog uzroka. Svaka, naime, supstancija osim Blagoslovljenog Boga, jest stvorena, jer je od prvog bitak darovan svima, prema 1. knjizi *O nebu*.¹⁵⁵ A darovati bitak nije uopće moguće bez djelatelja. A u 9. knjizi *Metafizike*,¹⁵⁶ naznačujući da i vječne stvari imaju počela, kaže da ona bića koja se određuju po samom kreiranju imaju uz to još i mogućnost i ozbiljenje. Da vječna bića, prema Averroesu, imaju djelatni uzrok, gledaj u njegovu djelu *Pobjanje pobijanja*,¹⁵⁷ gdje ćeš jasno naći da vječne stvari imaju djelatni uzrok i da postoji razlika između prirodnih i natprirodnih djelatelja. To ćeš naći i u 4. knjizi *O nebu*,¹⁵⁸ i raspravi *O supstanciji svijeta*.¹⁵⁹ Premda dakle jednostavne razumske supstancije nisu rođene od druge stvari kao iz prve materije izvedeći ih po prirodnom radanju od onog koji rađa iz mogućnosti u zbilju, Autor ipak ne bi porekao da one ne ovise od vječnog djelatnog uzroka jednostvnim odvriranjem. Jer, štogod ima bitak po prvom uzroku i prema Autoru je nužno da ga ima.

Dvadeset i šesta postavka

Nijedna supstancija koja stoji za sebe ne propada.

Nakon objašnjenja da jednostavne razumske supstancije, koje stoje po svojoj vlastitoj biti, nisu takve prirode da bi se radale od neke stvari dolazi zaključak da i supstancija koja stoji sama po sebi nije podložna raspadanju, jer ono što stoji po svojoj biti nema materije kao temelja svoga bitka, koja bi podržavala njegov bitak i bit. A nema ni forme koja oblikuje materiju jer se njezin bitak ne izvodi iz mogućnosti u zbilju budući da stoji po svojoj vlastitoj

¹⁵⁵ Isti, *De coelo*, knj. 1, tekst kom. 100.

¹⁵⁶ Isti, *Metaf.* knj. 9, tekst kom. 1 (VIII, 106).

¹⁵⁷ *Destr. destr.* disp. 11, sol. primi dubii et sol. 18. dub. (IX, 46–48).

¹⁵⁸ Isti, *De coelo*, knj. 4, kom. 1.

¹⁵⁹ Isti, *De substantia orbis*, gl. 2 (IX, 4–5).

biti. Propadanje stvari odvija se prema težnji materije, jer kad prirodna forma nije u stanju ispuniti svu težnju materije, materija se nije nužno lišava i trajno poprima nove forme, a zbog toga dolazi do propadanja u stvarima. A ono što stoji po svojoj vlastitoj biti uopće nema ni materije ni forme, pa onda nema ni propadanja. Time se može potvrditi Averroesovo mišljenje u djelu *Pobjanje pobijanja*,¹⁶⁰ da je sve složeno u mogućnosti, jer stvarno složena bića ne stoje po sebi jer su sastavljena od ujedinjenih djelova, kao što su materija i forma. No ona supstancija koja stoji po svojoj vlastitoj biti nije složena, budući da nema ni materije ni forme, pa zato nije u mogućnosti. A ako nije u mogućnosti, onda nema ni naravi bivovanja podložne propadanju. Nadalje, svim je Filozofima očito da ono što se ne može radati ne može ni propasti, jer su ista počela rađanja i propadanja. Pa ako se supstancija koja stoji po svojoj biti ne može radati od druge stvari, onda se dosljedno tome neće moći ni raspasti u drugu stvar. Prema tome, nijedna supstancija koja stoji sama za sebe nije podložna propadanju.

Dvadeset i sedma postavka

Svaka propadljiva supstancija (koja nije trajna) ili je složena ili je neka druga stvar stvar podržava.

U ovoj postavci Autor pokazuje uzroke propadljive supstancije zbog kojih se svaka takva supstancija razara, bilo da je složena, bilo da je neka druga stvar podržava. Jedino ono što je složeno od materije i forme može se radati i propadati, prema Aristotelu u 8. knjizi *Metafizike*.¹⁶¹ Materija i forma se niti rađaju niti propadaju jer su počela rađanja i propadanja. Dakle, što je složeno od materije i forme može propasti. No, na temelju čega je materija uzrok propadanja? Dok materija nema vlastite forme ni vlastite protivnosti, naizmjence prima sve forme, pa je zato nužno da se uvijek liši prijašnje forme, a tim lišavanjem forme nastaje pra-

¹⁶⁰ Averroes, *Destr. destr.*, disp. 8, sol. primi dub. (IX, 43–44).

¹⁶¹ Aristotel, *Metaf.* knj. 8, gl. 1; 1042a; tekst kom. 3 (VIII, 99).

vo propadanje. Zato, sve što se razara nužno je sastavljeno od materije i forme, i premda forma nije u pravom smislu uzrok propadanja, jer stvar jest dok je forma i nema je kad nema forme, ipak, budući da je nemoguće da forma bude bez materije, tako nastaje propadanje odjeljivanjem forme od materije. Jer, što je uzrok bivovanja svojim bitkom, to je uzrok prestanka bivovanja svojim prestankom. Oprečnih stvari su, naime, oprečni uzroci.

Supstancija je propadljiva ako je podržava neka druga stvar, a takvog su ustrojstva nužno prirodne, supstancijalne i akcidentalne forme, čiji bitak ne možemo naći bez materije kao podloge, jer odvajanje forme od materije znači njezino propadanje, a jedno je po prirodnom položaju, kaže Averroes u 4. knjizi *Fizike*,¹⁶² a Aleksandar kaže na početku skraćeniice *O duši*¹⁶³ da izgleda kako forma teže subzistira od materije, premda ni materija ne može po sebi subzistirati bez forme. A tako je i bitak akcidentata nošen od druge stvari, jer oni nisu bića, nego na biću. Tako se propadanjem složenog bića razara i ono što posjeduje bitak dok opstoji složeno. Tako se na sličan način razaraju i prirodne forme kad se razara subjekt. Premda se prema Filozofima, ne kaže da u pravom smislu propada subjekt, a to je prva materija, zato što propadanje uključuje sastavljenost od djelova, no ipak zbog toga što se propadanje naziva na temelju odjeljivanja forme od koje takav subjekt ima bitak, pa kad propada takav subjekt, nužno propada i forma, jer je on nosi. Iz toga se očito vidi da je propadljiva svaka forma koju nosi materija i to ni zbog kojeg drugog razloga, nego jer je nosi materija koja je uzrok propadanja. Prema tome, svaka forma koja bitak ima u materiji jest propadljiva. Zbog toga se čuđim onima koji misle da je razumska duša forma koja oblikuje tijelo, a da ne propada. Ne znaju naime da se složeno biće može doista smatrati propalim kad materija izgubi formu. Ako bi pak forma dalje opstojala očito ne bi bilo moguće nikakvo propadanje složenog bića, jer je propadanje promjena od biti u ne biti. Nadalje, Aristotel u 1. knjizi *Metafizike* dokazuje protiv Platona da prirodne forme nisu u materiju uvedene od izvana i kaže: forma materije ne može se odijeliti od materije. Kad bi Filozof govorio da

¹⁶² Averroes, *Fizika*, knj. 4, tekst kom. 17.

¹⁶³ *O duši*, gl. 1.

se samo ona forma, koja je izvedena iz mogućnosti materije, ne može odijeliti od materije, ne bi postigao svrhu, jer je Aristotel dobro znao da Platon govori o idejama formi kojih su one uzroci jer uvode forme u materiju. Prema tome, govori o formi koja dolazi od izvana. Ako bi oblikovala materiju, ne bi se mogla od nje rastaviti, pa je stoga nužno da propadne zajedno s materijom. No čemu ugled gdje imamo razlog? Znamo, naime, da je forma vječnih tijela potpuno odijeljena od materije, tako da u njezin bitak ne ulazi ništa od materije, jer je forma koja stoji po svojoj biti. Tako je na sličan način nužno da forme tijela koje se rađaju i propadaju budu propadljive i da se mogu rađati, iz dva razloga: prvo, kad, naime, u prirodi postavimo jednu krajnost, nužno je da postavimo i drugu krajnost. Prema tome, kad smo postavili forme i subjekte koji se potpuno rađaju, kao što su forme i tijela stoke, nužno je također da postoje i neke forme odijeljene od materije i određene da vječno ostanu zajedno s materijom. Drugo, budući da kod prirodnih bića materija nužno slijedi formu i ako je forma vječna, bit će i subjekt vječan, a ako je propadljiva propadljiv, kao što to vidimo kod dviju vrsta bića, naime, kod nebeskih tijela i kod stoke i ostalih životinja. A kod nas koji smo postavljeni u sredinu između te dvije vrste, nužno je da ili subjekt naše forme koja ga oblikuje bude djelomično propadljiv, a djelomično vječan, ili da forma takve naravi ne bude u stanju da oblikuje tijelo, ili da uopće propadne zajedno s tijelom. Prihvatimo li postavku da je naše tijelo kao i tijelo stoke propadljivo čitavom svojom supstancijom te da je njegova razumska forma potpuno nepropadljiva i besmrtna, onda će biti nužno da ona ne bude formom koja oblikuje tijelo ili da propadne zajedno s tijelom. A mi, budući da vjerujemo prema Filozofu lako možemo podržati tvrdnju da je razumska duša nepropadljiva, zato, prema istom Filozofu, držimo da ona ne oblikuje tijelo (premda bi prema katoličkoj istini i vjeri držao drukčije) jer, kad bi oblikovala tijelo, onodovoljno prikladna da ispuni svu njezinu težnju, a to je uzrok propadanja i rađanja kod bića. Kao što naime, prema njima, forma nebeskog tijela, jer je savršena, ispunja svu težnju materije pa ona preko nje više ne može težiti za drugom formom, tako na isti način treba vjerovati da bi razumska duša, jer je čvršća i jača, ispunila težnju materije. No vidimo da je protivno slučaju, pa je stoga svaka forma koju podržava neka druga stvar propadljiva.

Dvadeset i osma postavka

Svaka supstancija koja po sebi opstoji jednostavna je i ne djeluje se.

Budući da je gore pokazao da se supstancije koje stoje same po sebi ne mogu rađati od druge stvari niti konačno mogu propadati u neku drugu stvar jer nisu ni složene niti ih druga stvar podržava, kako smo pokazali; a to je pokazao počelima rađanja i propadanja, to jest, da se ne mogu niti rađati niti propadati jer im ta počela nedostaju, dapače, pokazalo se da se ta počela protivne supstancijama koje opstoje same za sebe, to jest po vlastitoj biti, sada u ovoj postavci Autor iznosi na koji se način supstancija, koja opstoji sama po sebi, odnosi prema sastavljenosti ili prema bitku složenom od počela i dijelova. Zato kaže: svaka supstancija koja po sebi opstoji jednostavna je i ne dijeli se, a tome dodaj: ni po sebi ni akcidentalno. Ne po sebi, jer supstancija takvog ustrojstva ili prirode nije zapravo tijelo, budući da nijedno tijelo nije supstancija koja bi čitava po sebi ili iz sebe opstojala, i to je jasno Filozofima. A svima je sasvim očito da nijedno tijelo nije jednostavno, jer je sastavljeno od mnogo dijelova. Prema tome, supstancija koja stoji po svojoj vlastitoj biti nije djeljiva ni po sebi ni akcidentalno, jer takva supstancija nije ni tijelo ni moć u tijelu. Protuslovno je, naime, da nešto stoji po sebi ili po svojoj biti, a da moć ima u subjektu jer, kad bi imalo moć u subjektu, nastalo bi iz njega i iz subjekta nešto treće: jedno bi, naime, bilo na mjestu zbilje, a drugo na mjestu mogućnosti, pa zato ne bi bilo jednostavno, nego sastavljeno. A jednostavno i sastavljeno se potpuno isključuju. Jednostavna bića nemaju mogućnosti, a sastavljeno je ono u čemu je mogućnost, kaže Averroes u 9. knjizi *Metafizike*,¹⁶⁴ dakle. A ono što je jednostavno, to je nedjeljivo, jer ono što je djeljivo jest cijelo, a što je cijelo to je sastavljeno, a što je sastavljeno nije jednostavno, dakle, što je jednostavno, nije djeljivo.

¹⁶⁴ Averroes, *Metaf.* knj. 9, tekst kom. 2 (VIII, 107).

Dvadeset i deveta postavka

Svaka jednostavna supstancija opstoji po sebi, to jest, po svojoj biti.

Kad je Autor gore pokazao da su supstancije koje stoje po svojoj biti jednostavne, jer ne upadaju ni u materiju ni u koji dio sastavljenog bića, te da će zbog toga svaka od njih biti nužno nedjeljiva, jer ono što upada u sastavljeno ili u bitak sastavljenog nužno je djeljivo, sada pak iznosi da su supstancije koje stoje po vlastitoj biti isto tako jednostavne kao što da jednostavne supstancije stoje po vlastitoj biti. Svaka pak jednostavna supstancija jest bez materije, jer je nemoguće naći materiju bez sastavljenog bića. Prema tome, što je jednostavno, stoji po vlastitoj biti, jer forma bez materije stoji po vlastitoj biti budući da ne upada u materiju, a što ne upada u materiju, to ne sudjeluje u oblikovanju sastavljenog bića, dakle. Zato tvrdi Filozof u 7. knjizi *Metafizike*¹⁶⁵ da je u supstancijama koje nemaju materije isto ono što jest (bit) i ono čije jest (bice). Takve su susstancije, naime, jednostavne i zato stoje po vlastitoj biti. Inače čitava njihova bitnost ne bi bila forma, čak bi im bila potrebna materija, što je u protivnosti sa stvari. No nemoj misliti da svaka jednostavna supstancija stoji po biti, jer prirodne forme su jednostavne forme, pa ipak ne stoje po biti. No treba razumjeti da je svaka supstancija koja nije rođena od druge stvari i koju druga stvar ne podržava jednostavna i da svaka jednostavna supstancija, to jest koja je stvorena prije vremena, a takvi su blaženi umovi i naše duše, stoje po svojoj vlastitoj biti.

Trideseta postavka

Svaka supstancija stvorena u vremenu ili je uvijek u vremenu i vrijeme se od nje ne odjeljuje jer je stvorena jednako kao i vrijeme, ili se ona odjeljuje od vremena, a vrijeme od nje jer je stvorena u nekom dijelu vremena.

¹⁶⁵ Aristotel, *Metaf.* knj. 7, gl. 6; 1032a; tekst kom. 21 (VIII, 81).

Nakon što je Autor u prethodnim postavkama dosta jasno i uređeno prikazao poredak i mjeru viših razumskih supstancija prema prvome, a to znači, da je prvi i najviši i sveopći uzrok prije svake vječnosti, a to je Blagoslovljeni Bog, te da drugotni uzroci, koji se zovu blaženi umovi, imaju mjesto zajedno s vječnošću, i da je plemenita duša, koja posjeduje tri radnje, dobila narav bivovanja poslije vječnosti, a prije vremena, te nakon što je ne bez velikog razlučivanja pokazao mnoge vrijedne radnje i plemenitost i vrlinu naravi tih uzroka, kao što smo vidjeli u prethodnom, ipak, da bi potpuno i savršeno naznačio red čitavog svemira, koji je počeo pokazivati od prvog uzroka silazeći sve do drugotnih razumskih uzroka koji, izgleda, primjereno pridonose savršenosti svemira, preostaje još da se pokaže, kako zahtijevaju prilike svemirskog reda, kakav je poredak supstancija koje opstojе ispod nadnebeskih supstancija. Zato kaže da postoje dvije vremenite naravi, to jest, koje se mjere vremenom: jedna koja je vječna i ujedno vremenita, a to je supstancija neba, i druga ne vječna, nego vremenita, jer je stvorena u nekom dijelu vremena, a takva je narav i ustrojstvo svih bića koja se rađaju. Za prvu se kaže da je stvorena u vremenu, ipak nije moguće da bude u prošlosti i budućnosti bez vremena. Kad bi se, naime, uništilo kretanje neba, uništilo bi se i nebo, kako kaže Averroes u raspravi *O supstanciji svijeta*,¹⁶⁶ jer je nemoguće da nebo bude bez kretanja a kretanje bez vremena, jer je vrijeme mjera kretanja, kaže Aristotel u 4. knjizi *Fizike*.¹⁶⁷ No kaže se da je stvorena u vremenu jer je uvijek u kretanju. A da je nemoguće da nebo bude bez kretanja, očito je kod Filozofa, jer se nebesko kretanje zbiva prema želji uma za prvim, a drži se nemogućim da viši um ne bi težio za najvišim dobrom i užitkom. I zato će, kao posljedica, biti nemoguće da više supstancije ne bi kretale nebeska tijela. Dakle, nebo i nebeska supstancija stvorena je u vremenu, tako da je uvijek u vremenu i vrijeme se ne odjeljuje od nje, jer je ono uvijek i uvijek je pokretno u vremenu te u onom trenutku prirode u kojem je započelo nebo, u tom istom trenutku je, treba reći, jednako započela i mjera kretanja. Vrijeme, naime, u prvom redu i u biti slijedi samo

¹⁶⁶ Averroes, *De substantia orbis*, c. 4 (IX, 6).

¹⁶⁷ Aristotel, *Fizika*, knj. 4, gl. 11; 219b 22–23.

dnevno kretanje, kojeg je u pravom smislu mjera prema prije i poslije, kako kaže Averroes u 8. knjizi *Fizike* i Aristotel u 4. knjizi *Fizike*.¹⁶⁸

A poneka je supstancija stvorena, ne vječna, nego vremenita, jer nije u istoj mjeri s vremenom. Vrijeme, naime, trajno opstoji, i prije i nakon što je nastao pojedinac. Zato se nijedan od njih ne izjednačuje s prirodom čitava vremena. I takvu supstanciju zovemo jednostavno vremenitom, jer se i po bitku i kretanju mjeri vremenom. Kažem, po bitku, jer je njezina narav promjenljiva zbog rađanja i propadanja u vremenu, to jest u nekim dijelovima vremena.

Trideset i prva postavka

Između stvari čija je supstancija i djelovanje vječno i stvari čija je supstancija i djelovanje u vremenu, postoji srednje biće, a to je ono kojeg je supstancija vječna, a djelovanje vremenito.

U prethodnoj je postavci Autor tvrdio da postoje dvije vremenite naravi, jedna čija je supstancija i djelovanje vječno, i druga čija je i supstancija i djelovanje propadljivo, kao što su ova pojedinačna bića koja nalazimo u ovom području aktivnih i pasivnih bića. Ta su bića propadljiva čitavom svojom supstancijom, kao što su naprotiv ona čitavom svojom supstancijom trajno i vječno ostaju. No, budući da je nužno da među krajnostima postoji sredina, a to srednje mora biti u mogućnosti prema obim krajnostima, zato je nužno da između uvijek vječne i uvijek propadljive supstancije bude neka supstancija djelomično vječna i djelomično propadljiva, a takve su naravi elementi, kako kaže Filozofi. A budući da mi dobro znamo da je ovaj vremeniti svijet stvoren prema uzoru razumskog svijeta, prema Platonu kako svjedoči Plotin u 7. knjizi,¹⁶⁹ i da je taj svijet sadržan u onom višem svijetu kao u nekom svom primjernom uzroku ili, da tako kažem, kao u djelatnom uzroku, zato izgleda da je Graditelj kako ovog tako i onog svijeta istom

¹⁶⁸ Averroes, *Fizika* knj. 8, tekst kom. 11; knj. 4, tekst kom. 132.

¹⁶⁹ Plotin, 6. *Enecada*, knj. 7, gl. 12.

mudročću kojom je sazdao viši svijet sazdao i ovaj naš svijet, a po uzoru razumske supstancije čije je i djelovanje i forma vječna, sazdao vremenitu narav, a po naravi i djelovanju vječnu, kao što su nebeska tijela; a po uzoru onih duša čiji bitak pripada zajedno s tijelima sazdao je nepostojana i smrtna tijela po čitavoj svojoj supstanciji. Da bi se taj svijet u svemu izjednačio s višim svijetom, bilo je Graditelju svijeta potrebno da, radi zahtjeva svoje dobrote, po uzoru na tijela kojih je ustrojstvo djelomično vječno, a djelomično propadljivo, stvori djelomično propadljivu formu. A to je, prema Autoru, naša razumska duša koja je smještena u blizinu vječnosti i vremena, jer je po svojoj naravi potpuno vječna, a po djelovanju potpada pod vrijeme. Naše naimne spoznavanje ili je osjetna slika ili nije bez osjetne slike, kaže Aristotel u 1. knjizi *O duši*.¹⁷⁰ A kao što stoji u 3. knjizi *O duši*,¹⁷¹ Aristotel je uvijek zamisljao da je nemoguće da jedan razum bude bez osjetila, osobito onaj kojeg je subjekt nešto smrtno i nepostojano. Postoji, naimne, red u stvarima. Pa kao što su viši umovi primili u dio da imaju vječna i trajna tijela kao vlastite subjekte i da slijede nešto od prirode tijela, zašto da ne bude nužno da i onaj um koji kao subjekt ima smrtno tijelo u nečemu slijedi prirodu tijela? Takva je, naimne, moć svemirskog reda da, kao što je nemoguće da viši um ima neko drugo tijelo osim nebeskog tijela, zašto da tako ne bude nemoguće da naš razum ima neko drugo tijelo osim ovog smrtnog tijela? Zato je nužno da jedan shvaća na vječni način, a drugi na vremeniti. Vidimo zato da Aristotel nije nikada govorio o djelovanju našeg razuma osim ovog koje se odvija u vremenu. Pa ipak, nema nikakve sumnje da osjetne slike koje promatra razum propadaju i uništavaju se zajedno s tijelom. Što bi, dakle, bilo drugo osim osjetnih slika? Ako bi se pak razum mogao vraćati na zbiljski shvatljive predodžbe ili na one koje su jednostavno shvatljive, nakon što su propale osjetne slike, kao i druge odtijeljene supstancije, kako je to prema nauci Filozofa zamisljao sveti Toma, mimo vremenskog određenja, zašto bi onda Filozof protiv Platona poricao duhove, osim iz dva razloga: kad bi bili razumske naravi ili na način odtijeljenih umova, nužno bi spoznavali vraćajući se na

¹⁷⁰ Aristotel, *De anima*, knj. 7, gl. 12.

¹⁷¹ Isto, 3. knj. gl. 8; 432a 8–10.

ono što je naprosto spoznatljivo, kao što je sveti Toma mislio o odtijeljenoj duši,¹⁷² ili bi spoznavali vraćajući se na osjetne slike. Nije prvo, jer bi imali narav umova pa bi bili smješteni u nebesko tijelo, što treba zanijekati. Nije naimne, potrebno da se u viša bića bez potrebe postavlja mnoštvo, kaže Filozof; nije ni drugo, jer je to vlastito ljudskoj duši i tako bi bilo moguće da postoji neka umna supstancija čije se spoznavanje dovršava kod zamišljenih predmeta izvan ljudskih osjetnih slika. Čudim se zato onima koji misle pokrstiti Aristotela makar je u svoje vrijeme bio smatran čistim Filozofom. Pa premda je sveti Toma tako govorio, koliko spada na neprevarljivu istinu Teologa, kojom valja na temelju vjere i istine vjerovati, ipak treba zaista drukčije misliti prema Aristotelu jer, kad bi razum spoznavao obraćajući se na ono što je zbiljski spoznatljivo, onda bismo ga ubrajali među one supstancije koje je pokreću nebeska tijela, pa ne bi ni prema Aristotelovoj nauci bilo nemoguće da u svemiru opstoji demonska narav. A ipak su svi oni koji su prema peripatetičkim temeljima govorili o naravi demona smatrali takve duhove nekim naklapanjima i izmišljotinama u svrhu upravljanja nad narodima i nekim ljudima, kako priča Averroes u nekom *Pismu o uskrnuću*. Prema tome, naša razumska duša je nešto srednje, kako kaže Autor, čija je supstancija vječna jer je po svojoj naravi besmrtna, a djelovanje je vremenito je su joj za spoznavanje potrebne osjetne slike koje su vremenite i podložne promjeni. No kad propadnu osjetne slike, da se u prirodi ne bi zbivalo nešto isprazno, što je onda razum postavio kao predmet svog spoznavanja, pitaj bezbožnog Averroesa koji je mislio da se razum, dok postoji jedinstvo, trajno vraća na osjetne slike.

Trideset i druga postavka

Svaka supstancija čija su neka svojstva vječna, a neka njena svojstva vremenita, ujedno je biće i rađanje.

U ovoj postavci Autor objašnjava kakva je ona supstancija koja je čitavom svojom biti vječna, a po svojem djelovanju vremenita, kad

¹⁷² *Sum. theol.* I, q. 89, a. 1. c.

kaže: svaka supstancija čija su neka svojstva vječna, a neka njena svojstva vremenita, ujedno je biće i rađanje. Biće se u pravom smislu pridijeva onom što nužno jest, a drugima analogno, prema Averroesovu djelu *Pobijanje pobijanja*.¹⁷³ A onome što nužno naprosto jest nikako ne priliči da bude drukčije, a čemu i ne priliči da bude drukčije, to je vječno i nepromjenljivo; dakle, biće se u pravom smislu pridijeva vječnim stvarima. A o tome je Aristotel u 4. knjizi, a isto i u 9. knjizi *Metafizike*¹⁷⁴ rekao: biće koje nije biće, jer su propadljiva bića više u mogućnosti nego u zbilji pa nisu u pravom smislu bića, nego se radije zovu inačicama bića, dok su vječna bića, budući da su uvijek i na isti način u zbilji, uistinu bića i njima se biće pridijeva u pravom smislu. Štoga je, dakle, vječno, to je uistinu biće, i to istinskije koliko se više približava prvom biću, koje se jedino naziva prvim bićem, apsolutnim i jednim po biti. A druga bića zovu se jedinstva i bitnosti po sudjelovanju na prvom biću. Ona pak supstancija koja pada u vrijeme zove se rađanje i ne-biće jer je u trajnom usponu i padu na način vremena koje trajno teče prema prije i poslije. Zato se supstancija koja pada u vrijeme naziva rađanje, jer je rađanje promjena iz mogućnosti u zbilju, i ne uistinu biće, jer su uistinu bića vječna, budući da u njima nema ništa od mogućnosti. A ona supstancija koja je u nekim svojim svojstvima vječna, a u nekim pada u vrijeme, ujedno je i biće i rađanje. Ne doduše na jedan način, nego uvijek na drukčiji način. Ukoliko stoji po svojoj vlastitoj biti, ona je uistinu biće, a ukoliko je po nekom svojem djelovanju u vremenu, to jest, u promjeni, naziva se rađanje.

No ovdje u stvarima koje je Autor postavio nastaje sumnja. Kad je gore u drugoj postavci rekao da je neki bitak prije vječnosti, ne izvodi se dobro zaključak: svaka vječnost je bitak, dakle, svaki bitak je vječnost. Bog je, naime, najviše biće prije vječnosti, pa onda supstancija koja pada u vječnost nije uistinu biće, jer je biće prije vječnosti. Kažem, premda je biće u pravom smislu prije vječnosti, ipak se s pravom o vječnosti kaže da je biće ukoliko jest; te nije moguće zamisliti biće izvan vječnosti, a to se biće zove

¹⁷³ Averroes, *Destr. destr.*, disp. 5, sol. 3. (IX, 33–36).

¹⁷⁴ Isti, *Metaf.* knj. 4, tekst kom. 15 (VIII, 39); knj. 9, tekst kom. 7 (VIII, 109).

rod. Prema tome, vječne stvari u pravom smislu padaju pod biće. I zbog toga je rekao: supstancija koja pada u vječnost, a ne pod vječnost; i biće, jer je rod sadržan u svojim vrstama i nije moguće zamisliti rod mimo njih, jer prema Aristotelu u 1. knjizi *O duši*¹⁷⁵ ne bi bio ništa. A Bog, premda je prije vječnosti, ipak nije isključen iz naravi i stanja vječnosti, kako smo gore objasnili. A njemu neka je slava i čast u vijeke vjekova.

¹⁷⁵ Aristotel, *De anima*, knj. 1, gl. 5; 410a.

*Pitanje o besmrtnosti mogućeg razuma protiv Aleksandra Afrodi-
zijskog*¹

Izvornik: *Quaestio de immortalitate intellectus possibilis, Contra
Alexandrum Aphrodisaeum Nicolai Viti Gozzii*. (u: Nicolai Viti
Gozzii ... in sermonem Aver. ... Venetiis, Apud Bernardum Lun-
tam, MDLXXX. fol. 171-175)

Prijevod i bilješke: Ivan Macan

Aleksandar, najveći peripatetičar, pošao je na svom putu prema spoznaji od najnižih osjetljivih predmeta, kojih je priroda od one prve materije stvari baštinila propadljivost i nedostatnost. Kad je pak promatrao našu razumsku narav, pošavši od najnižih, da na-
ime vegetativno bez ikakva skoka slijedi osjetljivo, a osjetljivo – premda na apstraktniji način – slijedi razumsko, no ne tako da-
bi ona forma koja usavršuje nižu moć bila izvan područja nižeg – bio bi to skok u prirodi, što je nemoguće – smatrao je da naš razum propada zajedno s nižim moćima te da je skladna forma nastala radanjem iz različite nješavine elemenata kao iz adekvatnog uzroka, kao što je to slučaj kod drugotnih kvaliteta, na primjer, boje i okusa. I Aristotel je, zajedno s božanstvenim Platonom, koji je pokušao razlozima pokazati narav našeg razuma kao nepropadljivu i odijeljenu od tijela ne uzlazeći, poput Aleksandra,

¹ *Aleksandar Afrodizijski* (živio svršetkom 2. i početkom 3. stoljeća) je-
dan je od najzaslužnijih, najutjecajnijih i najpoznatijih komentatora
Aristotelovih djela, nazvan „drugi Aristotel”. U svojim se tumačenji-
ma priklonio nominalizmu: opće egzistira samo u našem mišljenju
kao rezultat apstrakcije iz pojedinačnih stvari. Zato je u djelu *O duši*
zanimljivo besmrtnost ljudske duše koja kao ograničeno bje propada
zajedno s tijelom. Protiv te njegove nauke ustali su najprije platonovci,
a onda skolastici, npr. Albert Veliki u djelu *De natura et origine ani-
mae* (tr. II, c. 6). Protiv tog tumačenja ustaje i Gučetić u ovoj raspravi.

od nižih prema višima, nego silazeći od viših, duhovnih i božanskih prema nižima i nepostojanima, pokazao da naš razum nije sklad, nastao miješanjem različitih elemenata, nego da je neka posljednja forma u redu duhovnih formi, koja nam pridolazi od izvana i koja se može odijeliti od tijela kao subjekta. Da nisam vidio kako spomenuti Filozof, prvak peripatetičke nauke, dokida njegove razloge, ne bismo se doista ni ja ni drugi usudili oprjeti takvu mužu.

Filozof, naime, u 1. knjizi *O duši*² tolikim različitim razlozima pobija mišljenje nekih filozofa, kao što su Dinarh, Simijati i Empedoklo, koji su smatrali da je duša sklad pomiješanih ili suprotnih stvari, a to je mišljenje slično ili potpuno jednako kao i Aleksandrovo. Gore pak i lošije nije bilo smatrati da je duša odnos i razdioba suprotnih stvari u složenim i pomiješanim bićima nego da je duša skladna forma izvedena iz miješanja različitih elemenata, jer se tvrdi da razumska duša nije sklad protivnih stvari u složenim bićima, nego samo skladna forma uzrokovana velikim omjerom i usklađenošću protivnih stvari, kako kaže Aleksandar, doista, ista bi nesuvislost slijedila protiv njega na temelju Aristotelove nauke. Onaj je, naime, sklad kod njih bio nešto drugo od samih složenih i pomiješanih stvari, kao neka uredba i forma od njih uzrokovana složenošću i miješanjem. To se lako može vidjeti u prvom dokazu koji Aristotel iznosi protiv njih. Bez sumnje, ona je forma složenih, tj. srazmjernih stvari bila skladna forma, dok je jasno da Aleksandrova duša, ako i nije ona forma, tj. omjer pomiješanih stvari, kako su držali spomenuti filozofi, ipak uzrokovana tim omjerom kao neka uredba i forma onog što se može pomiješati. Nadalje, omjer može biti samo neka akcidentalna forma, što je Filozof tamo izveo, pa stoga nije veća zabluda držati da je duša akcidentalna forma nego da je supstancijalna forma uzrokovana onim omjerom. Sami su, naime, mogli odgovoriti Aristotelu da je onaj omjer bio supstancijalna forma onih stvari koje se mogu među sobom miješati, kao i Aleksandrova skladna forma.

I dalje, kao što onaj sklad kod prije spomenutih nije bio u stanju pokretati, kako je ondje izveo filozof, tako ni ona skladna forma kod Aleksandra jednako nije bila u stanju proizvesti mje-

² Aristotel, *O duši*, knj. 1, gl. 4; 407b 30–408a 18.

sno kretanje živih bića, budući da je nužno da svako kretanje polazi od nečega nepokretnog. Onaj bi, naime, kvalitet složenosti u složenome i pokretao i bio pokretan. A ne valja razlog da je ona jednakost, kad je primljena u nečem apstraktnom, u stanju pokretati i da se i ono jednako kreće, jer forma, primljena u apstraktnome, niti pokreće niti se kreće. Dalje, ako Aristotel drži, što je nemoguće, da onaj omjer može uzrokovati oživljujuću moć, kako bi, molim, bilo moguće da kod istog Filozofa duša bude uzrokovana onim omjerom? Osim toga, Filozof u 1. knjizi *O duši*³ ništa više ne pobija one koji drže da je duša omjer kao i onog koji misli da je duša neka posljedica omjera, kao što to čini Aleksandar Afrodisijski⁴ razglabajući da možemo reći kako je djelovanje tijela u ruci drukčije od djelovanja kosti, zbog mekoće i vlažnosti tijela i tvrdoće i suhoće kosti, te da ne možemo reći zbog kakve se složenosti ili sklopa razlikuju radnje osjetila od radnji razuma i radnje razuma od radnji pokretne moći, bilo da su te moći omjeri bilo da su nešto što slijedi iz omjera. Tako Filozof.

Isti razlog donosi i u 1. knjizi *O rađanju i propadanju*.⁵ nemoguće je da duša bude element ili nešto od elemenata, jer radnje i trpnje duše ne mogu biti od njih uzrokovane. Nadalje, u nama postoji dvostruko miješanje: jedno bilo kojeg pojedinačnog uda, drugo čitavog zajedničkog tijela. Samo ako duša nastaje iz različitog miješanja elemenata, svaki bi ud imao posebnu dušu, a čitavo tijelo sveopću dušu, osim ako bi duša bila uzrokovana sveopćim miješanjem elemenata u tijelu.⁶ No to je krivo, jer je sveopće miješanje elemenata jednoliko, a radnje duše i njezine moći su raznolike; dakle. Osim toga, miješanje elemenata u tijelu nije u točki, kako kaže Filozof u 2. knjizi *O rađanju i propadanju*.⁷ Zatim, kad bi mogli razum ili razumska duša bili uzrokovani miješanjem elemenata, bili bi dakako uzrokovani nekom širinom kvaliteta ili formi. A što je proizvedeno iz takve širine, protežno

³ Isto, 408a 18–28.

⁴ *O duši*, gl. 4.

⁵ Aristotel, *O rađanju i propadanju*, knj. 1, gl. 8; 324 b.

⁶ Usp. Aristotel *O duši*, knj. 1, gl. 4; 408a 16 slj.

⁷ *O rađanju i propadanju*, knj. 2.

je i djeljivo za njihovu podjelu. Tako bi naš um bio protežan, a što je protežno ne može se shvaćati u točki, jer točaka ima neizmjerno, ni u djelovima, jer je djeljivo u beskraj.

Dalje, jedan se temelji vidi kod Filozofa, da se iz materije zato izvlači forma jer je materija u mogućnosti. Iz oblikovane materije, ukoliko je oblikovana, nije naimne moguće izvesti nikakve forme. Zbog toga se mogući razum, ukoliko je forma, ne izvodi iz oblikovanih elemenata koji se mogu miješati, osim ukoliko su u mogućnosti prema razumu. A ta mogućnost, ili je mogućnost bliza samom razumu ili je udaljena. Ako je prvo, onda je to protiv Aleksandrova 24. komentara 12. knjige *Metafizičke*, da iz nečeg prikladnog bližeg supstancijalnog ne nastaje nešto preko svoje vrste. A ako je drugo, onda nastaje iz miješanja elemenata. Inače ne bi nastala ta forma, osim jedino iz mogućnosti prve materije. Nadajlje, postoji poredak među bićima, kao što kaže Aristotel u knjizi *O djelovima životinja*,⁸ to jest ovaj, da je priroda niža od duše, a duša niža od uma, a um niži od Predobrog Uzvišenog Boga. Stoga, kao što Bog ulijeva svaku dobrotu u niže umove upravljajući njihove radnje prema sebi, kako Autor kaže u *Knjizi o uzrocima*,⁹ tako i naša duša utiskuje neki pečat (da tako kažem) svoje forme u prirodu, usmjerujući sve njene radnje prema duševnoj snazi, kako kaže Albert, po nadimku Veliki, u raspravi *O porijeklu duše*.¹⁰ Zato, kao što Predobri Uzvišeni Bog nadvisuje sva bića, tako i naša duša nužno nadvisuje svako djelo prirode, tako da se ne može ostvariti prirodinim djelom. Štoviše, sve prirodno i što prirodi pripada materijalno je uređeno prema duševnoj snazi. Kad smo, dakle, vidjeli i razorili glavni Aleksandrov temelj, moramo dosljedno vjerovati da se naš razum može odijeliti od svih materijalnih stanja, prema Aristotelovoj nauci, a to će se očitiije vidjeti kad pogledamo misao istog Filozofa u tekstovima u kojima on obraduje tu materiju. Prvo, u 2. knjizi *O duši*,¹¹ kaže da je odjeljivo ovo od onog kao vječno od propadljivog. Pitam Aleksandra, što mu se čini, o kojemu je to razumu Aristotel tamo mislio? Da

⁸ *De partibus animalium*, II, 646a.

⁹ *Liber de causis*, prop. 18.

¹⁰ Albertus Magnus, *De natura et origine animae*, tr. II, c. 6.

¹¹ Aristotel, *O duši*, knj. 2, gl. 2; 413b 26 slj.

Ili o djelatnom razumu ili o mogućem? Ne o prvom, jer Filozof tamo ističe usporedbu između razumske i osjetilne duše. Da je mislio na djelatni razum, ne bi odgovorio na pitanje. Taj razum je, naimne, kod Aleksandra Boga. A ako je bio usmjerio pažnju na drugo, imam ono što sam tražio. Dakle, to vječno je mogući razum. Ne vrijedi prigovor, da je Aristotel tamo mislio samo na odjeljivost moći od objekta. Da je, naimne, išao za tim odjeljivanjem, ne bi rekao: kao vječno od propadljivog, kad moć ne bi bila vječna. Nadalje, da je Filozof mislio na ono što neki osporavaju, ne bi postigao što je tražio, jer on uspoređuje tu razumsku moć s osjetilnom moći, prema čemu je ta moć čin tijela.

Osim toga, kad Aristotel u 1. knjizi *O duši*¹² kaže da bi, kad bi propadala, dostojnije bilo da propadne od klonulosti koja se osjeća u starosti, ali to se smatra krivim, dakle; pitam: za koji je razum Aristotel mislio da nije propadljiv u staračkoj klonulosti? Ne za djelatni, jer Aristotel uspoređuje dušu koja se kreće prema kretanju subjekta s razumom, i to ne djelatnim, jer je on doista Bog, nepokretan i odijeljen od sve materije. Dakle, misli na moguću razum. Prema tome, moguću je razum nepropadljiv.

Još više, kad Aristotel u 1. knjizi *O duši*¹³ kaže da razumijevanje i opažanje malakšu zbog nekog unutrašnjeg propadanja, a za sam razum je to nemoguće; pitam: kad bi moguću razum bio propadljiv (onđe, naimne, Aristotel očito govori o mogućem razumu), zašto nije rekao: razumijevanje i opažanje propada kad je nešto u nutrini propalo, već samo kaže: malakšu, jer očito govori protiv propadanja mogućeg razuma. Ne vrijedi kod toga odgovor onih koji su slijedili Aleksandra, da propadanje mogućeg razuma doista ne nastaje od propadljivog objekta, a protivno je da on nije propadljiv po subjektu, jer nastavlja Filozof: razumijevanje ili ljubav ili mržnja nisu njegova stanja, nego onog koji ga posjeduje ukoliko ga posjeduje. Zbog toga, kad taj propadne, onda se više ni ne sjeća niti ljubi itd. Kažem, ono složeno, čija su to stanja, propada. Ili Filozof misli kad kaže: kad to [složeno] propada, propada ili od mogućnosti materije ili od objekta. Ne ovo drugo, jer je očito da je složeno propadljivo samo po mogućnosti materije, a

¹² Isto, knj. 1, gl. 4; 408b 24 slj.

¹³ Isto, knj. 3, gl. 5; 430a 24.

ne po objektu. Dakle, nije nužno da ona stanja, koja ne propadaju pri propadanju složenog, propadaju zbog mogućnosti materije. A ne kaže da samo shvaćanje propada pri propadanju složenog, kad kaže: stoga, kad to propadne, više se ne sjeća niti ljubi. Prema tome, razumijevanje i promatranje malakšu kad je nešto drugo u nutrimu propalo, naime organ. Zato, kad bi mogući razum bio pro- izveden iz mogućnosti ili drugih stanja materije, nužno bi postao organski i materijalan. A onda ne bi malaksao, nego propadao, dakako, kad je nešto u nutrimu propalo, a on je sam netrpan.

Dalje, kad Filozof u 3. knjizi *O duši*¹⁴ kaže da mora biti netrpan, kažem: kad bi mogući razum bio propadljiv, ne bi bio netrpan. Ne vrijedi kod toga odgovor aleksandrovaca da je Aristotel tu mislio da je razum netrpan jedino od objekta jer, kad bi bio materijalan, bio bi moguć, bio bi naime kao i osjećanje čija je mogućnost materijalna. Zato, za razliku od ove osjetilne moći, kaže Filozof: potrebno je da bude netrpan.

Osim toga, kad Aristotel u 3. knjizi *O duši* kaže da osjetilno nije bez tijela, a razum da je odjeljiv, kojem je razum doznačio to odjeljivanje? Ne djelatnome, kako je svima jasno. Dakle, samo mogućem razumu, uspoređujući razumno s osjetilnim. Ako osjetilno nije bez tijela jer se ne može odijeliti od tijela, nužno je da ovaj bude odjeljiv od tijela i od svih materijalnih stanja. Osim toga, Filozof doista ne bi u 3. knjizi *O duši* rekao: stoga nije razborito pomiješati ga s tijelom. Kad bi kod istog Filozofa mogući razum bio materijalan, bio bi kao nešto pomiješano s tijelom. Nevaljan je zato odgovor onih koji slijede Aleksandra, da je Aristotel tu samo mislio, da se razum ne mijša s tijelom s obzirom na objekte, a inače da s obzirom na subjekt. Zašto bi onda u istoj knjizi (12. tekst) pokrenuo pitanje o nemogućnosti mogućeg razuma s obzirom na objekte. Ne bi, naime, jamačno Filozof sumnjao u ono što je dovoljno odredio u 4. tekstu. Nadalje, Aristotel se u istoj knjizi jasnò izražava zašto je nužno da ne bude pripojen tijelu. Kad bi naime, kaže on, bio pripojen tijelu, bio bi vruć ili hladan ili bi imao organ kao što ima osjetilno biće. No nije tako. Nema, dakle, nikakve sumnje da nije postao vruć ili hladan od tijela kao od subjekta ili što ne bi imao organ kao osjetilno biće.

¹⁴ Isto, knj. 3, gl. 12; 434b.

Nadalje, Aristotel u 12. knjizi *Metafizike*¹⁵ istražuje da li postoji koja forma koja ostaje kasnije, to jest, poslije propadanja složenog te na istom mjestu kaže da nije nemoguće i ništa ne prijeći da neka forma ostane kasnije. Pitam onda, koja će to forma biti, kojoj bi u naravi bilo da ostane poslije propadanja složenog? Ne neka od apstraktnih supstancija, jer one nisu forme propadljivog složenog bića. A ni djelatnog razuma, jer je on kod Aleksandra Bog. Bit će to, dakle, neka forma propadljivog složenog bića. Ne duša, kako on sam tamo očito naznačuje. Dakle, mogući razum. A ono što aleksandrovci kažu da Aristotel tamo nije mislio, da razum poslije propadanja složenog ostaje apsolutno i naprosto, nego samo po svojoj prilici, kažem da to ne pogađa stvar, jer Aristotel tamo ne brani naprosto i apsolutno da neka forma ostaje kasnije. A što kaže „po svojoj prilici“ to je jedino iz tog razloga što nije bila namjera onog djela, naime Metafizike, pokazati da razum ostaje kasnije. Nadalje, ono „po svojoj prilici“ ne valja shvatiti za razum, nego samo za dušu, jer (kaže) „po svojoj prilici je nemoguće da svaka duša bude“ itd., pa ako neki kažu da Aristotel tamo govori samo uvjetno, kao „ako takva duša“ itd. kažem da taj pri- govor nema nikakve snage, jer on govori apsolutno. A što kaže o duši, kaže zato jer su mnogi smatrali da i forma koja dolikuje ostaje kasnije.

Nadalje, kad mogući razum ne bi bio potpuno odijeljen od materije, prema Aristotelovoj nauci, misao istog Filozofa ne bi o shvaćanju mogućeg razuma ništa zaključila, kad on u 3. knjizi *O duši*¹⁶ kaže: shvaćanje je kao i shvaćene stvari. Oblikovati, naime, razumom i oblikovano razumom, što je izvan materije, isto je. Osim toga, zašto bi Aristotel u 3. knjizi *O duši* rekao da je i taj, to jest djelatni um, apstraktan, da nije prije toga tvrdio kako je i mogući razum apstraktan?

Konačno, na posljednjem mjestu, pripazi poštenu čitaocu na jedan razlog koji nitko od onih, koji su pošli za Aleksandrovom naukom, ne može izbjeći. Nalazimo u 2. knjizi *O rađanju živih bića*,¹⁷ poglavlje 3. kako Aristotel istražuje da li je razumna duša

¹⁵ Aristotel, *Metafizika*, knj. 12, gl. 3; 1070a; usp. kom. Tome Akvinskog, knj. 12, lec. III, n. 2451.

¹⁶ Aristotel, *O duši*, knj. 3, gl. 7; 431a 1.

¹⁷ *De generatione animalium*, knj. 2, gl. 3; 736b 22–29.

proizvedena iz moći sjemena, kao druge niže duše. Kad je to brižno proučio, dolazi do zaključka: premda je vegetativna i osjetilna duša proizvedena iz moći sjemena, razum ipak dolazi od izvana. Pitam Aleksandra, što mu se čini, na koji je razum mislio Aristotel, da mu je u naravi da dolazi od izvana? Ne na djelatni razum, jer on je kod tebe, Aleksandre, Predobri Uzvišeni Bog. A ne možemo vjerovati da je Aristotel ikad bio u sumnji, da li je djelatni razum Predobri Uzvišeni Bog proizveden iz moći sjemena. A ne bi bilo ni dostojno takvog čovjeka, kakav je bio Aristotel, da nakon duša proizvedenih iz sjemena neposredno pređe na djelatni razum, koji se ni u čem ne može usporediti s nižim dušama, a da preko mogućeg razuma, koji mu je bliži, prijede šutnjom. Mislio je, dakle, na mogućí razum. Prema tome, jasno je da, prema Aristotelovoj nauci, razumna duša nije uzrokovana raznim miješanim elemenata, nego da je potpuno odijeljena od materije.

<i>actus</i>	zbilja, zbiljnost, ozbiljenje, čin
<i>aeternitas</i>	vječnost
<i>aevum</i>	vijek
<i>agens</i>	djelatelj
<i>anima</i>	duša
<i>animalis</i>	duševni
<i>causa</i>	uzrok
<i>efficiens</i>	djelatni
<i>exemplaris</i>	primjermi
<i>finis</i>	svršni
<i>instrumentaria</i>	oruđni
<i>officialis</i>	podložni
<i>causalitas</i>	uzročnost
<i>conditio</i>	ustrojstvo
<i>contingentia</i>	slučajnost
<i>continuatio</i>	neprekidnost
<i>continuum</i>	neprestanost
<i>effectus</i>	učinak
<i>emanatio</i>	izviranje
<i>emissio</i>	odašiljanje
<i>ens</i>	biće
<i>entitas</i>	bitnost
<i>esse</i>	bitak
<i>essendi</i>	bivovanja
<i>essentia</i>	bit
<i>figura</i>	lik
<i>finis</i>	svrha, cilj
<i>imaginatio</i>	zamisljanje
<i>influxus</i>	utjecaj
<i>instrumentum</i>	oruđe
<i>intellectio</i>	shvaćanje
<i>intellectualitas</i>	razumnost

<i>intellectus</i>	razum
<i>agens</i>	djelatni
<i>possibilis</i>	moгуći
<i>intelligentia</i>	um (anđeo)
<i>motus</i>	kretanje
<i>natura</i>	narav
<i>Natura</i>	Priroda
<i>operatio</i>	radnja, djelovanje
<i>orbis</i>	krug
<i>participatio</i>	sudjelovanje
<i>perpetuitas</i>	trajnost
<i>perpetuum</i>	neprekidno, trajno
<i>portio</i>	dio
<i>potentia</i>	moгуćnost
<i>principium</i>	počelo
<i>privatio</i>	nedostatak, lišavanje
<i>processus</i>	odvir
<i>proportio</i>	omjer
<i>providentia</i>	providnost
<i>quiditas</i>	bitnost
<i>quod quid est</i>	štoštvo
<i>ratio</i>	razlog
<i>semina rerum</i>	počela stvari
<i>sensus</i>	osjetilo
<i>sermo</i>	rasprava
<i>sphaera</i>	kugla, sfera
<i>species</i>	predodžba, slika
<i>stramentum</i>	podloga
<i>substantiae abstractae</i>	odijeljene supstancije
<i>vere et proprie</i>	istinski i pravo
<i>vigor</i>	snaga
<i>virtus</i>	moć

Franjo Zenko

Josip Ruđer Bošković

U svojoj raspravi o odnosu onih korpuskularnih teorija i Kantove monadologije, koje su bile tipične za isusovačka sveučilišta u 18. stoljeću, isusovac Josip Fejer analizira i ocjenjuje između ostalih i Boškovićevu „teoriju“ o sastavu tijela i sile.¹ Razlog zašto drži da treba istraživati „ovo obaskurno razdoblje dekadentne skolas-tike“ jest što poznavanje skolas-tike 18. stoljeća „mnogo doprinosi razumijevanju početka idealizma“. U tom pogledu drži pak Ruđera Boškovića „posebne pažnje vrijednim“ zbog „komparativnog proučavanja“ nekolicke isusovačkih autora, koje mu se čini „primjerenim putem“ da se spozna „stanje one kršćanske filozofije“ koja je trebala već vidjeti „začetak Kantova sustava“.²

Izloživši elemente Boškovićeve dinamiističkog sustava, tj. učene o jednostavnim i neprotežnim, silom obdarenim prvim elementima materije, o principu kontinuiteta, o odbojnim silama,

¹ Josephus Fejer, *Theoriae corpusculares typicae in universitatibus Societatis Jesu saec. XVIII et Monadologia Kantiana – Doctrina J. Man-gold, G. Sagner, J. R. Boscovich, B. Stattler. Romae 1951 (Officium libri catholici – Catholic Book Agency).*

² Isto, str. 5–6.

*Boškovićeu životni put, intelektualna formacija
i karijera*

nepostojanju realne kontinuirane protežnosti i dosljedno nepostojanju ispunjenog prostora nego samo praznog prostora i neprotežnim silnosnim točkama, Fejer zaključuje kako Bošković „nemamjerno pristupa idealizmu“ (praeter suam intentionem ad idealismum accedit).³ Nije svrha mog iznošenja ove Fejerove ocjene identična njegovoj motivaciji, naine da i na primjeru Boškovićeve doktrine ukaze na „krivnju“ tadašnje „inertne kršćanske filozofije“ što je utirala put onom modernom idealizmu koji se je s Kantovom filozofijom uspostavio kao glavni protivnik „autentičnoj aristotelovsko-skolastičkoj doktrini“ koju analizirani isusovački autori 18. stoljeća, uključujući naravno i Boškovića, nisu poznavali.

Svrha citiranja Fejerove ocjene Boškovićeve sustava kao moderno, kantovski „idealističkog“, jest ukazivanje na to da je (i) u očima jednog neoskolastika Boškovićev dinamizam izdanak moderne filozofije u smislu da ova svoja pojavu i konstituiranje razunuje i ističe kao radikalnu antitezu aristotelovskoj skolastici. Ta ocjena nije netočna jer po njezinoj genezi, sadržaju, naravi i biti Boškovićeva filozofija jest rezultat fundamentalno-filozofijskog promišljanja ontoloških pretpostavki novovjekovne galilejevske znanosti, posebno one njezine sveobuhvatne sinteze zajedno s prirodnofilozofijskom refleksijom koju je Bošković našao u Newtonovim djelima. Sve će to biti jasnije nakon detaljnijeg izlaganja geneze Boškovićevog dinamičkog sustava, prvotazredni dokument koje je njegova rasprava *De viribus vivis* (O živim silama) iz 1745. godine.⁴

³ Isto, str. 64.

⁴ Treba istaknuti da Fejer korektno brani primat Boškovićeve autorstva modernog dinamizma protiv onih koji, poput A. Riehla, to pripisuju Kantu na temelju krivog zaključivanja iz puke činjenice što je Kantovo djelo *Physische Monadologie* (1756) objavljeno prije nego Boškovićevo *Teorija prirodne filozofije*, za čije prvo, bečko izdanje Riehl krivo navodi da je iz 1759, a ne iz 1758. Fejer s pravom prekorava Riehla kad kaže da je ovaj lako mogao izbjeći pogrešku da je barem vidio glavno Boškovićevo djelo: „A. Riehl errorem facile evitaturum fuisse, si opus saltem principale R. Boscovich vidisset“, a pogotovo da je zavirio u drugo, venecijsko izdanje gdje u opsežnoj autobiografiji Bošković navodi sva za njegovu filozofiju relevantna djela, počevši od rasprave *De viribus vivis* iz 1745. u kojoj je prvi puta izložio svoji dinamički sustav prije no što se pojavila Kantova *Monadologia*.

Bošković je rođen u Dubrovniku 18. svibnja 1711. godine u brojnoj trgovačkoj obitelji. Njegov otac Nikola, koji je radi zaposlenja došao u Dubrovnik iz Orahovog Dola, nakon što se afirmirao i obogatio kao trgovac, oženio se Pavom, kćerkom trgovca Bartola Bettere porijeklom iz Bergama u Italiji, s kojom je imao devetero djece, među kojima je temeljnu humanističku nadarenih. Ruder, osmi po redu, stekao je temeljnu humanističku nadobrazbu u isusovačkoj gimnaziji u Dubrovniku, gdje se zarana istakao svojim intelektualnim sposobnostima. Nakon što je ušao s 14 godina u isusovački novicijat sv. Andrije u Italiji 1725, njegovo je daljnje školovanje i službovanje, vezano uglavnom uz glasoviti Rimski kolegij (Collegium Romanum), bilo u skladu s pravilima isusovačkog reda *Ratio studiorum*. Tu je završio trogodišnji studij filozofije, isusovački *triumvirum philosophicum*, u kojem se u prvoj godini učila logika, u drugoj aristotelovska fizika s nešto matematičke i astronomije, i u trećoj Aristotelova metafizika i etika.

Nakon završenog trogodišnjeg studija filozofije, dakle prije studija teologije, Bošković je, prema pravilima reda, predavao od 1733. godine razne predmete u gimnazijama, npr. gramatiku, tj. latinski, i to dvije godine u isusovačkom kolegiju u Ferrnu. Vrativši se 1735. u Rim gdje nastavlja predavati u Rimskom kolegiju gramatiku, a zatim 1737. u višim razredima književnosti i retoriku (tzv. humaniora). God. 1738. započinje studij teologije, bareći se međutim i dalje nastavničkim poslom: najprije izvodi vježbe sa studentima logike, a 1740, premda još nije završio studij teologije, preuzima katedru matematike od svog profesora Borgondija. Pod njegovim se vodstvom naine Bošković već za vrijeme studija filozofije intenzivno bavio specijalnim problemima matematike, astronomije i geodezije i o tome obranio i objavio prije postavljenja za profesora sedam rasprava, tzv. *dissertationes*. Važno je ovdje

Uostalom, ističe Fejer zaključno, s obzirom na to da su istraživanjem prilično utvrđeni indiciji o poznanosti Boškovićeve ideje u Njemačkoj oko 1755, s velikom vjerojatnošću se može tvrditi da je ta Boškovićeve doktrina mogla dospjeti do Kantovih ruku prije pisanja *Monadologie*. Isto, str. 58–60.

spomenuti i to da se Bošković od 1735. posvećuje intenzivnom proučavanju Newtonovih djela *Optics* i *Principia*, odnosno njegove fizike, koju on, Newton, još uvijek naziva „prirodnom filozofijom”, ali je temelji na „matematičkim principima”. Odluka poga- vara da ga postave za profesora matematike u Rimskom kolegiju (pred)odredila je kako Boškovićevu filozofsku fizionomiju, karakter i sadržaj njegove doktrine, tako i njegovu karijeru znanstvenika. Kada je 1744. završio studij teologije i bio zaređen za svećenika, Bošković je već poznat u znanstvenim krugovima.

Imajući iza sebe ne samo spomenute radove iz matematike, astronomije i geodezije nego i djelo *De viribus vivis* (O živim silama) iz 1745. u kojem je prvi puta iznio elemente svoje teorije o silama i sastavu tvari – to i jest razlog da tu raspravu, do sada neobjavljenu na hrvatskom, donosimo u ovoj knjizi! – Bošković 1747. posjećuje rodni grad Dubrovnik, prvi puta nakon što ga je 1725. godine napustio. U rodnom gradu provodi ljetne praznike sve do listopada, okružen učenim društvom što se skuplja oko Marina Sorkočevića u njegovu ljetnikovcu u Rijeci dubrovačkoj. Tu Bošković obrazlaže svoju „teoriju” znatiželjnim ali i filozofjski i znanstveno obrazovanim Dubrovčanima kojima je na istom mjestu nekoliko godina ranije Benedikt Stay tumačio Descartesovu filozofiju što ju je u stihovima izložio u svom djelu *Philosophiae versibus traditae libri VI* (Venecija, 1744).

Vrativši se u Rim Bošković doraduje svoju teoriju zacrtanu u djelu *De viribus vivis*, primjenjujući je na fenomen svjetla, u dvodjelnoj raspravi *De lumine* (O svjetlu, I-II. 1748) te u djelu pod naslovom *De continuitatis lege* – *O zakonu neprekinutosti* (1754)⁵. Uz pisanje tih djela i drugih znanstvenih radova Bošković se bavi raznim geodezijskim, tehničkim i arhitektonskim istraživanjima što ih naručuju visoki uglednici duhovne i svjetovne vlasti, a obavlja i diplomatske poslove. Tako ga papa Benedikt XIV. odvrta-

⁵ Djelo je prevedeno i izdano najprije u Beogradu pod naslovom *O zakonu kontinuiteta i njegovim posledicama u odnosu na elemente materije i njihove sile*, Beograd, 1975, a onda u Zagrebu u dvojezičnom, latinsko-hrvatskom izdanju što ga je s uvodom, prijevodom na hrvatski, komentarom, dodacima i kazalom priredio Josip Talanga pod naslovom *De continuitatis lege* – *O zakonu neprekinutosti*. Zagreb (Školska knjiga), 1996.

ti viši ga od plana da s jednom ekspedicijom putuje u Brazil u svrhu izrade zemljopisne karte i izmjere meridijana, zadužuje da uradi za Papinsku Državu, tj. da izradi njezinu novu zemljopisnu kartu i izmjeri razliku meridijanskog stupnja između Rima i Riminija, što je i izvršio s učenim isusovcem Christoforom Maire-om. Sanira napuklu kupolu Sv. Petra zajedno s dvojicom učenih kolega F. Jacquierom i Th. Le Seurom. Sa svojim izvještajem o tome stekao je glas gotovo klasika arhitektoničke statike. Papinska vlada mu je povjerila planiranje isušivanja Pontinskih močvara. Sastavio je seriju elaborata iz hidrauličkog inženjerstva, regulaciji Tibra i drugih rijeka te uređenja luka, kao npr. luke u Riminiju 1764. God. 1743. otkrio je starorimsku vilu iznad Frascatia i 1746. objavio opis sunčevog sata s njegovom pogreškom. God. 1750. objavio kritičku studiju Augustova obeliska u Campo Marzio, a 1757. poduzeo je najvažniju od svojih diplomatskih misija, zastupajući interes Republike Lucca pred Habsburškim dvorom u Beču u sporu s Toskanom o pitanju voda. Tijekom rješavanja toga slučaja u Beču, gdje se zadržao nekoliko mjeseci, završio je svoje glavno djelo koje je pod naslovom *Philosophiae naturalis theoria* objavljeno u Beču 1758.

Tijekom vremena Bošković je izgubio podršku utjecajnih poglavara zbog svojih novih, u biti njutnovskih pogleda, modernizacije studija u pogledu metode i sadržaja. Sve je to kulminiralo „slučajem” njegova prijatelja i pristaše njegove filozofije Karla Benvenuttija koji je kao profesor na Rimskom kolegiju najzaslužniji za širenje i prihvaćanje Boškovićeve teorije među isusovačkim studentima i profesorima. Kako je prevagnula konzervativna, antiboškovićevska struja, isusovački poglavari maknuli su Benvenuttija s nastavničkog mjesta filozofije i matematike u Rimskom kolegiju. Budući da se znalo da Bošković smatra Benvenuttija ne samo zaslužnim za širenje nego i razvoj njegove teorije, micanje Benvenuttija za Boškovića je bio signal da se i on nekamo makne.

Kako ga je Akademija znanosti u Parizu već ranije izabrala za dopisnog člana, a dopisivao se i s nekim francuskim znanstvenicima, poglavari su mu dali dopuštenje da krene na putovanje u Pariz gdje je ostao šest mjeseci, dobro primljen u aristokratskim, znanstvenim i literarnim krugovima, upoznavši osobno članove Akademije. Uz to je obavio i jednu diplomatsku misiju u ime Dubrovačke Republike u povodu čega je bio i na dvoru u Versa-

illesu. Nije ostao u Parizu, nego je 1760, krenuo dalje u London gdje je također već bio poznat u znanstvenim i literarnim krugovima. Vodio je rasprave s predstavnicima anglikanske crke, susreo se s Benjaminom Franklinom koji mu je pokazao svoje eksperimente sa strujom, a posjetio je i Oxford i Cambridge. Krajevsko društvo ga je 15. siječnja 1761. izabralo za člana, a u zahvalu za tu čast Bošković Društvu posvećuje svoju raspravu u stihovima o pomrčini Sunca i Mjeseca *De Solis ac Lunae defectibus* (London, 1960). Nagovorio je Društvo da organizira ekspediciju u Ameriku za promatranje prolaza Venere u lipnju 1761. Kako iz političkih razloga nije došlo do te ekspedicije Bošković je odlučio u tu svrhu otputovati u Istanbul kamo je preko Nizozemske i Njemačke stigao prekasno i gdje se morao zadržati sedam mjeseci zbog teškog oboljenja. Vratio se preko Bugarske, Moldavije i Poljske, gdje je u Varšavi primljen u crkvenim i diplomatskim krugovima. U dnevniku s toga putovanja *Journal d'un voyage de Constantinople en Pologne* (Lausanne, 1772) ostavio je sustavne opise propuтовanih zemalja. Vrativši se u Rim poslije četiri godine odsutnosti u studenome 1763. Bošković je prihvatio mjesto profesora matematike na sveučilištu u Parizi, gdje se usredotočio na optička istraživanja i izgradnju isusovačkog opservatorija u Breri blizu Milana. Budući da opservatorij nije dovršen kako ga je on zamislio, Bošković se 1772. zahvalio na profesuri.

Čitav se Boškovićev svijet raspao, kako kaže Željko Marković, njegov biograf i najbolji poznavatelj njegovih djela, kada je 1773. godine papa ukinuo isusovački red. God. 1774. odlazi u Pariz gdje dobiva mjesto upravitelja optike u kraljevskoj mornarici, usavršavajući teoriju i primjenu optičkih uređaja i dovršavajući svoje radove iz optike i astronomije. Uslijed nespornazuma, pa i sukoba s pojedinim članovima Akademije, Bošković traži i dobiva 1782. dvogodišnji placeni dopust što ga, premjestivši se u grad Bassano u Italiji, još dva puta produžuje i koristi za redigiranje i pripremanje svojih sabranih djela od kojih ona posvećena optici i astronomiji izlaze u pet svezaka pod naslovom *Opera perinentia ad opticam et astronomiam* (Bassano, 1785). Premda iscrpljen napornim radom, odlučuje se na putovanje po Italiji, nastanjuje se u Breri u opservatoriju koji je on osnovao da bi radio na bilješkama uz treći svezak Stayerovog prirodnofilozofijskog spjeva *Philosophiae recentioris ... versibus traditae libri X* sadržaj kojeg je

Newtonova prirodna filozofija.⁶ Mentalne sposobnosti mu međutim slabe, spopadaju ga zaboravljivost, depresija i strah za znanstvenu reputaciju, što su samo simptomi narušenog duševnog zdravlja. Umire od upale pluća u Milanu 13. veljače 1787. godine.⁷

„Raznorodnost” Boškovićevih djela i njezino tumačenje

Uzmemo li u obzir svih njegovih pedesetak zasebno objavljenih djela koja je sam priredio za tisak te sva znanstvena područja na koja se ona odnose, tada bi se jedva mogao naći netko od velikih filozofa čija bi se djela po opsegu i raznorodnosti mogla mjeriti s Boškovićevim.⁸ Nije lako točno i pravedno vrednovati tu činjenicu ima li se na umu da Boškovićovo vrijeme nije vrijeme renesansnog „univerzalnog čovjeka” (tumo universale) nego uznapredovalog novog vijeka u kojem je znanost prilično u sebi izdiferencirana u „discipline” koje se obzirom na predmet i metodu nastoje „disciplinirati”. To je razlog zašto se Željku Markoviću „polihistor” Bošković mogao činiti „enigmom” i „anahronizmom”, koji u 18. stoljeću, u kojem se rodio, djelovao i umro, poput renesansnog znanstvenika luta Europom od mjesta do mjesta s razloga „okolnosti” i „patronatstva”.⁹ Na temelju dosadašnje stručne proučenosti i ocijenjenosti Boškovićeve djela moglo bi se zaključiti da se njegova raznorodna svjetovnoznanstvena „razodnanost” koja je razlikovni znak srednjovjekovnog teološkog i novovjekovnog prirodnoznanstveno orijentiranog čovjeka, ipak bi-

⁶ Svoje dopune o prostoru i vremenu prvom svesku tog Stayerova djela koji je objavljen 1755. Bošković je unio u svoje glavno djelo *Theoria*. Vidi u zagrebačkom latinsko-hrvatskom izdanju *Teorija prirodne filozofije*, Zagreb, 1974, str. 264. i dalje.

⁷ O Boškovićevim bolestima vidi: M. D. Grmek, Bolesti Rudera Boškovića. *Annali Bošković*, Zagreb, 1957, str. 81-90.

⁸ Kao najnoviji vidi iscrpni popis njegovih djela uz Dadićev članak o Boškoviću u *Hrvatskom bibliografskom leksikonu*.

⁹ Usp. Željko Marković, Bošković, Rudjer. *Dictionary of Scientific Biography*. New York 1981. Vol. 1, str. 330.

tno razlikuje od renesansnog polihistorstva. Boškovićeva postav-
ljanja i rješenja konkretnih problema iz pojedinih znanstvenih dis-
ciplina jesu metodološki i „tehnički” na razini današnjih pos-
tavljanja i rješenja istih problema.¹⁰ Postavlja se pitanje kako je
to moguće? Najtočniji odgovor treba tražiti u činjenici što je Bo-
šković, uz to što je usvojio duh matematički nastrojene moderne
galilejevsko-Newtonove znanstvenosti, promislilo i strogo i točno
do kraja domislilo i metafizičko-dinamičke pretpostavke novo-
vjeke fizike s jedne i instrumentalnu, organogenu narav moderne
znanstvenosti s druge strane. Ni u jedno ni u drugo se Galilei ni
Newton nisu upuštali, i to svjesno i programatski, smatrajući ta-
kva razmatranja za novu matematički temeljenu znanost nepo-
trebnim, dapače štetnim.¹¹

Od njegovih pedesetak već za života objavljenih djela ovdje
ćemo se osvrnuti samo na ona koja su relevantna za njegovu fi-
lozofiju, što ju je sustavno izložio u glavnom djelu *Philosophiae
naturalis theoria*, kako glasi naslov u prvom bečkom izdanju iz
1758. Naslov toga djela je u drugom venecijanskom izdanju iz
1763. promijenio sam Bošković tako da se od tada ono citira pod
ovim promijenjenim naslovom: *Theoria philosophiae naturalis*.
Prema ovom je napravljeno i hrvatsko dvojezično latinsko-hrvat-
sko izdanje što ga je u Institutu za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu

¹⁰ Vidi priloge stručnjaka o Boškovićevim čisto znanstvenim i matema-
tičkim radovima u svjetlu današnjih dostignuća u dotičnim znanosti-
ma u zbornicima radova s brojnih simpozija posvećenih Boškoviću,
kao što su: *Actes du Symposium international R. J. Bošković 1958*,
Beograd-Zagreb-Ljubljana, 1959; *Roger Joseph Boscovich, Studies of
his Life and Work* (zbornik uredio Lancelot Law Whyte), London,
1961; *Atti del Convegno internazionale celebrativo del 250-o anniversario
della nascita di R. G. Boscovich e del 200-o anniversario della
fondazione dell' Osservatorio di Brera*, Milano, 1963; *Annales de l'In-
stitut francais de Zagreb* (III serija, sv. 3), Zagreb, 1977-1982; *Filo-
zofija Rudera Boškovića*. Radovi simpozija Filozofsko-teološkog insti-
tuta Df, Zagreb, 1987; Ruder Josip Bošković: filozofija i znanost (te-
matski blok) u: *Filozofska istraživanja* 32-33, Zagreb, 1989, str.
1459-1638; *Zbornik radova međunarodnog znanstvenog skupa o Ru-
deru Boškoviću*, Zagreb 1991.

¹¹ Poblize o tome vidi F. Zenko, Boškovićev apsolutni dinamizam i te-
hno(geno)organogena znanost. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozof-
ske baštine* 25-26/1987, str. 3-29.

priređio Vladimir Filipović sa suradnicima kao prvo „temeljno
djelo” iz hrvatske filozofije.¹²

Prema samom Boškoviću, relevantna djela za njegovu filozo-
fiju s obzirom na njezino ishodište, njen razvoj i primjenu u fizici
jesu ove njegove rasprave: *De viribus vivis* (O živim silama, 1745),
De lumine I-II (O svjetlosti, 1748)¹³, *De continuitatis lege* (O za-
konu neprekinutosti, 1754)¹⁴, *De lege virium in natura existentium*
um (O zakonu sila koje postoje u prirodi, 1755), *De divisibilitate
materiae et principis corporum* (O djeljivosti materije i principi-
ma tijela, 1757) te njegova *Supplementa* (Dodaci) prvome svesku
Stayeva prirodnofilozofijskog spjeva *Philosophiae recentioris ...
versibus traditae libri X* (1755). U tumačenju važnosti vlastitih
djela za razvoj i prikaz svoje filozofije Bošković svagda spominje
i djelo *Physicae generalis synopsis* (Pregled opće fizike, 1754) isu-
sovca Karla Benvenuttija, „izvanredno učenog muža iz naše dru-
žbe”, koji je u tom svom djelu Boškovićevu teoriju „jasno izložio
i ukazao na njenu široku primjenu na cijelu fiziku”.¹⁵

Od prvih temeljnih uvida u dinamističku, silnosnu narav ma-
terije, jedan jedinstveni rod sila i njihov temeljni zakon, što je sve
prvi puta izložio u prvotnim formulacijama u raspravi *O živim
silama*, preko spomenutih rasprava relevantnih za njegovu filo-
zofiju pa sve do glavnog i sustavnog djela *Teorija prirodne filo-*

¹² Vidi Ruder Bošković, *Teorija prirodne filozofije*. Zagreb (Sveučilišna
naklada Liber), 1974. Djelo je s latinskog preveo Jakov Stipišić, stru-
čnu redakciju prijevoda izvršio Žarko Dadić, pogovor napisao Vladi-
mir Filipović. – Prema tom izdanju i citiram u ovom uvodu, skraćeno
samo kao *Teorija*, dodajući samo broj paragrafa (ne stranu!), budući
je Bošković podijelio tekst na paragrafe označene arapskim brojevima.

¹³ Posebno drugi dio u kojem drži da najprije treba izložiti nešto pom-
nije jednu svoju teoriju sila koje postoje u prirodi, koju je prije tri
godine samo zacrtao u raspravi o živim silama: „2. Verum antequam
ad ipsas Luminis proprietates deveniamus, exponenda est in hoc li-
mine aliquanto diligentius nostra quaedam theoria virium in Natura
existentium [...] Eam tribus ab hinc annis adumbravimus tantummo-
do in dissertatione de Viribus vivis, [...] *De lumine* (Pars secunda).
Rim, 1748, str. 1.

¹⁴ Hrvatsko dvojezično kritičko izdanje: Ruder Bošković, *O zakonu ne-
prekinutosti* (Zagreb, Školska knjiga, 1996).

¹⁵ *Teorija*, 5.

zofije Boškovićeva samosvjest o njegovoj filozofiji kao „posve novoj”¹⁶, rasla je razmjerno njezinoj ne samo izrazivosti nego, što-više, čak srođenosti s jezikom geometrije, njezinoj primjenjivosti na fiziku, tj. mogućnosti jednostavnijeg i „elegantnijeg” tumačenja prirodnih pojava, te mogućnosti novih metafizičkih uvida u narav svijeta, duše i Boga. Paralelno s jačanjem samouvjerenosti da je na tragu posve nove filozofije Bošković je retrospektivno davao sve veće značenje svojoj raspravi *O živim silama* kao onoj u kojoj je po prvi puta iznio bitne elemente svoje posve nove filozofije. To je razlog što baš tu raspravu donosimo u ovoj hrestomatiji. Tako će naša ne samo stručnofilozofska nego i za filozofiju zainteresirana javnost, nakon što imamo na hrvatskom uz Boškovićevo glavno djelo *Teorija* i raspravu *O zakonu neprekidnosti*, biti upoznata s dokumentom koji svjedoči o začetku one filozofije unutar hrvatske filozofske baštine koja je doživjela najveću recepciju, ne samo u smislu intenzivnog povijesnofilozofijskog i povijesnnoznanstvenog interesa nego u smislu aktualne idejne relevantnosti za razvoj novovjekne, moderne fizike i metafizike.

Značenje rasprave O živim silama za genezu Boškovićeva sustava dinamiističke filozofije

Kako Bošković u samoj raspravi *O živim silama* ne naglašava novost pojedinih svojih uvida koje će kasnije razviti u stožerne ideje svoje nove filozofije, to ću u ovoj uvodnoj studiji upozoriti na njih kako bi se lakše uvidjela njihova važnost za Boškovićevu filozofiju. Pritom ću ukazati na Boškovićev metafizički, točnije fundamentalno-ontološki zaokret s obzirom na dvije tradicije. Prvo, s obzirom na skolastičko-aristotelovsku tradiciju u kojoj je filozofijski (i teološki) školovan, i to u samom Rimskom kolegiju kao u neku ruku središnjem isusovačkom učilištu u kojem se i preko kojeg se „dozirao” prodor ideja moderne, odnosno „novije filozofije” (*philosophiae recentioris*), kako se u skolastičkoj filozofiji onoga vremena nazivala novovjekna filozofija što ju je začeo Des-

cartes. Drugo, s obzirom na one Leibnizove i Newtonove ideje koje su Boškovića inspirirale, ali koje je on tako filozofijski radikalizirao da su postale osebujni elementi njegova fundamentalnofilozofijskog sustava koji se sukladno sadržaju stožerne ideje može nazvati apsolutnim dinamizmom.

Prepostavka da se Bošković mogao upustiti u pisanje ove rasprave jest temeljito poznavanje „novije” fizike i prirodne filozofije, što znači od Galileija, preko Descartesa i Leibniza do uključivo Newtona čija je djela *Optics* i *Principia mathematica philosophiae naturalis* počeo intenzivno proučavati 1735. Uočljivo je da mu je intenzivno desetgodišnje proučavanje moderne fizike i prirodne filozofije omogućilo suvereno kritičko raspravljavanje o tako specifičnom pitanju poput „mjerjenja živih sila”, što i jest glavno predmet rasprave *O živim silama*. Kada kažem da je Boškovićovo raspravljavanje „kritičko”, onda to znači da on, kako će kasnije ustvrditi i obrazložiti, ne priznaje nikakve „žive sile” što ih je, nasuprot „mrtvim silama” koje održavaju tijelo u mirovanju ili jednolikom gibanju, uveo Leibniz da bi protumačio sile koje uzrokuju promjene stanja tijela, posebno ubrzanje tijela, koje se izražavaju umnoškom masa i kvadrata brzina.¹⁷

Obrazloživši u kratkom uvodu motivaciju zašto se upušta u „slavni spor” između lajbnicovaca i antilajbnicovaca – namjera mu je spor „prekinuti” tako da dokaže bezrazložnost uvođenja novih imena za rodove sila, ili da pokaže da se spor vodi ne o samoj stvari, nego o riječima – Bošković u pet narednih paragrafa (1–5) povijesno rekonstruira genezu problema. Slijedeći u biti Aristotelovu podjelu na silu koja je sposobna za određeni čin i silu koja je na djelu, čitava stara filozofija (*universa antiquitas*) držala je da postoje dva roda sila (*duo genera virium*) koje „proizvode” i „mijenjaju” sva gibanja. Jedan se sastoji samo u nekoj „napetosti” za gibanje (*in nisu quodam ad motum*) kao da su sile nečim sprječene da budu na djelu, a drugi rod sila je „uvijek povezan s gibanjem” i „perpatetici” su ga nazivali „*impetus*”. Smatralo se da se sile oba roda mogu mjeriti iz same brzine (a sola

¹⁶ *Theoria*, str. X, „Posveta poslanica” Kristoforu grofu de Migazziju, bečkom nadbiskupu u vrijeme kada je Bošković u Beču pisao, dovršio i objavio svoje glavno djelo.

¹⁷ *O živim silama*, 3. – Kako je Bošković podijelio tekst rasprave u 67 paragrafa ili poglavlja, navodim samo redni broj paragrafa, a ne i stranica. Tako citiram i ostala njegova djela, jer su sva strukturirana na isti način.

celeritate), i to brzine „pojedinih jednakih čestica materije”. Tako bi u prvom rodu sila „napetost” bila dvostruka ili trostruka ukoliko bi, nakon što nestane zapreka, proizvela dvostruku ili trostruku brzinu u istoj čestici materije u istom vremenu. Analogno vrijedi i za drugi rod sila: sila, odnosno „impetus” smatrao bi se dvostrukim ili trostrukim ukoliko bi bio povezan s dvostrukom ili trostrukom brzinom iste čestice. Na isti se način računalo i u slučaju da nisu iste „količine materije” ili, što je za Boškovića isto, da „mase” nisu iste, jer masa je samo drugo ime za količinu materije, tj. zbroj čestica. Stoga su se sile jednog i drugog roda izračunavale iz zbrojeva brzina svih jednakih čestica, odnosno iz samih masa dovedenih u „jednostavnu brzinu” (in simplicem celeritate).¹⁸

Stvar se međutim zakomplicirala kada se to eksperimentalno s Galilejem počelo mjeriti. Načelno, što se tiče prvog roda sila, nije bilo problema da se pokusima, tj. promatranjem otkriju brzine nastale u određenom vremenu, što je Bošković obrazložio i geometrijskim izvodom.¹⁹ Problem je nastao u vezi s drugim rodovima sila kada ih je Galilei počeo mjeriti kao i mnogi drugi, a „mnoge okolnosti” vezane uz njihove pokuse nisu bile tako poznate (non nota) da ne bi oko toga nastale kontroverzije, mada se njihovo mjerenje drugog roda sila primjenjivalo i tumačilo na isti način sve dok nije Leibniz 1686. u svom djelu *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii, et aliorum circa legem naturae* („Kratki dokaz pogreške slavnog Descartesa i drugih oko prirodnoga zakona, itd.”) sile prve vrste nazvao „mrtvim silama” (vires mortuae) koje se trebaju izračunavati umnoškom masa i brzina, a sile druge vrste „živim silama” (vires vive) koje bi se trebale izračunavati umnoškom mase i kvadrata brzina. Sve to na temelju njegova, Leibnizova uvida da se teška tijela izbačena prema gore podižu do visina koje nisu razmjerno pukim brzinama, nego kvadratima brzina.²⁰ Za Leibniza se dakle postavljalo pitanje kakva je to vrst sila koje uzrokuju mijenjanje brzina ili, jednostavno rečeno, ubrzanje? On je ih nazvao „živim silama” oko kojih se su

¹⁸ Isto, 1.

¹⁹ Isto, 2.

²⁰ Isto, 3.

tako posvađali matematičari i fizičari da se tijekom vremena nije više lako prepoznao problem, pa je Bošković smatrao da nakon dugog proučavanja naravi i biti spora može svojom intervencijom okončati spor.

Analiziravši pomno argumente pristaša i protivnika „živih sila”, pri čemu je uzeo u zaštitu mnoge ugledne znanstvenike, posebno isusovce, koje su neki napadali krivotvoreći ili ne razumijevajući njihove tvrdnje²¹, što je sve dokaz da je temeljito prostudirao literatura o tom sporu, Bošković odlučno formulira svoju tezu protiv Leibniza: „*nema nikakvih živih sila u tijelima*” (vires in corporibus nullas esse). Njegov je argument ovaj: sve se pojave mogu protumačiti Keplerovom silom inercije, što će je Newton nazvati „usađenom i pasivnom” (vis insita et passiva), ili Leibnizovim takozvanim „mrtvim” silama, tako da nije potrebno uvoditi neki novi uzrok. Pri tome se Bošković poziva na Newtonovo prvo „pravilo filozofiranja”: „ne treba prihvatiti više uzroka od onih koji su istiniti i koji su dovoljni za objašnjenje učinaka”. Uz to Bošković napominje da će nakon detaljnog dokazivanja da su Leibnizove „žive sile” „suviše” jer se sve pojave mogu objasniti silama inercije i Newtonovom silom gravitacije, što svagda isto izvodi u raznim varijacijama i geometrijskim izvodima, dodati „ponešto” što se odnosi na „sastav tijela” (compositionem corporum), na „narav dijelova” tijela i „sile”, što je za njega „novo”, a što će njegovo obrazloženo „mišljenje o živim silama” učiniti „jednostavnijim i elegantnijim”.²²

U kritičkoj analizi tematiziranoga spora Bošković polazi od onoga oko čega se svi slažu, a što različito imenuju. Imenovala se ona „silom inercije” (Kepler), „usađena” i „pasivna” (Newton), ili „mrtva” (Leibniz), svi priznaju onu silu u tijelima koja na neki način određuje materiju da ustraje u onom stanju mirovanja ili jednolikog gibanja u pravcu u kojem je jednom postavljena, sve dok neka druga „potencija” (aliqua potentia) ne sili da promijeni stanje. Bošković ovdje ne ispituje u čemu je „položena” ta sila: je li ona neki Stvoritelj slobodni zakon prirode ili je neki „uvjetovani zahtjev same naravi tijela”, kako su Boškovića učili sko-

²¹ Isto, 4–8.

²² Isto, 9.

lastički profesor²³, a koju bi, tumači Bošković dalje, mogli prihvatiti i „peripatetič“ ako bi je htjeli smjestiti u neku „kvalitetu“ koja bi također imala takav uvjetovani zahfjev, analogno Aristotelovoj materiji koja iziskuje formu. Ponavlja međutim da ta tumačenja ostavlja po strani i da mu je važno utvrditi od svih prihvaćenu onu silu (inercije) u tijelima kojom „tijela kada nemaju nikakvu brzinu miruju, a kada nekakvu imaju, istu zadržavaju dok od neke potencije ne nastane nova.“²⁴

Tumačeći u vezi s brzinom razne načine govora o odnosima vremena i prostora, Bošković drži da su neke skolastičke distinkcije kao brzina „u prvom i drugom činu“ (in actu primo et secundo) vrlo prikladne²⁵ te da brzina u prvom činu nije drugo nego određenje za tu brzinu u drugom činu, tj. da preleći u određenom vremenu određeni prostor, te da utoliko i nije ništa drugo nego sama sila inercije, koja je određena „prethodnim rasporedima“ (a precedentiibus dispositionibus) ili barem „prvim stanjem u koje je Stvoritelj, dok je stvarao, postavio materiju“, ili pak „djelovanjima potencija koje su na nju ranije djelovale.“²⁶ Kako se vidi, Bošković ovdje ne govori o „djelovanjima sila“ – tako će progovoriti negdje od 31. paragrafa nadalje – nego o djelovanjima „potencija“. Postavlja se pitanje ima li Bošković „dovoljan razlog“ u samoj stvari za ta dva načina govora ili je posrijedi neka zbrka koju valja razjasniti?

Osim što je na samom početku rasprave rekao da sva stara filozofija razlikuje dvije vrste sila, o čemu je već bilo riječi, i da je porijeklo jedne i druge vrsti u „nekim potencijama koje proizode i mijenjaju sva gibanja“²⁷, ne pozivajući se pritom ni na kakvu određenu tradiciju u upotrebi riječi 'potencija' u smislu uzroka bilo kakvih promjena, dosljedno i mijenjanja stanja tijela, Bošković određuje potencije kao „one uzroke koji svojim djelovanjem mijenjaju stanje tijela“, bilo da ga određuju da ima „drugru brzi-

²³ Usp. Talanginu bilješku br. 36 uz njegov prijevod.

²⁴ *O životin silama*, 10.

²⁵ Isto, 11.

²⁶ Isto, 12.

²⁷ Isto, 1.

nu“, bilo da u tijelu proizvode „novu brzinu“. „Trenutno djelovanje kojim, kako se poima, nastaje ta brzina zove se djelujuća sila (vis activa), koja je dakako nama jedina sila (unica vis), dok je Leibniz naziva mrtvom silom (vis mortua).“²⁸ To je sve čime Bošković povijesno i sadržajno „opravdava“ uvođenje pojma „potencija“ uz pojam sile koji će postati ishodište njegove fundamentalne filozofije. Sva daljnja izvođenja i objašnjenja „djelovanja“, po našanja, učinaka i metafizičkih tumačenja u čemu bi se te „potencije“ sastojale, ista su kao i za same sile, koje će kasnije kao jedine funkcionirati upravo u onom smislu u kojem je određio 'potencije': kao uzroke svih promjena, uključivši naravno, i to na prvom mjestu, gibanje kao najučljiviji znak promjene.²⁹

Boškoviću apsolutni dinamizam u svjetlu tradicije europske dinamičke fizike i metafizike

Ako je Bošković na samom početku mislio da treba i može kauzativno, tj. u smislu stvarnog i neposrednog uzroka promjena i gibanja pretumačiti značenje riječi „potencija“ onda bi to mogao značiti pokušaj „revolucioniranja“ tradicionalne, aristotelovske metafizike na kojoj je još uvijek, makar oslabljeno, počivala kasna skolastika 18. stoljeća isusovačke redakcije, u kojoj je on kao isusovac školovan. Prisetimo se da je *potentia* latinski prijevod Arisotelove *dynamis* u smislu samo „mogućnosti“ kao nižeg stupnja zbiljnosti suprotstavljenog onom što je Aristotel imenovao kao *energeia*, actualitas, u hrvatskom kao činjeničnost u smislu realnosti, zbiljskosti kao najvišem stupnju zbilje, bitka. Tako je to, kako je već sada nagoviješteno, u samog Aristotela, tako će to ostati i u skolastici, renesansi, novom vijeku, sve do današnjeg dana. S druge strane, treba podsjetiti i na to, budući je Bošković već prihvatio modernu galilejevsko-njutnovsku znanost o prirodi, da se „sila“, *vis*, nastojalo iz novovjekne znanosti isjerati kao nešto što se od skolastičko-aristotelovske *qualitas occulta* pokušalo

²⁸ Isto, 13. U vezi s 'aktivnom silom' vidi *Teorija*, str. XVII (pod 7).

²⁹ U glavnom djelu *Teorija*, 73, izričito stoji: „Uzrok pak koji mijenja stanje tijela s obzirom na gibanje ili mirovanje naziva se sila.“

prošuljati ili svjesno prokrijumčariti u novovjekovnu „strogu“, matematički kvantitativno egzaktnu fiziku. Nakon što se svojevrsna izvanjska, kartezijansko-mehanicistička kauzalnost pokazala neprimjerenom za tumačenje nekih prirodnih fenomena, okrenulo se opet tradiciji određenog „dinamizma“, koja je u svojoj novovjekovnoj varijanti obnovljena naročito Keplerovim astronomijskim razmišljanjima, a nakon toga još snažnije Newtonovom „prirodnom filozofijom“. Bošković se u samom početku zasniva nja svoje fundamentalno-dinamističke filozofije poslužio tradicionalno-metafizički najslabijim terminom „potentia“ u ontologijsko-dinamistički najjačem smislu: ne u smislu samo „mogućnosti“, nego kao jedinom zbiljskom uzroku svih promjena.

Moguću srodnost između Boškovićeve „potencije“ u naznačenom smislu, u kojem će kasnije isključivo upotrebljavati *vis*, silu, i Aristotelove *dynamis* valja potražiti na onim mjestima u Aristotela gdje se *dynamis* javlja autonomno u etologijskom, odnosno arheologijskom smislu: kao *aition*, uzrok, ili *arche*, početak, začetak. Kao takva, *dynamis* se javlja ne u svezi sa svojim uobičajenim parom *energeia*, u smislu mogućnost-stvarnost, nego u svezi s promjenom, *metabole*, i to s njezinim najuočljivijim pojavnim oblikom: kretanjem, *kinezis*. U toj svezi *dynamis* je u Aristotela u arheologijskoj funkciji, tj. kao početak promjene, *arche tes metaboles*, odnosno, primijenjeno na gibanje, kao *arche kai aition tes kineseos*. Povratno, *dynamis* se u tom arheologijskom smislu u Aristotela spoznaje po gibanju, *kata kinezin*. U tom pak arheologijskom, etologijskom smislu *dynamis* je u Aristotela problem metafizike, a ne fizike koja je bespomoćna u razumijevanju gibanja kao gibanja.³⁰

Ono najviše što se kao uvid u narav i bit gibanja u *Fizici* steklo svodi se na sljedeće: čini se da je gibanje neka *energeia*, u-djelo-vljenje (*kinezis energeia men einai tis dokei*), ali nesavršeno (*ateles*). Razlog zašto je nesavršeno jest ono silnosno (*dynamaton*) kojega jest upravo *energeia*, u-djelo-vljenje. Razlog pak zašto je teško (*halepon*) shvatiti gibanje jest u tome što ga je, prema Aristotelu, nužno shvatiti odnosno „staviti“ ili u lišenost (*eis sterezin*) ili u silu (*eis dynamin*) ili jednostavno u-djelo-vljenje (*eis ener-*

³⁰ *Fizika*, G 1-3.

gian aplen). Ništa međutim od toga, čini se, nije moguće. Preostaje dakle prema Aristotelu da je gibanje neka *energeia*, u-djelo-vljenje koje je teško shvatiti, ali je moguće da bude.³¹

Sažmimo osnovnu misao o gibanju u *Fizici*: 1) gibanje je u krajnjoj liniji neko udjelovljenje; 2) kao to neko udjelovljenje, gibanje je nesavršeno jer nije udjelovljenje iz sebe, nego je udjelovljenje silnosnog. Time je mnogo rečeno na tom jednom jedinom mjestu u *Fizici* u kojoj se inače *dynamis* masivno javlja, ali svagda u opreci prema onom zbiljskom (*to energeia on*), dakle samo kao moguće (*to dynamei on*). Da bismo se približili naravi i biti onoga što se javlja kao silnosno, *to dynamon*, u Aristotelovom uvidu da je gibanje u-djelo-vljenje silnosnog (*kinezis tou dynamou energeia*), valja se obratiti *Metafizici* gdje ono postaje metafizičkom temom. Istražujući njegovu narav i bit Aristotel dovodi silu, odnosno silnosno (*to dynamon*), u najužu vezu s u-djelo-vljenjem, zbiljom. Od bacivši mišljenje sljedbenika megarske škole, koji tvrde da štogod „može“ može samo kada i ukoliko djeluje – sjetimo se, Bošković ne priznaje nikakvu Leibnizovu „mrtvu silu“, odnosno Keplerovu „inertnu silu“; za njega je *vis activa* jedna jedina sila – te ispitivši odnos „moženja“ i djelovanja na primjerima, Aristotel se probio do ovog temeljnog uvida u narav i bit silnosnoga kao izvora svega moženja, sve moći, sveg djelovanja, „sposobnosti“ djelovanja itd.: „Silnosno je ono čemu ništa nije nemoguće kada nastupi udjelovljenje onoga za što se kaže da ima silu.“³²

Imamo li pred očima i druga mjesta u Aristotela na kojima se svagda sila i udjelovljenje (*dynamis* i *energeia*) pojavljuju u sustavljenoj protstavljenoj kao mogućnost i zbilja, što je djelotvorno do dana današnjega u naivnom, svakodnevnom metafizičkom poimanju, onda je na ovom mjestu u *Metafizici* odnos *dynamis-energeia* osvijetljen iznutra, u organskoj, iskonskoj, nerazdruživoj vezi jednog i drugog, i to tako da se sada kao ono primarnije, zbiljskije javlja *dynamis*, a ne *energeia*. Sada se *energeia* javlja samo kao očito-vanje *dynamis*, sile. Iskonski zbiljsko je silnosno i sila, *dynamaton* i *dynamis*, čije se u-djelo-vljenje pokazuje kao *energeia*. U svjetlu tog uvida treba sada ponoviti ono što Aristotel kaže u *Fizici*, na-

³¹ Isto, 201b 31 – 202a 2.

³² *Metafizika*, 1047a 24–26.

ime da se narav i bit sile spoznaje samo po nekom udjelovljenju, u gibanju na primjer, po gibanju, *kata kinizin*. S druge strane, valja se prisjetiti i onog mjesta gdje Aristotel određuje gibanje kao neko u-djelo-vljenje, ali nesavršeno, jer nije zbiljom po sebi, nego u-djelo-vljenje silnosnoga.

Iz ove analize začeta dinamizma u europskoj filozofiji može se zaključiti sljedeće: 1) Sljedeći Aristotela europska je metafizika zašla na promišljanju odnosa *dynamis-energeia* pri onom površnom suprotstavljaju njih kao mogućnosti i stvarnosti, i to preko njihova latinskog pretumačenja kao *possibilitas* i *realitas*. To su tumačenje naslijedili i prihvatili vernakularni europski jezici na kojima se rasvijetala europska metafizika kao, kako neki na čelu s Heideggerom tvrde, naivna ontologija. 2) Aristotel se doduše probio do fundamentalnijeg uvida u odnos *dynamis-energeia*, pri čemu se *dynamis* razotkrila kao iskonskija zbilja nego što je *energeia* koja nije drugo nego tek njezino u-djelo-vljenje koje nam se samo zato jer je vidljivo, uočljivo, nameće kao prvotna zbilja, stvarnost, činjeničnost. No, Aristotel se probio do jasno izošrenog uvida u to stanje stvari, čini se, samo jednom, na navedenom mjestu u *Metafizici*.³³ Kao takav, jednokratni, više usputni, taj mu se uvid nije nametnuo kao ishodišni uvid njegove ontologije. Bošković je naprotiv baš taj uvid u narav i bit sile, nakon što se do njega probio u djelu *O živim silama*, dakle na samom početku kritičkog promišljanja ne gore analiziranih mjesta iz Aristotelove *Fizike* i *Metafizike*, nego metafizičkih pretpostavki ne samo spora o Leibnizovim „živim“ i „mrtvim“ silama nego metafizičkih pretpostavki čitave novovjeke prirodne znanosti i prirodne filozofije od Galileja do Newtonove sinteze, uzeo kao ishodište svoje fundamentalne dinamiističke ontologije. Prihvatio je naime silu, i to najprije – koje li ironijel – upravo pod latinskim imenom *potencie*, kojom je skolastičko-aristotelovska metafizička tradicija u ontologijski najslabijem smislu protumačila Aristotelovu *dynamis*, to jest samo kao puku mogućnost, kao prvini i je-

³³ Usp. Martin Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik Theta 1-5 – Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. Gesamtausgabe, Bd. 33. Frankfurt am Main (V. Klostermann), 1981. O istome vidi F. Zenko, Heideggerovo mišljenje i djelovanje u svjetlu „najveće filozofski spoznaje antike“ (Fundamentalna dinatologija i djelujuće mišljenje u Heideggera), *Godišnjak za povijest filozofije*, 7/1989, str. 250-261.

dimim, a ontologijski najjačim principom svog filozofijskog sustava. Stoga sam ga najprimjernije tom njegovom principu i sadržaju i nazvao apsolutnim dinamizmom.³⁴

Daljnji konstitutivni elementi Boškovićeve apsolutnodinamiističkog sustava

Drugi je konstitutivni element Boškovićeve dinamiističkog sustava njegov uvid u način na koji sila djeluje. Pri kritičkom promišljanju „vrlo žestokog“ spora između njutnovaca i kartežijanaca oko „nastanka gibanja“ (circa motuum generationem), jer su kartežijanci tvrdili da se „samo impulsom tijela mijenja njihovo gibanje“, a njutnovci su dopuštali sile koje „djeluju na udaljenosti tijela“³⁵, Boškoviću je, kako sam kaže, „palo na um“ da, pozivajući se kao i Newton na „analogiju i jednostavnost prirode“, zaključiti najopenitije: „nijedna se promjena gibanja ne događa impulsom tijela, nego uvijek silama koje djeluju na nekoj udaljenosti“. Pritom međutim za razvoj njegova sustava nije presudan uvid u djelovanje sila na udaljenosti, koji uvid dijeli s Newtonom, jer će stav o tome tri godine kasnije promijeniti, izoštrivši jasniji i apsolutnom dinamiističkom sustavu primjereniji uvid u narav uzajamnog djelovanja jednostavnih i nedjeljivih točaka sila od kojih se sastoje „tijela“.³⁶ Važniji i za njegov sustav odlučniji jest uvid „da se tijela i njihove čestice ni u kojem slučaju ne dodiruju“, i odmah drugi, za njegov sustav također temeljni uvid, da su „pojedinačne [...] čestice stvari obdarene određenim silama“, te konačno treći za njegov sustav dinamiističke filozofije konstitutivni uvid, naime da su te sile „na jednim udaljenostima privlačne, a na drugima odbojne, tako da se napokon beskonačnim smanjivanjem udaljenosti odbojna sila beskonačno povećava“. Boškovićeve samosvijest da je ovim uvidom otkrio temeljni zakon djelovanja

³⁴ Vidi rad naveden u bilješci 5.

³⁵ *O živim silama*, 40.

³⁶ Kritički se distancira od tog tako formuliranog Newtonovog stava o djelovanju sila na daljinu u drugom djelu *De lumine – O svjetlosti* (1748), II, 54. – Usp. Talanginu bilješku 52 uz njegov hrvatski prijevod *O živim silama*.

temeljnih sila razotkriva se u nastavku ovim njegovim vlastitim metafizičko-teologijskim tumačenjem beskonačne odbojne sile: „Ta se beskonačna odbojna sila ne može drukčije prevladati nego samo beskonačnom silom kojom bi se mogao poslužiti jedino Bog, sam Vrhovni Stvoritelj. Zato samo on može prodirati kroz tijela i tako ih lišiti protežnosti.“³⁷ To su eto prve formulacije bitnih elemenata njegova dinamičkog sustava, koje su se rađale u Boškovićevoj glavi zajedno s geometrijskim prikazom iznesenog zakona, a koje nalazimo u kritičkoj raspravi o Leibnizovim „živim silama“. Sporenja oko njih su, kako vidimo, povod Boškoviću da razotkrije i kritički procijeni ontologijske temelje novovjeke galilejsko-njutnovske prirodne znanosti i filozofije te da postavi temelje novoj, apsolutnodinamičkoj i utoliko fundamentalnoj ontologiji, a ne samo jednoj „ontologiji prirode“.

Da se radi upravo o takvoj fundamentalnoj dinamičkoj ontologiji, pokazuju daljnji elementi njegova sustava, koji su zapravo posljednje izvedenice iz gore iznesenih bitnih uvida u silu kao temeljni uzrok svih promjena, ne samo fizičkih nego i fundamentalno-metafizičkih, temeljni način ili temeljni zakon temeljnih sila i samim time uvid u to da nema mjesta Descartesovom prenošenju sila s tijela na tijelo impulsom, odnosno sudarom. Pod Boškovićevom pretpostavkom da odbojne sile rastu neizmjereno što se razmak između dvaju tijela neizmjereno smanjuje – Bošković to analizira na slučaju dviju kugli koje se međusobno približavaju i trebale bi se „sudarati“ – mora se, unatoč našim svakodnevnim „predrasudama“ izvor kojih su naša osjetila, nužno zaključiti da „fizičkog dodira“ (contactum physicum) uopće nema niti ga može biti.

Prigovore toj tvrdnji sa stajališta našeg takozvanog osjetilnog iskustva Bošković opovrgava jednostavno: prvo, osjetilima se ne može potvrditi ni opovrgnuti ni sam „fizički dodir“ jer udaljenost koja je svedena na nulu nije zamjetljiva za oko; drugo, osjećaj „tvrdoće“ što ga ruka ima kada na primjer čvrsto drži batinu, protumačiv je jednako tako djelovanjem snažnih odbojnih sila na najmanjim udaljenostima i na naše tijelo, odnosno na našu ruku: „odbojna će sila“, odnosno „sila pritiska“ će „napeti vlakna, a kako se odatle gibanje širi prema mozgu, na potpuno isti način nas-

³⁷ O živim silama, 41.

tat će zamjedba na koji način bi nastala dodirom“. To sve iznosi, veli Bošković, kako bi u svezi sa „samim temeljima“ njegova „stavva“ pokazao „kako se niti njegova istinitost niti njegova pogrešnost ne dokazuje takvim pokusima i svjedočanstvom osjetila te kako u samim osjetilima ne može uopće biti nikakva temelja ni za njegovu istinitost ni za njegovu pogrešnost“.³⁸ Svoj stav o neprimjerenosti i stoga nepouzdanosti osjetila u filozofijskom dokazivanju obrazlagat će kasnije i svojim metafizičko-teologijskim uvjerenjem, naime da je Bog sazdao Prirodu i naša osjetila tako da bi mogli suditi o veličini i udaljenosti samo nama najbližih predmeta, i to na grubi način i koliko je to dovoljno za održavanje života i izvršavanje naših zadataka. Uostalom, argumentirat će Bošković u istom smislu dalje, u samoj je konstataciji očiju i svjetla određena nužnost nekih zabluda, za ispravljanje kojih obični svijet ne zna, a koje su se (zablude) nakon dugih stoljeća i napornih istraživanja otkrile filozofima.³⁹

Svojevrsnu deduktivno-silogističku narav metode kojom je došao do temeljnih dinamičkih uvida, najprije dakako u raspravi O živim silama, jasno će i nedvosmisleno formulirati u glavnom i sustavnom djelu *Teorija prirodne filozofije*. Tumačeći bečkom nadbiskupu De Migaziju, kojem, kako je već rečeno, posvećuje djelo, na koji način je zasnovao „novu vrst cjelokupne prirodne filozofije“ uz tada kao slavnu Leibnizovu teoriju o jednostavnim i neprotežnim elementima i Newtonovu o silama koje na jednim udaljenostima izazivaju uzajamno zblježavanje, a na drugim uzajamno udaljavanje, a što on, Bošković, naziva privlačenjem i odbijanjem, Bošković ovako opisuje vlastitu deduktivno-silogističku metodu: „Medutim, ja nisam iz želje za pomirenjem iz tih teorija uzimao po vlastitoj volji samo ono što bih mogao među sobom

³⁸ Isto, 42.

³⁹ Tako će naime razmišljati u prvom dijelu rasprave *De lumine* – O svjetlu, I, 24, gdje stoji: „illud est omnino certum, ita Deum constituisset Naturam et nostros sensus, ut de magnitudine et distantia objectorum tantum nobis proximorum possemus ferre iudicium, et quidem crasso modo et quantum ad vitam tuendam et nostra munia exercenda est satis; caeterum in ipsa oculorum et luminis constitutione inest quaedam necessitas errorum quorundam, quorum correctio nem vulgus ignorat, et quae non nisi post longam saeculorum seriem, post diligentissimam considerationem Philosophis innotuerunt.“

složiti i povezati, već sam se bez svake predrasude pošavši od si-
gurnih i općenito prihvaćenih principa poslužio logičkim umova-
njem, pa sam neprekinutom povezanošću zaključaka došao do jed-
nog jedinog jednostavnog i neprekinutog zakona sila koji postoji
u prirodi koji mi svojom primjenom daje sastav elemenata mate-
rije tako da se u svemu tome i svugdje očituje jedinstven način
djelovanja, što sam izveo ne iz proizvoljnih hipoteza i izmišljenih
objašnjenja, već jedino iz kontinuiranog slijeda umovanja.”⁴⁰

Upravo tako je postupao u raspravi *O živim silama* u kojoj je
prvi puta formulirao temeljne postavke svog sustava. Iz pojedinih
dotada stečenih prirodoznanstvenih uvida u način djelovanja sila,
poglavito djelovanja sile gravitacije, odbijanja, oгиба i loma svje-
losti te magnetske sile,⁴¹ Bošković izvodi sljedeće općenite, onto-
logijske zaključke koji su konstitutivni elementi njegova dinamis-
tičkog sustava: sile u prirodi nikada ne djeluju na način impulsa
ili fizičkog dodira; temeljne su sile privlačna i odbojna i njihovim
se temeljnim zakonom djelovanja – privlačna se smanjuje smanje-
njem udaljenosti i prelazi na određenim granicama u odbojnu ko-
ja se smanjuje ako se povećava udaljenost i prelazi opet na odre-
đenoj granici u privlačnu – izgone iz prirodne znanosti i filozofije
„tvrda tijela”; štovije, izgone se i sama „tijela” koja se, dosljedno
uvиду u nepostajanje fizičkog dodira tijela i čestica te granica
privlačnih i odbojnih sila, „rastavljaju na koncu konca na odre-
đene točke”; te su točke „obdarene silama” i „nemaju djelove pa-
zato nemaju neprekinutu protežnost niti je sastavljaju” isto ona-
ko kao što ni „matematičke točke ne sastavljaju niti neprekinutu
crtu, niti neprekinute površine, niti neprekinuta tijela.”⁴²

Da je upravo taj uvid u sastav, narav i bit materije za samog
Boškovića, kao i za recepciju njegova sustava u hrvatskoj i europ-
skoj filozofiji sve do danas, postao bitnim za njegovu dinamičtiku
filozofiju, vidi se iz njegove rasprave *De lumine* – *O svjetlu* iz g.
1748. U uvodu drugog dijela te rasprave, u kojem istražuje „uzro-
ke” svih onih vlastitosti svjetla o kojima raspravlja u prvom di-

⁴⁰ *Teorija*, str. XI.

⁴¹ *O živim silama*, 44.

⁴² Isto, 45–61.

jelu, ističe da najprije treba „nešto pomnije” izložiti svoju „teoriju
sila koje postoje u prirodi”.⁴³ Izlažući bitne elemente svoje teorije
u uvodnim paragrafima drugog dijela rasprave *De lumine* Boško-
vić na prvome mjestu, kako bi se „jednim jedinim pogledom lakše
shvatila” njegova teorija, kao temeljno i najvažnije tumači svoj
uvid u sastav, narav i bit materije. Pritom insistira na njezinim
jednostavnim, neprotežnim i silnosnim točkama te na zakonu nji-
hova međusobnog privlačenja i odbijanja. U tom smislu piše:
„Najprije sve točke materije shvaćamo kao posve homogene i ob-
darene nekim silama koje ih određuju na uzajamno privlačenje,
ili međusobno odbijanje s obzirom na njihovu različitu udaljenost,
ili na proizvođenje brzine u njima prema smjeru koji ih spaja ili
prema suprotnom, koje sile u prvom slučaju nazivamo privlačni-
ma, a u drugom odbojnima.”⁴⁴ Naime, „prvi elementi materije
moraju biti nedjeljive i neprotežne točke”, što znači da nema „ni-
kakve ma kako male čestice materije koja bi bila savršeno čvrsta
i posve neprekinuta” (perfecte solidam, et omnino continuam).⁴⁵
Budući da su jednostavne, te prve i temeljne silnosne točke ne-
maju „nikakve promjene” koje bi nastale promjenom rasporeda
njihovih djelova (kojih nema) i zadržavaju uvijek isti zakon sila.
Upravo tim svojim shvaćanjem „prvih elemenata tijela” (prima
corporum elementa) Bošković se razlikuje, kako on kaže, od „ato-
mista ili Newtona” koji dopuštaju da su ti elementi „savršeno
čvrsti, kontinuirani i nesječivi” (perfecte solida, et continua, ac
insecabilia) jer je „najveće privlačenje u dodiru i njihovi se djelovi
dodiruju na čitavim kontinuiranim površinama”.⁴⁶ To sve supro-
tno je Boškovićevu apsolutnodinamičkom shvaćanju o prvim
elementima tijela kao apsolutno jednostavnim, nedjeljivim i zbog
odbojnih sila, koje sve više jačaju što se njihova udaljenost sma-
njuje, međusobno „fizički” nedodirivim točkama.

⁴³ Ovu će sintagmu zadržati kao definitivni naslov svoje teorije. Tako
će naslov njegova djela iz 1755. glasiti *De lege virium in natura
existentium*, a ista sintagma javlja se i u punom naslovu glavnog djela:
*Theoria philosophicae naturalis redacta ad unicam legem virium in
natura existentium*.

⁴⁴ *De lumine* – *O svjetlosti*, II, 4.

⁴⁵ Isto, 8.

⁴⁶ Isto, 9.

Kako se Bošković, i to ne samo kritičkom analizom Leibnizovih „živih sila“, kojom pokazuje da su one uz Keplerovu silu inercije i Newtonovu silu gravitacije nepotrebne i suvišne u tumačenju nastanka i promjene gibanja i brzina, nego, kako vidimo, i kritičkim, dubljim, onto-logičkim promišljanjem inertne i gravitacijske sile, probija do pojedinih svojih radikalno dinamičkih uvida sistematizirajući ih u sustavnu logičku cjelinu, tako već u raspravi *O živim silama* „provjerava“ izdržljivost svojih tvrdnji kako ne bi bile izvrnute „podsmijehu“. Čini to tako da sve temeljne prirodne fenomene, koji su oduvijek najviše zaokupljali interes filozofije i znanosti, a kojima su tada, u Boškovićevu vrijeme, bila dana – nasuprot ranijima, poglavito skolastičkim – novovjekovna znanstvena objašnjenja od Galileija, Keplera preko Descartesa, Leibniza i drugih fizičara i matematičara sve do Newtonove sinteze, naširoko objašnjava u duhu svog sustava i pokazuje da to može činiti uspješnije, to jest „jednostavnije i elegantije“. Zašto? Zato jer je svojim sustavom, kako je i obećao, uveo još veću „jednostavnost i analogiju“ u vezi sa samim silama i načinima njihova djelovanja nego što je to u Newtona.⁴⁷ Tri godine kasnije, u drugom dijelu rasprave *De lumine*, citirat će Newtonovo očekivanje velikog napretka filozofije koji bi prema Newtonu trebao biti u sljedećem: „izvesti iz prirodnih pojava dva ili tri opća principa gibanja, a zatim objasniti kako svojstva i djelovanja svih tjelesnih stvari iz tih principa, to bi bio zaista veliki napredak u filozofiji (id vero magnus esset progressus in Philosophia), pa čak i onda kada nam još ne bi bili poznati uzroci tih principa.“⁴⁸ Boškovićeva samosvijest da je upravo on ostvario taj napredak očituje se iz njegova komentara u nastavku citata iz Newtonove *Optike*. Bošković naime samosvjesno tvrdi da je on iz prirodnih pojava izveo jedan jedinstveni princip iz kojega je s određenim uspjehom objasnio toliko toga u svezi sa svojstvima tijela, i posve je uvjeren da se tim jednim principom mogu objasniti i sve ostale stvari.⁴⁹

⁴⁷ *O živim silama*, 40.

⁴⁸ Cit. dj. *De lumine* II, 58.

⁴⁹ „Unicum enim principium ex naturae phaenomenis derivavimus, ex quo tam multa, quae ad corporum proprietates pertinent explicavimus cum aliquo successu, cum quo sane reliqua etiam omnia explicari posse, nobis est omnino persuasum.“ Isto, 58.

Već iz dosadašnjeg izlaganja uočljivo je koliko važnost imaju matematičko-geometrijske kategorije kao što su točka i krivulja u Boškovićevu prikazu vlastitog sustava. Iz bezbroj mjesta gdje se nakon čisto verbalnog izlaganja elemenata svoje dinamičke filozofije utječe matematičko-geometrijskim izvodima koji nemaju samo ilustracijsku nego i „demonstracijsku“, dokaznu funkciju, može se zaključiti da matematičko-geometrijski element nije neka samo izvanjska razlika između njegovih filozofijskih tekstova i tekstova kako ranijih tako kasnijih filozofa. Naprotiv, gotovo svprisutni matematičko-geometrijski element bitna je karakteristika Boškovićeve filozofiranja.

Razlog je tome dvostruk. Prvi se sastoji u tome što on ne filozofira na aristotelovsko-skolastički način polazeći, poput samog Aristotela, od činjenica i pojava što nam ih posreduje predznastveno svakodnevno iskustvo temeljeno na prirodnonaivnom matkroskopskom osjetilnom zamjećivanju i njegovu tumačenju i „sintetiziranju“ prirodnonaivnim, također dakle predznastvenim razzumom. Suprotno tome, Bošković polazi od rezultata, to jest uvida i tumačenja činjenica i pojava novovrsne, na matematičkim temeljene novovjeke znanosti i njezine prve sveobuhvatne prirodnofilozofijske interpretacije koju je Bošković našao u Newtonovim djelima. Svojevrsnim „metapromišljanjem“ ontologijskih pretpostavki Newtonove „prirodne filozofije“ dolazi Bošković strogim deduktivnim putem do temeljnih apsolutnodinamičkih uvida svoje nove filozofije. Stoga, gledano strukturalno povijesnofilozofijski, „predmet“, „objekt“ Boškovićeve „teorijskog“ istraživanja jest Newtonova prirodna filozofija, što sada lako možemo prepoznati iz osebnog sintagmatskog naslova njegova glavnog djela – *Teorija prirodne filozofije*.

Budući je Newtonova prirodna filozofija temeljena na matematičkim principima, to je i Boškovićevo promišljanje njezinih pretpostavki ostalo na neki način vezano uz matematiku. Kako je kao profesor matematike bio zainteresiran prvenstveno za probleme analitičke geometrije, to je svoje ideje izražavao geometrijskim jezikom. No, upravo geometrijski jezik točke, linije, površine i volumena nije bez unutrašnje srodnosti s naravi njegovog apsolutnodinamičkog sustava kojemu je u temelju princip kontinuiteta. Taj se princip geometrijskim jezikom neprekinutih linija i krivulja lakše i adekvatnije izražava negoli matematičko-aritmetičkim jezikom diskretnih brojeva. Tako mu je geometrijskim je-

zikom koordinatnog sustava i krivulja bilo lakše protumačiti i ono do čega mu je bilo naročito stalo: razliku između svog temeljnog zakona temeljnih privlačnih i odbojnih sila i Newtonove sile gravitacije kod koje „privlačenje može prilikom približavanja porasti u beskonačnost, što se u slučaju mojih krivulja nikada ne događa”.⁵⁰

Recepcija Boškovićeve filozofije

Koliko je međutim baš po toj osebnijoj povezanosti s matematičkom prepoznatljivo novovjeka, jer je u biti dosljedno promišljanje „općenito prihvaćenih principa” novovjeka znanosti i filozofije temeljenih na matematici, posebno Leibnizove teorije o jednostavnim i neprotežnim elementima te Newtonove semidnamističke fizike i njegove prirodne filozofije, toliko je baš to bio onaj limitirajući činiteelj zbog kojeg Boškovićeve filozofije nije imala široko popularnu nego usko elitističko-znanstvenu recepciju. Raspoznatljivo je to kako u povijesti hrvatske tako i europske filozofije.

Prvi znakoviti recepcije Boškovićeve filozofije u hrvatskoj filozofiji vezani su uz isusovačku Zagrebačku akademiju – *Neocademica zagrabienensis* – što su je osnovali isusovci sredinom 17. stoljeća, a koja je dobila rang sveučilišta diplomom austrijskog kralja Leopolda I. 1669. godine. Zagrebački isusovački filozofski studij po propisima isusovačkog školskog zakonika *Ratio studiorum*, koji je kodifikacija nastavnog iskustva najpoznatijih isusovačkih učilišta, među njima i Rimskog kolegija gdje se školavao i bio profesor Ruđer Bošković, postupno je, između ostaloga i zbog državnih reformi školstva što su dolazile iz centralističkog i prosvjetiteljskog dvora Marije Terezije i njezina sina kralja Josipa I, bio izložen u utjecajima moderne filozofije. Najvažniji moment u tome je bila recepcija njutnizma a s njim zajedno i Boškovićeve filozofije što su je posredovali isusovački profesori s područja Austrijske Monarhije. Oni su prihvatili njutnizam preko Boškovića čije su

⁵⁰ *De viribus vivis*, 67. – O elementima Boškoviće filozofije matematike vidi: F. A. Homann (SJ), *Boscovich's Philosophy of Mathematics. Synthesis philosophica* 8(2/1989), str. 557–572.

osnovne ideje unosili u svoje udžbenike po kojima se predavalo, učilo i branilo teze na ispitima i javnim disputacijama i na Zagrebačkoj akademiji.⁵¹

Prva moderna recepcija Boškovićeve filozofije u nas započinje zbornikom radova pod naslovom *Život i ocjena djela Ruđera Josipa Boškovića* koji je 1887. godine tada Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti posvetila njegov urednik, sam predsjednik Akademije, Franjo Rački kaže: „O našem Boškoviću nije još nigdje i nikada toliko i tako potanko pisano i raspravljano, koliko u ovoj knjizi [...]”.⁵² Uz priloge F. Račkoga o Boškovićeve životu, J. Torbara o Boškovićeve radu na području astronomije i meteorologije, V. Dvoržaka o Boškovićeve radu na polju fizike, Franjo Marković, kao prvi profesor filozofije na Hrvatskom sveučilištu u Zagrebu, koje je g. 1874. godine nanovo uspostavljeno u narodno-preporodnom duhu, i kao začetnik historiografije hrvatske filozofije, objavljuje u nas prvu i opsežnu raspravu o Boškovićevoj filozofiji pod naslovom *Filosofijski rad Rujgera Boškovića*.⁵³ Istraživaši, prvi u nas, recepciju Boškovića u europskih filozofa (Stewart, Priestly, Mendelson, Herbart, Spencer, Fechner, Taine), Marković je uvjeren da se Boškovićeve rad „samo uzgredno” tiče filozofije, ali da je ipak „obradio ukratko ponajglavnija pitanja iz područja filozofije”. Boškovićeve glavnu filozofijsku misao sveo je, pod utjecajem „velumnog” Fechnera, na „jednostavnu atomistiku” i ustvrdio da će Boškovićeve „misao o stvari biti ono što će obstatiti i do najpoznatijih vjekova, dok bude neprekidne predaje u povijesti filozofije”.⁵⁴ Time je Marković recepciju Boškovićeve filozofije, reducirane na „atomistiku”, u neku ruku predodredio u

⁵¹ Vidi detaljno o tome: F. Zenko, Transformacija fizike kao filozofijske discipline na Neocademica Zagrabienensis 1669–1773. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 11–12/1980, str. 155–163, te poglavje pod naslovom „Recepcija Boškovićeve ideja na Neocademica Zagrabienensis u 18. stoljeću” u knjizi od istog autora *Aristotelizam od Petrića do Boškovića*, Zagreb (Globus), 1983.

⁵² Vidi: *Rad* (JAZU), knjiga 87–88/1887–8. Citat iz uvodne napomene bez naslova i strane.

⁵³ Isto, str. 543–716.

⁵⁴ Isto, str. 543.

hrvatskoj filozofiji sve do najnovijih radova koji tematiziraju pojedine aspekte Boškovićeve filozofije.

Nasuprot toj atomističkoj interpretaciji držim da je vrijeme da se naglasak stavi ne na atomizam nego na dinamizam kao primarniji konstitutivni element Boškovićeve misli i tako prokrči put njezinom univerzalnijem shvaćanju u fundamentalno-ontološkijskom horizontu.⁵⁵ U tom je horizontu i ova gore izvedena analiza bitnih elemenata njegova dinamističkog sustava u njihovim prvobitnim formulacijama u raspravi *O živim silama* što je kao dokument o genezi Boškovićeve dinamizma objavljujemo ovdje prvi puta na hrvatskom. Afirmirajući to drugačije razumijevanje Boškovićeve filozofije u svojim dosadašnjim radovima upozoravao sam na tragove te fundamentalnofilozofijske recepcije u europskoj filozofiji, tim više što je ona manje poznata. Ovdje najsažetije naznačena, fundamentalnofilozofijska recepcija prepoznatljiva je od Nietzscheove ocjene da je Boškovićeve apsolutni dinamizam najveći trijumf nad osjetilima jer se njome zadao posljednji smrtni udarac materijalizmu i „materijalističkoj atomistici“, preko Cassirerove ocjene da je Boškovićevevim glavnim djelom pokopana teorija impulsa te da je stoga *Teorija prirodne filozofije* „glavno djelo epohe“ (das Hauptwerk der Epoche), Osterove disertacije kojom je, suprotno općem mišljenju europskih povjesničara filozofije da je Kant tvorac dinamističke filozofije, pokazao da je Bošković „već prije Kanta postavio potpuni dinamistički sistem“, do u Bonnu 1966. obranjene disertacije Ilije Poplašena, kojom je naš Banjalčanin rasključio probleme Boškovićeve „integralnog dinamizma“.⁵⁶

⁵⁵ F. Zenko, Fundamentalno-filozofijski horizont Boškovićeve teorije. U: *Filozofija znanosti Ruđera Boškovića* (Radovi međunarodnog simpozija od 11. do 13. prosinca 1986. u Zagrebu, u organizaciji isusovačkog Filozofsko-teološkog instituta u Zagrebu). Zagreb, 1987, str. 175–192.

⁵⁶ O fizikalističko-atomističkoj i fundamentalno-dinamističkoj recepciji vidi detaljnije u mom već citiranom radu *Boškovićeve apsolutni dinamizam i tehnogeno-organogena znanost* (v. gore u bilješki 5).

Bibliografski dodatak

Boškovićeve djela

De viribus vivis – O živim silama. Rim, 1745.

De materia divisibilitate – O djeljivosti materije. (Napisano 1748, objavljeno 1757.)

De lumine I-II – O svjetlosti (u dva dijela). Rim, 1748.

De continuitatis lege – O zakonu neprekinutosti. Rim, 1754.

De lege virium in natura existentium – O zakonu sila koje postoje u prirodi. Rim, 1755.

Theoria philosophiae naturalis – Teorija prirodne filozofije. Venecija, 1763 (Beč, 1758; prvo izdanje pod naslovom *Philosophiae naturalis theoria*).

O Boškovićevoj filozofiji

Benvenuti, C.: *Synopsis physicae generalis*. Rim, 1754.

Belić, M.: Boškovićeve nauka o finalnosti – vrijedan doprinos metafizici. U: *Filozofija znanosti Ruđera Boškovića*. (Radovi međunarodnog simpozija što ga je organizirao Filozofsko-teološki institut DI od 11. do 13. prosinca 1986. u Zagrebu.) Zagreb, 1987, str. 193–225.

Cassirer, E.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. (Reprint 3. izd. iz 1922.) Hildesheim-New York, 1971, Bd. 2, str. 506.

Dadić, Ž.: *Ruđer Bošković*. Zagreb (ŠK), 1987.

Fejer, J.(S.J.): *Theoriae corporales typicae in universitatibus Societatis Jesu saec. XVIII et Monadologia Kantiana*. Romae, 1951.

Filozofija znanosti Ruđera Boškovića. (Radovi simpozija Filozofsko-teološkog instituta DI u Zagrebu), Zagreb, 1987.

Homann, F. A.: Bosovich's Philosophy of Mathematics. *Synthesis philosophica* 8 (2/1989), s. 557–572.

Igrec, A.: *Problema gnoseologicum in philosophia naturali Rogerii Jos. Bosovich*. Zagreb, 1943.

Keilbach, W.: Bošković filozof. *HE*, sv. 3. 1942.

Marković, F.: Filozofijski rad Rugjera Boškovića. *Rad JAZU* knj. 87, 88, 90, Zagreb, 1887–1888, str. 543–716.

Marković, Ž.: *Ruđe Bošković I-II*. Zagreb (I. dio 1968; II. dio 1969).

- Nedeljković, D.: *La philosophie naturelle et relativiste de R. J. Boscouich*. Paris, 1922.
- Oster, M.: *Roger Joseph Boscovich als Naturphilosoph*. Köln, 1909.
- Poplašen, I.: *Zum Problem des integralen Dynamismus bei Ruđer Bošković*. Bonn, 1966. (Doktorska disertacija.)
- Slade, G.: Usporedba Boškovićeve filozofije prirode s Descartesovom i Newtonovom. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 7-8/1978, str. 181-224.
- Stojanović, K.: *Atomistika. Jedan deo iz filozofije Rudera Josipa Boškovića*. Niš, 1892.
- Zimmermann, St.: Boškovićeve filozofski nazor o svijetu. *Hrvatska smotra* V/1937.
- Zenko, F.: Recepcija Boškovićevih ideja na Neacademia Zagrabienis 1669-1773. U: F. Zenko, *Aristotelizam od Petrica do Boškovića*. Zagreb, 1983, str. 135-145.
- Zenko, F.: Fundamentalno-filozofijski horizont Boškovićeve teorije? U: *Filozofija znanosti Rudera Boškovića*. Zagreb, 1987, str. 175-192.
- Zenko, F.: R. J. Bosković' „Theoria“ – ein Wegweiser in das Wesen der neuzeitlichen Naturwissenschaft. *Synthesis philosophica* 8 (2/1989), str. 523-532.
- Zenko, F.: Fundamentalphilosophie und Protophysik – Die Kraft bei Ruđer Josip Bošković. U: *Verdrängter Humanismus – verzögerte Aufklärung* (Hg. Michael Benedikt). Wien (Turia & Kant), 1992, str. 489-502.
- Zenko, F.: Sila kod Rudera Boškovića: princip fundamentalne filozofije. *Dubrovnik* 3/1993, str. 33-45.
- Zenko, F.: Boškovićeve apsolutni dinamizam i tehnogeno(ano)organogeno znanost. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 25-26/1987, str. 3-29.

Josip Ruđer Bošković

Izbor iz djela

*O živim silama*¹

Izvornik: Rogerius Josephus Boscovich, *De viribus vivis*, Romae 1745.

Prijevod, bilješke i rječnik: Josip Talanga

Laćam se znamenitoga spora o mjeranju živih sila da bih ga ili prekinuo ili pak dogovorno riješio, ili radije da sam spor uklo- nim.² Mučan je to zaista posao i odvažna odluka. Naime možda

¹ Ta je Boškovićeva rasprava branjena 6. rujna 1745. godine u Rim- skom kolegiju. Objelodanjena je u dva tiska: jedan bez naznake pisca, priređen isključivo za godišnju vježbu; drugi s naznakom pisca, izašao iste godine poslije povoljnog odjeka izloženih ideja. Ponovo je tiskana 1747. 'bez ikakve promjene' (*sine ulla mutatione*), kako sam Bošković kaže u Popisu svojih djela na koncu *Teorije*, u *De Bononiensi sci- entiarum et artium Instituto atque Academiae Commentarii* (Spisi Bo- lonjske akademije i instituta znanosti i umjetnosti), svezak 2, dio 3, str. 289-332. Još dodaje, u tome Popisu, kako je ta ista rasprava 'pre- tiskivana više puta u Njemačkoj' (*in Germania pluribus vicibus est recusa*). Nema potvrda da je to djelo pretiskivano u Njemačkoj. Možda Bošković aludira na Kantovo djelo *Gedanken von der wahren Schät- zung der lebendigen Kräfte* (Königsberg 1746)? Ili neko manje po- znato djelo, primjerice J. Ch. Arnold, *De viribus vivis earundemque mensura*, Erlangen 1754? Boškovićeva rasprava *O živim silama* tis- kom je objelodanjena, bez ikakvih promjena, još u Beču godine 1752 (Ex typographia Kaliwodiana).

² Gotovo u isto vrijeme svoje su radove o živim silama i svoja rješenja toga problema objelodanili d'Alembert (1717-1783), *Traité de dyna- mique*, Paris 1743, Bošković (1711-1787), *De viribus vivis*, Rim 1745. i Kant (1724-1804), *Gedanken von der wahren Schätzung der leben- digen Kräfte*, Königsberg 1746, s tim da je tisak Kantova djela do- vršen tek 1749. godine. Bošković i d'Alembert daju ispravna rješenja, s razlikom da je d'Alembertovo rješenje u matematičkome pogledu potpunije. Kantov prijedlog rješavanja toga spora potpuno je proma- šen, a sastoji se u pokušaju pomirenja suprotstavljenih stavova. Do-

nijedan drugi spor nije prvorazredne matematičare, a sigurno ni fizičare, teže i duže razdvajao na oprečne skupine. Ali što će škoditi ako se bude pokušalo? Ako stvar završi manje povoljno, moći će se barem poslužiti onom vrlo poznatom izrekom: *Časno je bilo pokušati*.

1. Cjelokupno je staro doba lučilo dvije vrste tjelesnih sila. I jedna i druga vrsta vuku podrijetlo od nekih potencija koje proizvode i mijenjaju sva gibanja. Jedna bi se vrsta trebala temeljiti na određenoj napetosti spram gibanja. Ta napetost može također opstojati bez ikakva gibanja, kao kada podmetnuta ravnina prijeći učinak sile teže. Druga vrsta tjelesnih sila trebala bi biti povezana sa samim gibanjem. Tu su vrstu peripatetici nazivali *impetus*.³ Tako su smatrali da nakon što se ukloni prepreka, gibanje nastaje

duše i Bošković pokušava posredovati između suprotstavljenih strana, no njegovo je rješenje jasno i nedvojbeno: žive sile su nepotreban pojam jer veličine koje se rabe u mjerenju sile jednoznačno su definirane analitičkim izrazima, pa raspra o uvodenju posebnih izraza za njihovo označavanje postaje spor oko riječi. Dakle u matematičkome pogledu spor uopće ne postoji. Nakon spomenutoga d'Alembertova djela, napose nakon njegove primjedbe kako je pojam sile nejasan (*terme obscure de force*) i kako je bolje da taj pojam izražava neku vrst napora (*effort*), fizičari postaju sve sumnjiviji u pojam sile, naročito oni koji su zainteresirani za strogo logičko utemeljenje fizike. No pitanje sile nije još ni danas potpuno riješeno, usp. Max Jammer, *Concepts of Force, a Study in the Foundations of Dynamics*, New York 1962, naročito pogl. 11. Usp. također Pierre Costabel, "Le De virtus vivis de R. Bosovich ou la vertu des querelles des mots", *Archives internat. d'histoire des sciences* 54-55 (1961) 3-12; Thomas L. Hankins, "Fifteenth-Century Attempts to Resolve the Vis viva Controversy", *Isis* 56 (1965) 281-297; L. L. Laudan, "The Vis viva Controversy, a Post-Mortem", *Isis* 59 (1968) 131-143.

³ Teoriju impetusa prvi je razvio William of Ockham (oko 1280 – oko 1348). Kritizirao je naime prvi dokaz Božjega postojanja u Tome Akvinskoga (1224-1274). Tvrdio je da tijelo koje se giba ne treba nužno biti u neposrednome fizičkom dodiru s onim što ga pokreće. Za to je navodio primjer magneta koji ne treba biti u neposrednom dodiru sa željezom. Time je postavljena mogućnost djelovanja na udaljenost, dakle i djelovanja u praznome prostoru. Ockham je zapravo oživio teoriju Ivana Filopona (Johannes Philoponus, 5-6. st.), koja je u srednjovjekovnu Europu dospjela preko arapskih znanstvenika. Teoriju su impetusa dalje razvili Jean Buridan (Johannes Buridanus, oko 1300 – oko 1358) i naročito Nicole Oresme (Nicolaus Oresmus, oko 1320-1382).

na temelju težnje i da se prenosi na tjelesa. Njezinom pomoću tjelesa nastavljaaju gibanje i kada iskrсну prepreke, pokušavaju ih prevladati i ukloniti. Međutim, sile i jedne i druge vrste običavali su procjenjivati na temelju puke brzine,⁴ ukoliko je bila riječ o pojedinačnim i jednakim česticama tvari.⁵ Zapravo bude li ona težnja dvostruka (ili trostruka), proizvest će, kada se ukloni prepreka, za isto vrijeme u istom djelcu tvari dvostrukom (ili trostrukom) brzinu. No težnja koja je povezana s dvostrukom (ili trostrukom) brzinom istoga djelca tvari drži se dvostrukom (ili trostrukom). A na temelju toga, kada je govor bio o nejednakim količinama tvari odnosno, što zvuči istovjetno, o nejednakim masama, sile i jedne i druge vrste prouđivale su se zbrojevima jednakih brzina svih pojedinačnih djelca, ustvari umnoškom masa i brzine.

2. Što se pak tiče sile prve vrste, njihova se veličina obično lako utvrđivala pokusima jer se jednakost sila, ukoliko su one jednake, iskazuje na temelju ravnoteže. No ako sile nisu jednake, izvodi se dakako njihov omjer uz pomoć jednakosti, a brzine nastale za neko dano vrijeme lako se otkrivaju motrenjem. Neka je (slika 1) točno na vrhu B kosine AB postavljen kolotur. Preko njega je namotana nit DBC na čijem jednom kraju slobodno visi kugla C, a na drugome su kraju dvije jednake kugle E i D, načinjene od iste tvari, zadržavane na jednoj strani istom niti, a na drugoj strani istom kosinom. Kako pokusom znamo da je napetost prema padu niz kosinu manja od napetosti prema slobodnom padu, lako će se pronaći nagib koji kuglu C drži u ravnoteži s kuglama E i D. U tome slučaju napetost prema padu kugle D, jednaka napetosti kugle E, izjednačit će se s pola napetosti kugle C jer se zbog ravnoteže one prve dvije zajedno izjednačuju s ovom trećom. Sada pak, nakon što se prekine nit, valja pomno motriti brzine koje kugle C i D tijkom pada postižu za isto vrijeme. Pronaći će se da je brzina prve kugle dvostruko veća od brzine druge

⁴ Usp. du Châtelet, *Institutions physiques*, Amsterdam 1742, str. 422: "Razlikuju se dva načina kako se odvija sila gibanja: putem mrtve i putem žive sile. Mrtva se sila sastoji u jednostavnoj težnji, prema gibanju; takva je sila napete opruge spremne za puštanje. Živa je sila ona koju tijelo ima dok je u stvarnom gibanju."

⁵ Ovdje *particula materiae* ne označuje česticu tvari u smislu atomske stike.

kugle. Očito se nalaze u istom omjeru kao napetosti. To se isto uzimlje općenitije ako se u D dodatno objesi proizvoljan broj jednakih kugala ili neka kugla proizvoljne mase. Naime brzine će pojedinačnih djelića mase, postignute tijekom pada za isto vrijeme, biti razmjerne napetostima izvedenima na temelju ravnoteže. To isto bi se moglo provjeriti i nekim drugim metodama i na nekim drugim vrstama sila.

3. Što se pak tiče sila druge vrste, pokušali su doduše Galileo⁶, Mersenne⁷, Riccioli⁸ i drugi utvrditi njihovu veličinu, ali njihovi pokuši ne uključuju mnoge tako poznate okolnosti pa se odatle neće moći ništa izvesti što bi otklonilo priliku za spor. Ipak još sve do 1686. godine istovjetna se mjera za silu druge vrste prilično općenito primjenjivala. Te je naime godine Leibniz u članku *Acta Lipsiensia* izdao članak pod naslovom *Kratak dokaz pogreške slavnoga Descartesova i drugih glede prirodnoga zakona, itd.* (*Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii et aliorum circa legem naturae*), u kojemu je silu prve vrste nazvao *mv*, a druge vrste *živima*.⁹ Uistinu je smatrao da prve treba izračunati

⁶ Galileo Galilei (1546–1642) je problem ubrzanja proučavao prilično primitivnim matematičkim sredstvima. No intuitivno je shvatio da brzina koju tijelo postigne u padu može tijelo podići na istu visinu s koje je palo, i ni malo više ili niže.

⁷ Marin Mersenne (1588–1648), francuski matematičar i fizičar, prijatelj Descartesov, slično njemu tumači svijet kao univerzalni mehanizam. Provodio je vrlo važne pokuse u svezi sa slobodnim padom te je potvrdio Galileijeve rezultate u svojem djelu *Reflexiones physico-mathematicae* (1647).

⁸ Giovanni Battista Riccioli S. J. (1598–1671), talijanski astronom, izvodio je pokuse sa slobodnim padom i hicem. U svojem djelu *Almagestum novum* (1651) opširno navodi i raspravlja argumente *pro* i *contra* Kopernikove teorije te je na koncu odbacuje.

⁹ U tome je članku Leibniz (1636–1716), usp. *Leibnizens mathematiche Schriften*, hg. v. C. I. Gerhardt, Bd. VI, S.117 ff, spocitnuo Descartesu (1596–1650) da brka uzrok i učinak te da pogrešno shvaća kako se održava količina gibanja, a ne količina sile. Konkretno se fizikalno pitanje odnosi na mjerenje sile, napose na određivanje one veličine koja se održava kod svih mehaničkih procesa. Tu je veličinu Descartes odredio kao umnožak mase i brzine, dakle *mv* (= količina gibanja), a Leibniz kao umnožak mase i kvadrata brzina, dakle *mv*² (= živa sila). Descartesova formula daje točan rezultat za silu koje

vati umnoškom masa i brzina, a druge umnoškom masa i kvadrata brzina.¹⁰ Tako bi očito isto tijelo nošeno dvostrukom brzinom moralo imati ne dvostruku, nego četverostruku živu silu, a nošeno trostrukom ili deseterostrukom brzinom ne bi moralo imati trostruku ili deseterostruku brzinu, nego deveterostruku ili stostruku. Slavni je muž iznio temelj toga novog stava ponajprije zato što je uvidio da se teška tijela¹¹ izbačena prema gore podižu do visina koje nisu razmjerne pukim brzinama, nego kvadratima brzina.

djeluju za isto vrijeme, a Leibnizova za silu koje djeluju na istoj udaljenosti, usp. M. Jammer, op. cit., str. 165–166. Leibnizovo shvaćanje svakako počiva na nekim pojavama, ali je previdio još neke druge pretpostavke tih pojava. No, u nekoj mjeri, Leibniz je zaista anticipirao pojam energije. Dovoljno je u smislu prvoga Newtonova aksioma promatrati tijelo koje se giba po pravcu konstantnom brzinom: u Descartesovu smislu ostaje impuls konstantan (*mv*), a u Leibnizovu smislu ostaje konstantna kinetička energija (*mv*²). Iz kartezijanskoga tabora Leibnizu je odgovorio *abbé Catelan*. No njegova je obrana Descartesova bila slaba pa je Leibniz u svojem odgovoru kritiku više uputio njegovu učitelju Malebrancheu (1638–1715). On je naravno odmah odgovorio, što je potaklo Leibniza da objavi *Lettre de M. L. sur un principe général utile à l'explication des loix de la nature par la considération de la sagesse divine, pour servir de réplique à la réponse du R. P. D. Malebranche* (Pismo gospodina Leibniza o jednome općem načelu koje je korisno za objašnjavanje zakona prirode promatranjem Božanske Mudrosti, a služi kao protuslov na odgovor Velečasnoga Oca gospodina Malebranchea). Pismo je objavljeno na francuskom – iako je prvotna duža verzija napisana na latinskom – u Baylovy članku *Nouvelles de la République des lettres* (Novosti iz književne republike), mjeseca srpnja 1687. god. To pismo sadrži prvi sustavni prikaz načela neprekinutosti i dalo je Boškoviću presudni utjecaj u razvijanju njegova shvaćanja neprekinutosti.

¹⁰ Leibniz je u djelu *Specimen dynamicum* (1795) ustvrdio da umnožak sile i puta daje povećanje žive sile. Johannes Bernoulli naglašuje *conservatio virium vivarum* i kaže kako se nestankom žive sile radna sposobnost ne gubi, nego prelazi u neki drugi oblik. Leonhard Euler (1707–1783) dolazi do spoznaje da pri gibanju neke točke mase pod djelovanjem središnje sile živa sila svaki put ostaje ista ako tijelo postigne određenu udaljenost od središta privlačenja. Oko godine 1800. učvršćuje se spoznaja oko pojma energije. Izraz 'energija' za živu silu prvi uvodi god. 1807. Thomas Young (1773–1829), a izraz 'rad' god. 1826. Jean Victor Poncelet (1788–1867).

¹¹ Izraz *gravita*, tj. *corpora gravia* rabi se za tijela koja imaju masu, dakle fizikalna tijela, za razliku od matematičkih tijela. Inače je G. G. Co-riplis uveo 1829. faktor 1/2 radi matematičke točnosti.

4. Naravno na početku novo mišljenje nije imalo tako puno sljedbenika jer je većina još bila privržena starome stavu. Narpose je Papin¹² osporavao najnovije mišljenje, a s njim se nadmećao neko vrijeme Leibniz.¹³ Zapravo nakon što je raspru iznova potkrijepio Johannes Bernoulli¹⁴ jer je novim pokusima s elastičnim tijelima ponovo uspostavio Leibnizov stav, mahom su ponajbolji muževi naročito u Njemačkoj te u Italiji prigrihili isti pravac. Pokušavali su ga ojačati i utvrditi Hermann¹⁵ sudarima elastičnih kugala, a Poleni¹⁶ izdubljivanjima jarnica u mekanom tijelu nastalim utiskivanjem različitih kugala koje padaju s različitih visina. Drugi su pokušali na druge načine, naročito nakon što je najveća težina ugleda pridobila Leibnizovu stavu glavovinsima ostalih Bernoullievih¹⁷ i Wolffa¹⁸ u Njemačkoj, s'Graves-

¹² Denis Papin (1647-1712), francuski fizičar, Huygensov i Boyleov asistent, iako je aktivno raspravljao o svim aktualnim znanstvenim pitanjima svojega doba, ipak je uspješniji bio na području tehnike. Bio je vrlo cijenjen eksperimentalni fizičar i izvodio je pokuse po Huygensovim uputama. Objavio je *Mechanicorum de viribus motricibus senescentia* (Acta eruditorum 1691, str. 6-13; *Nouvelles experiences de vuide* (1674).

¹³ Usp. njihovu korespondenciju: *Leibnizens und Huygens' Briefwechsel mit Papin*, hg. v. E. Gerland (1881, repr. 1966).

¹⁴ Johannes Bernoulli (1698-1759), švicarski matematičar, bio je jedan od vodećih matematičara svojega doba. Među mnogobrojne njegove učenke spada i Euler. Svoj poučak o očuvanju žive sile i načelo virtualnoga pomaka, uz infinitesimalni račun, primjenjivao je na mehaničke i hidrauličke probleme. Prvi je pojmovno lučio masu i težinu.

¹⁵ Jakob Hermann (1678-1733), profesor matematike u Padovi, Frankfurtu a. O. i Petersburgu; pred konac života profesor moralne filozofije u Baselu. Branio je nauku o živim silama. Objavio je *Phoronomia* (1716), *Lex de la nature touchant les corps et leur vrai mesure* (1719) te *De mensura virium corporum* (Comment. Acad. Petropol. 1928, tom. 1, str. 1-42). Usp. Kant, op. cit. § 41.

¹⁶ Giovanni Poleni (1683-1761), markiz, svestrani talijanski znanstvenik, profesor u Padovi. Izmislio je pokus za utvrđivanje ovisnosti sile tijela u gibanju o kvadratu brzine, opisan u djelu *De castellis, per quae derivantur fluctuarum aquae*, Padova 1718.

¹⁷ Johannesov stariji brat Jakob (1654-1705) i sin Daniel (1700-1782).

¹⁸ Christian Wolff (1679-1754), najutjecajniji njemački filozof i znanstvenik u vremenu između Leibniza i Kanta; *Elementa mechanicae* čini drugi svezak njegova djela *Elementa matheseos universae* (1733).

sanda¹⁹ i Musschenbroeka²⁰ u Nizozemskoj, grofa Jacopa Riccacia²¹ još otprije, a nekom i njegova sina, oca Vincenza Riccacia²² najvrjednijega matematika naše Družbe u Italiji, napokon u samoj Francuskoj koja je radije bila privržena starome stavu, glasom odlične gospođe du Châtelet, koja je u svojim *Ossouarna fizike* najzvučnije branila Leibnizovu stranu.²³

5. Pa ipak ni stari stav se nije srušio pokopan tolikom težinom ugleda njegovih protivnika, niti se spustio s ljestvice svojega dostojanstva, jer su se mnogi ponajbolji muževi suprotstavljali novomu mišljenju, ponajviše u Francuskoj Mairan²⁴, a u Engleskoj

¹⁹ Willem Jacob s'Gravesande (1688-1742), nizozemski inženjerski, objavio *Physicae elementa mathematica experimentis confirmata* (1720) i *Philosophiae Newtonianae institutiones* (1723).

²⁰ Pieter van Musschenbroek (1692-1761), nizozemski fizičar, poznat po svojim istraživanjima čvrstoće tijela. Bošković se s njim sreo u Leidenu najeseca siječnja 1761. na svojem putovanju kroz Nizozemsku. Glavno djelo: *Grundlehren der Naturwissenschaften*, nach d. 2. lat. Ausg., Leipzig 1747.

²¹ Jacopo Riccati (1676-1754), talijanski znanstvenik, uveo Newtonovu fiziku u Italiju. Vodio je opsežnu korespondenciju o mnogim filozofijskim, fizikalnim i matematičkim pitanjima. Jedan je od začetnika diferencijalnih jednažbi.

²² Vincenzo Riccati (1707-1775), radio je na diferencijalnim jednažbama i potakao razvoj hiperboličkih funkcija.

²³ Gabrielle-Emilie le Tonnelier de Breteuil Marquise du Châtelet (1706-1749), Voltairova ljubavnica, bila je jedna od prvih pristalica Newtona u Francuskoj. Za svojega je sina napisala vrlo kvalitetan i pregledan udžbenik fizike pod naslovom *Institutions physiques* (Osnove fizike), Paris 1741 i Amsterdam 1742. Zanimljivo je da je u Predgovoru drugom izdanju ispuštala jednu podružnu blješku u kojoj se poziva na djelo *Ontologia* Christiana Wolffa. To je prvi njezin korak napuštanja Wolffove filozofije i fizike prema potpunom usvajanju Newtonove fizike. U jednom pismu od 12. 11. 1745. du Châtelet traži od François Jacqueria da joj pošalje Boškovićevu raspravu o živim silama. U svojemu djelu *De continuatis lege* (O zakonu neprekinutosti), Rim 1754, Bošković hvale argumente koje je ona skupila u priilog načela neprekinutosti (num. 3).

²⁴ Jean-Jacques d'Ortous de Mairan (1678-1771), svestrani francuski znanstvenik, bio je član i tajnik (od 1740. do 1743) Pariske akademije. Objavio je mnoštvo rasprava posvećenih različitim prirodoslovstvenim temama. Objavio je važnu obranu Descartesova stajališta. Dis-

dakako Stirling²⁵ i Maclaurin²⁶, te su to svoje mišljenje tako žestoko branili kao da se bore za dom i domovinu. Među njima je Mairan, dakako po mojoj prosudbi, tako izložio stari stav i zaštitio ga od svih protivničkih strijela da se više ništa ne može pridodati jeta pokusima što se Mairanovom metodom ne bi moglo uskladiti sa starim stavom, kao da ga, osim toga, obilno potpomažu analogija i jednostavnost prirode. Toga je velikog muža nepravredno i naravno oštrije nego što bi se pristojilo napao Pietro Martino²⁷ u

sertation sur l'estimation et la mesure des forces motrices des corps, u *Mémoires de l'Académie*, 1728, str. 1-49 (pretiskano kao *Dissertation sur les forces motrices des corps*, Paris 1741). Nakon prvoga izdanja udžbenika fizike gospode du Châtelet Mairan joj je poslao opsežno pismo o živim silama koje je ona uvrstila u drugo izdanje (str. 476-504) zajedno sa svojim odgovorom (str. 505-542). Bošković mu je poslao svoju raspravu o živim silama, a on se složio s rezultatima rasprave da u prirodi nema živih sila. Od tada su bili u stalnoj prepisci. U svojoj ranoj raspravi *De aurore boreali* (O sjevernoj zori, Rim 1738) Bošković uglavnom, uz neke izmjene, prihvaća Mairanovo tumačenje sjeverne zore. Isto tako smatra njegovu metodu određivanja nejednakosti sile teže na različitim mjestima Zemlje vrlo dobrom (*De inaequalitate gravitatis in diversis Terrae locis*, Rim 1741). Mairan je Boškovića 1748. uveo kao dopisnoga člana u Parišku akademiju.

²⁵ James Stirling (1692-1770), engleski matematičar, bavio se metodom diferencijala, između ostaloga, upotpunio je Newtonovo klasificiranje kubnih krivulja.

²⁶ Colin Maclaurin (1698-1746), škotski matematičar, profesor u Aberdeenu i Edinburghu, rjutovac. U svojem djelu *Geometria organica* (London 1720) dopunio je Newtonovo organsko izvođenje krivulja, a u *Treatise of fluxions* (Edinburgh 1742) dao je vrijedne priloge initezimalnomu računu. Osim toga je napisao i popularno djelo *Account of Sir Isaac Newton's philosophical discoveries* (London, 1748). Bošković ga često citira. U svojem odgovoru na nagradno pitanje Pariške akademije glede zakona sudara savršeno tvrdih tijela, *Démonstration des loix du choc des corps* (1724) rabio je Descartesovu mjeru sile. Na isto je pitanje poslao svoj rad Johannes Bernoulli, *Discours sur les loix de la communication du mouvement*, u kojemu je zastupao Leibnizovo stajalište i nijekao je uopće postojanje savršeno tvrdih tijela. Njegov je odgovor, nakon prosvjeda, Akademija morala tiskati godine 1727.

²⁷ Pietro Di Martino (1707-1746), napuljski matematičar, protivnik živih sila, objavio je djelo *De corporum quae moventur viribus earumque aestimandarum ratione* (1741), na koje se poziva Bošković. Zanimljivo je da je njegov brat Nicola (1707-1769) bio pristaša Leibnizovih živih sila.

djelcu o živim silama izdanom prije četiri godine, iako upravo on-dje brani onaj isti stav koji brani i Mairan. Tu se Martinu dogodio dilo upravo ono što se obično često zbiva s onima koji napadaju neke prvorazredne autore, naime da su u onome u čemu misle da treba druge ispravljati sami najviše nesigurni. Čitav ću problem iznijeti na vidjelo krajnje sažeto, ne zato što smatram da veleslan muž Mairan potrebuje ovu moju obranu u nečemu što je samo po sebi dostatno bjelodano, nego da izložim ovaj kakav-takav dokaz moje pokornosti veleučenom i meni krajnje prijateljskom mužu.

6. Između svih ostalih pokusa koji se obično dovode u prilog Leibnizova stava neobičan je onaj u kojemu se nalazi sljedeće: Ako se kugla A (slika 2) zaredom pušta s različitih visina AB da pada u masu MN mekane gline ili loja, ili bilo koje tvari takve vrste, izdubit će jamice DCE razmjerne samim visinama s kojih se kugla pušta. Budući da su na temelju Galilejevih zakona kvadrati brzina koje postižu teška tijela dok padaju razmjerni visinama s kojih padaju, bjelodano je da same jamice nisu razmjerne brzinama, nego kvadratima brzina. Upravo iz te činjenice Leibniz zove pristaše zapravo izvode da žive sile tjelesa, čiji bi učinak da- kako trebalo biti izdubljuvanje takvih jamica, ne odgovaraju pukim brzinama, nego kvadratima brzina. Taj isti pokus, koji Leibnizove pristalice neprestano navode, razmotrio je, zajedno s još nekim drugim pokusima, Mairan u svojoj raspravi, koju je 1728. godine stavio u *Spise Pariške akademije*. Još je dodao da se taj pokus ne može dovesti u sumnju jer ga naučavaju muzevi jednako učeni i uvježbani za najpompnije izvođenje pokusa. No nakon što je dopustio pokus, dokazao je na temelju upravo staroga stava o živim silama da mora slijediti potpuno ista pojava ako se uzme omjer vremena za koje nestanu pojedinačne brzine. Pokazao je naime da ako se započne omjer onih sila koje nestanu izdubljuvanjem jamica, neće moći nestati dvostruka sila, osim poslije četve-rostrukoga pomicanja i tlačenja one meke tvari.

7. Martino je izvukao jedno Mairanovo mjesto u bilješcima one svoje rasprave²⁸, gdje također dodaje kako je isti pokus iznio

²⁸ Tj. rasprave o živim silama spomenute u num. 5.

Fontanelle²⁹ te da ga je točno izveo i češće ponavljao, nadalje kako ga je bio predložio Cribelli, a Poleni dopustio, te napokon na koncu iste rasprave tvrdi da je isto pročitao i kod Musschenbroeka. Ipak, ništa se manje „ja“, kaže, „ako bi i bilo potrebno, ne bih zaključio da nitko nije bio izveo pokus. No oprostimo Mairanu nepoznavanje pokusa jer se čini kako se u tome rado pokazivao lakovjernim. Ali tko će mu oprostiti to što pouzdano iznosi da se sam pokus divno podudara s uobičajenim izračunavanjem sila?“. Na koncu rasprave, govoreći o Musschenbroeku, kaže: „On suprotstavlja različne pokuse, među kojima ne prešućuje onaj s kuglom koja pada s nejednakih visina i utiskuje jamice razmjerne samim visinama. Upravo mu je ta pogreška zajednička sa svim kartezi-jancima i lajbnicijancima koji iznose da tako stoji s pokusom.“

Protiv takvog autoriteta velikih ljudi, pače protiv autoriteta svih kartezijanaca i lajbnicijanaca, iako brane međusobno suprotne strane u pitanju o jednoj činjenici, doista će se činiti čudnim da bi tko, u ovo naše doba koje posvuda istražuje prirodu vrlo pomnim i često ponavljanim pokusima, mogao dati izjavu kako je spreman zakleti se da nitko nije izveo taj pokus te optužiti Mairana za lakovjernost. Ništa manje vrijedan divljenja nije ni izvor tolike samouvjerenosti. Martino je naravno izveo isti pokus čiji je uspjeh najočitiije u skladu sa svjedočanstvima Mairana i svih ostalih, kako je znano prema njegovoj vlastitoj priči, no on je smatrao da je njima upravo u najvećoj mjeri suprotan. Mjerio je naime dubine jamica BC, odnosno obrnuli sinus lukova DCE, pa je otkrio da je dubina jamice koju je utisnula kugla što pada s četverostruke visine vrlo približno dvostruka, a ne četverostruka. Tomu nasuprot, kada Martinovi navodni protivnici spominju jamicu, ne shvaćaju njezinu dubinu, nego cijeli prostor DCE u dubinu, širinu i dubinu. Taj prostor pokazuje količinu pomaknute odnosno stlačene meke tvari, naime cijeli segment kugle, a os je segmenta sama ta dubina CB. Međutim, znano je da će, ako su osi CB većeга broja segmenata zanemarive u odnosu na promjer kugle, sami segmenti biti vrlo približno razmjerni kvadratima du-

bina. Ako se naime pretpostavi da se promjer odnosi prema opsegu kao 1 prema c i ako je promjer kugle = a, a os CB = x, onda je segment kugle $1/2acx^2 - 1/3cx^2$. Ako je u toj formuli x u odnosu na c dovoljno zanemarij, drugi će se član moći zanemariti bez zamjetljive promjene prvoga. Na temelju toga sami će segmenti biti vrlo približno kao $1/2acx^2$ odnosno zbog konstantnoga $1/2ac$ kao x^2 , dakle razmjerni kvadratu dubina. Zato se upravo na temelju toga što je Martinu ispalo da je dubina jamica vrlo približno dvostruka u slučaju četverostruke brzine zaključuje da se sama jamica pokazala četverostrukom. Da stvar tako stoji, potvrdili su Mairan, Fontanelle, Musschenbroek te svi kartezijanci i lajbnicijanci, a i sam je Martino svjedokom, dakle svi oni koji očito nisu odviše lakovjerni.

8. Nije to prva Martinova nezgoda u tome području. U pismu o lomu svjetlosti (to sam pismo i ja spomenuo u raspravi *O naravi i upotrebi beskonačno velikih i beskonačno malih veličina*, izdanomj 1741. godine, a Martino ga je spomenuo u ovom djelu izdanom iste godine) još je žešće optužio patre isusovce Klavija³⁰ i Tacquet³¹ da su tvrdili kako se iz lažnoga izravnim zaključivanjem može dokazati istinito. O istom je dokazu on obećao jednu cijelu raspravu. Onđe sam ukratko izložio i ono što je Martino međusobno pobrkao i ono u čemu je najviše griješio, obećavši sljedeće: Ako bude objavio takvu raspravu, prihvatit ću obranu i razglasiti ono što mi se ne sviđa kako u onom pismu, tako u toj raspravi koju hoće izdati. Međutim gotovo u isto vrijeme objavio je svoje djelce o mjerenju živih sila, a u bilješke uz to djelce unio je puno toga što bi se moglo odnositi na jedno takvo pitanje. No kako na tome mjestu nisam otkrio uopće ništa što bi upućivalo na ono što sam prigovorio, držim da je tiskak njegova djelca bio okončan prije nego što je do njega dospio primjerak moje raspra-

³⁰ Christophorus Clavius (1537–1612), isusovac, matematičar i astronom, Keplerov prijatelj. Sudjelovao je u reformi kalendara godine 1582. Pripremio je latinsko izdanje Euklida koje je bilo standardno tijekom dva stoljeća.

³¹ André Tacquet (1612–1660), isusovac, pisac matematičkih udžbenika raširenih u Engleskoj i Nizozemskoj. Za taj je udžbenik, naravno je dno kasnije izdanje, Bošković napisao godine 1745. poglavje o sfernoj trigonometriji. Kasnije je pripremio i ravnu trigonometriju.

²⁹ Bernard le Bovier de Fontanelle (1657–1757), francuski matematičar, objavljuje *Éléments de la géométrie de l'infini* (1727). Bio je službeni povjesničar Pariške akademije. U svojemu djelu *Histoire d'Académie* (1721) manje je od tri stranice posvetio sukobu oko živih sila.

ve. Ali ni u onome što je ondje dodano nije prisutno ništa što bi nas osobito pokrenulo da razmotrimo ili obrazložimo kojim se Martino koristi za dokazivanje da se ne može iz lažnoga izvoditi istinito, ili odgovor kojim pokušava pobiti Tacquetov dokaz. Može se bez ikakve teškoće pokazati da u samu Martinovu obrazloženju očevidno leži određena višeznačnost, a to se još jasnije očituje iz sama Tacquetova dokaza u kojemu dakako uopće nije moguće da se Martino ne priznaje. Od lažne pretpostavke da je pravac koji Tacquet ondje navodi okomit na danu ravninu, dolazi se do istinite tvrdnje da nije okomit, a da se u tome cjelokupnom argumentu ne može zamijetiti nikakva greška u zaljučivanju. Tacquet dakako izvodi dokaz u svrhu obrazloženja da je, ako se dopusti lažna pretpostavka, nekakav kut kosi iako uistinu mora biti pravi. No zato je Martino loše zaključio da Tacquet nije izveo ništa drugo nego lažno iz lažnoga. Jer Tacquet se ipak ne zaustavlja na toj tvrdnji, nego posve ispravnim zaključivanjem iz one već izvedene nepravosti kuta dolazi napokon ipak do istinite tvrdnje, naime da sam onaj pravac nije okomit na danu plohu. Ta se tvrdnja izvodi iz lažnoga, a budući da se izvodi iz tvrdnje koja joj je proturječna, očito se shvaća kao istinita. Ali niti se možemo niti hoćemo time ovdje opširnije baviti. Time ćemo se možda najradije pozabaviti na nekome drugome mjestu ako me štogod nekim povodom vrati na ono što sam iznio u svojoj raspravi. Međutim, izneseni me spor o živim silama zove k sebi.

9. No nakon što sam dulje vrijeme vrlo pomno razmatrao sve pojave i objašnjenja pojava koja su iznijeli zagovornici objiju sukobljenih strana, dospio sam napokon do stava koji ovdje iznosim na obranu: *Nema nikakvih živih sila u tijelima.*³² Tvrdim naime

³² U svojem glavnom djelu Bošković ponavlja tu spoznaju te se izriječkom poziva na raniju raspravu o živim silama, usp. *Theoria*, num. 293: „Iz onoga što je dosada dokazano, a i iz onoga što će slijediti dovoljno se jasno očituje da nema nikakve naznake nekakvih živih sila ni ikakve njihove nužnosti jer sve prirodne pojave ovise o gibanju i ravnoteži sila, pa tako o mrtvim silama i brzinama koje nastaju njihovim djelovanjima. Iz toga razloga sam u raspravi *O živim silama*, koja je prije 13 godina dala povoda ovoj mojoj Teoriji, ustvrdio da u prirodi nema nikakvih živih sila. Mnoge pojave koje su neki običavali navoditi za njihovo dokazivanje dosta sam uvjerljivo izložio pukim brzinama koje izazivaju nežive sile.”

da sve pojave ovise o sili tromosti i o trenutačnim te postojano iščezavajućim djelovanjima potencija, odnosno o mrtvim silama, tako da su žive sile posve suvišne. Štoviše, treba ih posve izbaciti iz fizike na temelju onoga dovoljno općenito prihvaćenog Newtonova načela da ne treba prihvatiti više uzroka osim onih koji su istiniti i koji su dovoljni za objašnjenje učinka.³³ Ako taj stav dostatno obrazložimo, uklonit će se sam spor o prosudbi živih sila. Ako se pak još uvijek i bude htjelo poslužiti imenom živih sila i to ime vezati uz neku predodžbu koja od negdje drugdje obuhvaća neke druge poznate predmete, onda će se moći primijeniti tako da žive sile odgovaraju ili jednostavno umnošku masa i brzina ili umnošku masa i kvadrata brzina. Time bi se naravno sam spor riješio svođenjem na svađu oko imena.³⁴ Ako napokon netko, nakon što je isključio to načelo, hoće uopće dopustiti žive sile, iako su doduše suvišne i nekorisne, tvrdim da se, pod uvjetom da pojave ostaju sačuvane, one mogu dopustiti tako da odgovaraju ili jednostavno umnošku masa i brzina ili umnošku masa i kvadrata brzina, ali ipak tako da bi se u prvome stavu više vodilo računa o jednostavnosti i analogiji prirode nego u potonjem. Na taj bi se način naposljetku prekinuo spor. Budući da sam sve to izložio, dodat ću tom prigodom ponešto što se odnosi na sastav tijela te na narav i sile dijelova iz kojih tijela srastaju, što je barem meni

³³ Bošković gotovo doslovno navodi prvo Newtonovo pravilo. Inače Newton nudi sažeta razmišljanja o metodi i ulozi indukcije u istraživanju prirode na početku trećega sveska svojega djela *Philosophiae naturalis principia mathematica*, ed. 3a aucta et emendata, London 1726, str. 387–389, a prvo pravilo glasi: *Regulae philosophandi. Regula I: Causas rerum naturalium non plures admitti debere quam quae et verae sint et earum phaenomenis explicandis sufficienti.* Bošković u bilješci uz stihove 1140 i 1156 prve knjige Stayova spjeva komentira Newtonova pravila, usp. Benedictus Stay, *Philosophiae recentioris versibus traditae libri decem*, Rim 1755, tomus I, str. 55–57.

³⁴ Točno takvo rješenje daje d'Alembert, usp. *Traité de dynamique*, nouv. éd., Paris 1758, repr. New York-London 1968, str. xxiii: „la question des forces vives... n'est qu'une dispute de mots, s'ils considèrent que les deux partis sont d'ailleurs entièrement d'accord sur les principes fondamentaux de l'équilibre & du mouvement.” Kasnije je d'Alembert nepravedno optuživao Boškovića za plagijjat, ali Boškoviću zaista nije bila poznata njegova rasprava. No nema dvojbe da d'Alembertu, osim elegantnijega rješenja, pripada i pravo prvenstva jer je njegova rasprava objelodanjena 1743.

ново i kako se nadam, nije bez ugame prije svega za geometričare, a ni neplodno; nešto što bi upravo ovaj moj stav o živim silama moglo učiniti jednostavnijim pa i elegantnijim.

10. Svi mehanici obaju oprečnih stavova glede živih sila priznaju onu silu u tijelima koju je Kepler³⁵ prvi prozvao silom *troumosti*, a Newton³⁶ usađenom i pasivnom silom. Ona je nekakva određenost tvari za održavanje u onom stanju mirovanja ili ravnomjernoga gibanja po pravcu u koje je jednom postavljena, ukoliko neka potencija ne sili na promjenu stanja. Ona je ili nekakav prirodni, Stvoritelju slobodan zakon ili, da upotrijebimo jedan skolastički izraz, uvjetovani zahtjev same biti tijela, koju bi mogli prihvatiti i peripatetici, pa ako hoće mogu je i smjestiti u nekomе svojstvu koje bi imalo takav uvjetovani zahtjev.³⁷ Ovdje naravno ne ispitujem u čemu bi ta sila u fizikalnome smislu³⁸ bila utemeljena. Dostavno je za mene to što je mehanici prihvaćaju u tijelima, kako oni koji prihvaćaju žive sile kao razmjjerne samim brzi-

³⁵ Johannes Kepler (1471–1630), usp. *Opera omnia*, ed. C. Frisch, Frankfurt a. M. & Erlangen, 1868, tom. 7, str. 746 (= *Annotationes in Aristotelis De motu terrae*). Kepler rabi izraze *inertia*, *vis inertiae*, *inactivitas*, *vis inactiva*.

³⁶ Isaac Newton (1642–1727), usp. *Philosophiae naturalis principia mathematica*, ed. 3a, London 1726, repr. Cambridge (Mass.) 1972, str. 2: *unde etiam vis insita nomine significantissimo vis inertiae dici potest*. U osobnom primjerku svojega djela Newton je rukom dodao slijedeće riječi: *Non intelligo vim inertiae Kepleri qua corpora ad quietem tendunt, sed vim manendi in eodem seu quiescendi seu mouendi statu*.

³⁷ Uj. *exigentia conditionata*, usp. udžbenik skolastičke filozofije iz kojega je Bošković učio za vrijeme svojega studija: Joannes Baptista Ptolemaeus S. I., *Philosophia mentis et sensuum securum utrumque Aristotelis methodum pertractata metaphysice et empirice*, Augsburg-Dillingen 1698, str. 331–332: *in rebus naturalibus exigens dicitur illa res quae habet ius quasi naturale et meritum obiectum naturale ut alio causa agat aliquid vel non agat; e.g. dicitur materia exigiti habere formam aliquam... Aliqua causa exigens existit pro eodem instanti temporis in quo est et alia pro instanti sequenti; v.g. materia existit pro eodem instanti habere formam, impetus vero qui est in uno instanti existit notum pro instanti sequenti; nam motus non potest esse in uno tantum instanti... Id quod contingit contra exigentiam rerum vel est uiolentem vel est miraculosum*.

³⁸ Doslavno *physice*, ali očito u smislu specijalne metafizike.

nama, tako i oni koji ih prihvaćaju kao razmjjerne kvadratima brzina, a to su oni s kojima ovdje imamo posla. Zbog te sile troumosti tijela miruju kada nemaju nikakvu brzinu; kada imaju neku brzinu, zadržavaju je dok novu ne proizvede neka potencija.

11. Može se nadalje razlikovati brzina, ili hitrina,³⁹ u prvome i drugome ozbiljenju – da upotrijebim i ovdje skolastičke izraze koji su za ovo vrlo prikladni.⁴⁰ Brzina u drugome ozbiljenju jest određeni odnos prostora (puta) koji se prelazi i vremena u kojemu se prelazi. Ta ideja ne uključuje ništa drugo mimo vremena, prostora (puta) i njihova međusobnog odnosa. Na temelju tog odnosa kaže se za tu brzinu da je veća što se više prostora (puta) prelazi za isto vrijeme ravnomjernim gibanjem i što se manje vremena utroši za prelazanje istoga prostora (puta). Odatle proizlazi kako je brzina u drugom ozbiljenju prostor (put) podijeljen s vremenom. Toj brzini u pojednim česticama tvari odgovara količina gibanja koje u danome vremenu ostvari svaka pojedina čestica. Budući da je to gibanje pomicanje s jednoga na drugo mjesto, razmjerno je prijednomе prostoru (putu). Zato je u čitavom tijelu količina gibanja razmjerna zbroju brzina svih čestica, odnosno razmjerna umnošku brzine i mase. Ovo je vrlo poznato i samim početnicima u mehanici.⁴¹

12. Brzina u prvom ozbiljenju samo je određenost koju tijelo ima za brzinu u drugom ozbiljenju, ili određenost za prelazanje

³⁹ U latinskome: *velocitas*, vel *celeritas*.

⁴⁰ Bošković drugdje brzinu u prvome ozbiljenju zove potencijalna, a brzinu u drugome ozbiljenju aktualna, usp. bilješku uza stih 905 *Stayova spjeva*, Stay, op. cit., str. 45. Na prvi se pogled izraz 'potencijalna brzina' čini apsurdnim jer brzina prepostavlja gibanje, a gibanje je uvijek aktualnost. No sve su te misli u skladu s aristotelizmom. Razlikovanje prvoga i drugoga ozbiljenja potječe od samog Aristotela. Prije nego što daje definiciju duše kao prvog ozbiljenja (odnosno 'osvrhovljenja') fizičkoga tijela koje možnošću ima život (usp. *De anima* B 1, 412a27–28), Aristotel uvodi dvije vrste ozbiljenja: jedno je kada primjerice netko zna latinski (prvo ozbiljenje), a drugo je kada stvarno govori latinski (drugo ozbiljenje). Bošković je to razlikovanje, između ostaloga, učio i iz udžbenika koji se rabio u vrijeme njegova studija, usp. J. B. Ptolemaeus S. I., op. cit., str. 324.

⁴¹ Usp. slično razlikovanje u Kantu, op. cit. § 15–18.

određenoga prostora (puta) za dano vrijeme. Ovu brzinu tijelo zadržava silom tromosti u ravnomjernom gibanju; ona dapače nije ništa drugo nego sama sila tromosti određena prethodnim okolnostima. A određena je dakako ili prvim stanjem u kojemu je Stvoritelj postavio onu tvar dok ju je stvarao, ili pak djelovanjima potencije koje su prije djelovale na tvar.

13. Pod izrazom 'potencije' podrazumijevam one uzroke koji svojim djelovanjima mijenjaju stanje tijela. Budući da tijelo tako određuju da stekne drukčiju brzinu u drugom ozbiljenju, kaže se kako proizvode u tijelu novu brzinu u prvom ozbiljenju. Trenutačno djelovanje za koje se pretpostavlja da proizvodi tu brzinu nazivlje se aktivnom silom. Za mene je to dakako jedina sila. No Leibniz ju je zvao mrtva sila. Takve su potencije: neproničnost u sudaru tijela ako se zbiva preko dodira; gravitacija u približavanju prema središtu ili prema nekom drugom tijelu; uzrok koji djeluje nekih tijela, ako se prekomjerno približe međusobno, odbijaju, ali ako se udalje prekomjerno, približi jedan drugomu, nazivlje se elastična sila; isto tako uzrok prionjivosti čestica tjelesa, kojim gibanje jedne čestice slijedi druga čestica; uzrok opiranja pritisku u nekih tijela koja ne vraćaju izgubljeni oblik pa se takva tijela zovu mekani; i drugi takvi uzroci, ako ih još ima.

14. Te bi se potencije podjednako mogle svesti ili na slobodni zakon Božji ili na neki drugi uvjetovani zahtjev same biti tijela, ili bi ih peripatetici, ako hoće, mogli također svesti na neko svojstvo, pod uvjetom da se potpuno uskladi s pojavama. Naime, u čemu god bile utemeljene takve potencije u fizikalnome smislu, samo neka u prvom ozbiljenju proizvode istu brzinu u tijelu odnosno neka ga određuju za istu brzinu u drugom ozbiljenju, uvijek će slijediti iste pojave gibanja. No iako se ovdje koristimo imenom i djelovanja i nastanka, ipak nema potrebe ni za kakvim istinskim i fizikalnim djelovanjem ili proizvodnjom za nastanak brzine u prvome ozbiljenju, kao što sama brzina u skladu s idejom koju sam o njoj iznio nije nešto što se fizikalno proizvodi i iznova prodolazi. Dovoljno se ima postojećom kombinacijom onoga ili zakonima ili uvjetovana zahtjeva u kojemu je utemeljena sila tromosti, i onoga drugoga u čemu je utemeljena sama potencija, te okolnosti, sčuću mjestu, ili nečega drugog takve vrsti, koja određuje uvjet usaden u samoj potenciji. Tako je za nju novce gravitacija ili neka

određenost naravi samih tijela ili radije neki slobodni zakon Božji, na temelju kojega, ako su dva tijela postavljena na bilo koju međusobnu udaljenost, pa i u praznome prostoru, odmah stječu određenu udaljenost, tim veće što je kvadrat udaljenosti manje u drugome ozbiljenju, tim veće što je kvadrat udaljenosti manji. Neke se zamisli da postoje takva tijela; neke se zamisli sila tromosti na temelju koje oni zadržavaju prvotnu brzinu, ukoliko na njih ne djeluje nikakva druga potencija; neke se zamisli udaljenost određene veličine. Zamisli li se da je nastala nova brzina u prvome ozbiljenju nakon što su određeni svi uvjeti, zamisliće se da nova brzina neprestano pridolazi ako se zamisli da su trajno određeni isti uvjeti. U ovoj ideji nije uključeno nikakvo istinsko proizvodnje nečega što bi bilo brzina u prvom ozbiljenju, nikakvo fizikalno djelovanje. To pak ovdje iznosim odmah unaprijed tako da bi se jednom za svagda razumjelo u kojemu smislu prihvaćam djelovanje koje proizvodi brzinu i u kojemu ga smislu mogu kasnije upotrebljavati, kako se ne bi za nastanak brzine zahtijevalo proizvodnje ikakove žive sile.

15. Potencije ponajviše shvaćam kao neprestano djelatne, kao gravitaciju ili elastičnost. One u pojedinim trenucima vremena proizvode puki pritisak koji ne prelazi u brzinu nikakvim umnožavanjem, nego isključivo tokom (povlačenjem) kroz neprekinuto vrijeme, upravo kao što ni iz jedne crte površina ne nastaje njezinim umnožavanjem, nego neprekinutim tokom (povlačenjem) po nekoj drugoj crti. Neproničnost pak – primjerice u sudaru tijela – čiji se oblik ne mijenja nikakvom silom pa se takva tijela zovu tvrda (ovdje ne istražujem postoje li takva tijela u prirodi, no kasnije ću ih isključiti) – proizvodi brzinu u onom istom trenutku vremena u kojem dolazi do dodira i kao da se skokom mijenja. I zato se sila koja se očituje pri udaru nazivlje silom višega reda. Ali ni njom se ne izjednačuje puki pritisak koliko god umnožen, nego samo ukoliko je, kako sam već rekao, povlačen za neprekinuto vrijeme.

16. Pritisak se isto tako povezuje s brzinom kao crta s ravni-nom. Naime, kao što pravac povučen po drugom danom pravcu pod istim kutom opisuje sebi razmjernu ravninu, tako pritisak nastavljen kroz dano vrijeme prelazi u sebi razmjernu brzinu. Kao što je preinačeni pravac, po kojemu se povlači neki drugi pra-

vac, ravnina nastala u složenom odnosu pravaca koji se povlači i pravca po kojemu se povlači, tako je i preinačeno vrijeme, u kojemu traje pritisak, brzina nastala u složenom odnosu pritiska i vremena u kojemu se on nastavlja. Primjerice, ako na slici 3 dužina EF neprestano ostaje iste dužine dok se povlači po dužini AC pod pravim kutom, onda ona opisuje pravokutnik u kojemu pojedinih česticama Ee odgovaraju jednaki djelici prostora $F'E'ef$. Ali ako se ona neprestano povećava ili smanjuje i možda i nestaje te prelazi na suprotnu stranu, onda opisuje neki drugi lik u ravni koji leži na istoj strani, ili djelomice na istoj, a djelomice na suprotnoj. Tako i pritisak, ako neprestano zadržava istu veličinu, proizvodi ravnomjerno ubrzano gibanje u kojemu za pojedine djelice vremena pridolaze jednaka povećanja brzine. Ali ako se neprestano mijenja, proizvodi neravnomjerno ubrzano gibanje u kojemu su sama povećanja brzine, izvedena za jednake djelice vremena, neprestano veća ili manja, ili ako pritisak mijenja smjer, prelaze i u smanjenja brzine. Kao što se napokon, ako se djelić puta Ee zamisli neodređeno malim – zbog neodređeno male razlike dužine ef i EF – djelić površine $F'E'ef$ zamislija kao pravokutnik, tako se – zbog neodređeno male razlike dvaju pritisaka u neodređeno malom djeliću vremena – i neravnomjerno ubrzano gibanje zamislija u onom istom djeliću vremena kao da je ravnomjerno ubrzano. Zato ako segmenti AE dužine AC izražavaju vremena, a dužina EF izražava same pritiske, sama će brzina, u koju prelazi pritisak EF nastavljen kroz vrijeme AE , najbolje biti izražena plohom $BAEF$. Ipak se, kao i svaka druga vrsta veličina, brzine očito mogu izraziti i crtama, pretpostavi li se proizvodjmo neka crta koja prikazuje neku brzinu.

17. No da ta teorija bude općenitija, zamislijam sljedeće: u ravnoteži u kojoj se zbog oprečnih pritisaka međusobno poništavaju dvije potencije pa ne proizlazi nikakvo gibanje, dakle ne proizlazi nikakva brzina u drugom ozbiljenju, nastaju za bilo koje neprekinuto vrijeme brzine u prvom ozbiljenju, ali suprotne i jednake. Njihov zbroj stoga neprestano ostaje = 0. Međutim kako se djelovanje potencije provodi u trenutku vremena, a trenutak nije dio neprekinuta vremena, nego granica – upravo na isti način na koji u geometriji točka nije dio crte nego granica – zamisliamo da nastaje takav pritisak koji se odnosi prema brzini kao crta prema površini.

18. Nova brzina koja nastaje, ako nastaje u istom smjeru kao prva, njoj se pridodaje te proistiće njihov zbroj, kao što se događa u analizi s količinama kojima je svojstven isti predznak. Ako bi nova brzina nastala u suprotnome smjeru, njoj se pridodaje negativno, naimne od nje se oduzima, te proistiće njihova razlika, kao što negativna veličina zbrojena s pozitivnom nju umanjuje, a ne povećava. U tom slučaju, ako je suprotna brzina jednaka prvoj, preostaje brzina = 0, odnosno određenost za mirovanje, kao što smo rekli kod suprotnih pritisaka; ako je veća, preostaje negativna brzina, odnosno po smjeru oprečna prvoj. Ako napokon nova brzina nastaje u nekom kosom smjeru, ona se onoj prvoj koso pridružuje prema čuvenom zakonu sastavljanja i rastavljanja gibanja. Neka, na slici 4 i 5, prvu brzinu prikazuje AB , drugu AC ; ako se upotpuni paralelogram $ACDB$, dijagonala AD izražavat će veličinu i smjer brzine koja proistiće iz sastavljanja obaju gibanja. Na temelju pokusa očigledno saznajemo da se isto događa i u slučaju brzina i u slučaju pritisaka kada iz dviju brzina ili pritisaka AB i AC proizlazi treća AD . Ta se treća brzina zove sastavljanje gibanja. Kada se jedna dužina AD zamisli kao da je nastala od dviju dužina AB i AC , određenih stranicama bilo kojega paralelograma kojemu je AD dijagonala, tada se to zove rastavljanje. Ovdje ne istražujem proistiće li to nužno iz nekih drugih prethodnih zakona prirode i može li se to dokazati, niti postoji li radije neki prvotni zakon umjesto kojega je Tvorac prirode mogao po svojoj volji postaviti bilo koji drugi i ozakoniti da iz sastavljanja gibanja proistiće bilo koji drugi smjer, bilo koja druga mjera novoga pritiska i brzine.

19. U sastavljanju gibanja brzina koja proistiće uvijek je manja od zbroja sastavnih brzina, jer su stranice AB i BD te tako AB i AC zajedno veće od stranice AD . U rastavljanju se zbog suprotna razloga povećava ili, da kažem ispravnije, zamislija se da se povećava. Naimne, na temelju teorije koju kanimo iznijeti izvodi se da se rastavljanje zapravo nikada ne zbiva, nego da se samo zamislija umom. Uistinu pak postoji samo sastavljanje. No ako se razumije da se sastavne brzine rastavljaju na dvije – na jednu u smjeru nove brzine koja proistiće i na drugu u smjeru koji je okomit na prethodni smjer – okomite i međusobno uvijek jednake brzine uzajamno će se poništavati, zbroj ili razlika ostalih brzina bit će u onoj koja proistiće i u onim sastavnim uvijek isti. Jer

ako se povuku okomice CF i BE na AD i ako se upotpune pravokutnici Ff i Ee te ako se AC rastavi na Af i AF, a AB na Ae i AE, dostatno je bjelodano na temelju jednakosti trokuta AFC i BDE – a to se lako dokazuje – da će biti jednake (dužine) AF i DE te CF i BE, pa stoga i Af i Ae. Tako se međusobno oprečne dužine Af i Ae same uzajamno poništavaju, pa je AD na slici 4 zbroj, a na slici 5 razlika.

20. Nakon što sam sve to pretpostavio, eto napokon onoga u čemu se slažem s lajbnicijancima i antilajbnicijancima i u čemu se s njima razilazim. Djelovanje potencija kojim nastaje pritisak ili brzina, a koje nazivam njihovom silom, mjerim združenjima onih brzina koje nastaju u pojedinim česticama, naime jednostavno umnoškom mase i brzine. S time se slaže Leibniz, koji tako izračunava mrtve sile. To je izračunavanje na dostatan način u skladu s razumom. Kako pak shvaćam da tim djelovanjem nastaje brzina ili pritisak koji, nastavljen kroz dano vrijeme, proizvodi sebi razmjernu brzinu, valja to djelovanje, koje zamišljam prema tom jedinom cilju, izračunavati na temelju samoga učinka. No ne zamišljam niti tvrdim da to djelovanje proizvodi ista drugo osim toga pritiska i brzine. Lajbnicijanci i antilajbnicijanci dopuštaju pored toga živu silu koja je preostala i traje u tijelu nakon djelovanja potencija. Napokon, kako god se ona objašnjava u fizikalnome smislu, bilo da se hoće da je ona utemeljena na nekome peripatetičkom svojstvu, koje bi bilo impetus, što većina odbacuje, bilo na čemu god drugom, ja sa svoje strane odbacujem i takvo svojstvo i samu ideju kao potpuno suvišnu te tvrdim da se sve pojave mogu obilno objasniti upravo idejama koje sam dosada iznio. Pomoću njih zamišljam da potencije svojim djelovanjima neposredno proizvode puku brzinu i da se ona održava silom tromosti te se s prethodnom brzinom sastavlja izravno ili neizravno. Međusobno se spore oko toga koja bi morala biti mjera žive sile, koju ili zamišljaju ili dopuštaju. Zbog toga ako sam pokazao da se sve pojave gibanja vrlo dobro objašnjavaju bez neke nove stvari ili neke nove ideje, onda sam uistinu dokazao da nema nikakvih živih sila, pa nakon što je uklonjen predmet pitanja, otklanjam i samo pitanje.

21. No da započnem s ravnomjernim gibanjem, krajnje je očevidno da je za održavanje brzine, koja je postignuta prethodnim

djelovanjima potencija, dovoljna puka sila tromosti i da se ne zahtijeva nikakva živa sila. To je održavanje brzine na najočitiiji način uključeno u samoj ideji sile tromosti. Zato ako, budući da potencije djeluju proizvođači brzinu, isto tako nije potrebna živa sila, onda će se općenito sve pojave objasniti bez živih sila.

22. Ako sada brzina ustvari nastaje silama onih potencija čije se djelovanje shvaća također bez ikakva dodira i impulsa drugoga tijela, na način kako njutnovci i peripatetici shvaćaju djelovanje gravitacije i na tijelo smješteno u praznome prostoru, onda se isto tako čini bjelodanim da nema nikakve potrebe za živim silama. Na temelju toga što sile gravitacije u pojedinačnim trenucima vremena E, na slici 3, proizvode sebi razmjerne pritiske EF i za djeleće vremena Ee brzine FEef, za cjelokupna vremena AE i AC proizvest će brzine BAEF i BACD, u skladu s num. 16. Ako su pak takve brzine izražene ordinatama EH na neku krivulju AHG, onda će djeleći puta koje je za djeleće vremena Ee proizvela brzina EH biti razmjerni djelećima površine EHhe, a svi putovi koji odgovaraju vremenima AE i AC bit će razmjerni površinama AEH i ACG. No iako su i brzine proizvedene za pojedine djeleće vremena razmjerne silama, a prijedeni putovi razmjerni brzinama, u združenjima površina drži se različitim odnos njihovih zbrojeva s obzirom na različnu promjenu sila EF. Ako su sile konstantne, nastaje dužina BFD paralelna sa AC, te brzina BAEF razmjerna silama i vremenima zajedno. Zato ako sile ostaju konstantne, EH će biti razmjerno sa AE, a AHG će biti dužina koja se završava u G, te putovi AEH postaju razmjerni kvadratima brzina ili vremena, ili tako ili AE, naime razmjerni kvadratima brzina ili vremena, ili također razmjerni umnošku AE i EH, tj. umnošku vremena i brzine. Očito je dakle zašto prema ovoj hipotezi gravitacije⁴² tijelo koje

⁴² U jednoj ranijoj raspravi Bošković također spominje taj izraz, usp. *De inaequalitate gravitatis*, Rim 1741, num. 37: „Ja naime ništa ne tvrdim kako je hipoteza gravitacije (*hypothesis gravitatis*) istinita i kako je cijelo to objašnjenje istinito. Iskreno priznajem da je riječ o hipotezi: priznajem da mi nije poznat istinski uzrok.” U to vrijeme Bošković još nije potpuni njutnovac, pa je bio suzdržljiv prema nekim njegovim temeljnim stavovima i njihovoj istinitosti. Ovdje nas prije svega zanima izraz *hypothesis gravitatis* i Boškovićeva izjava kako ne zna pravi, istinski uzrok gravitacije. Upravo zbog nepoznavanja istinskoga uzroka nazivlje je hipotezom. Ovdje je dakako riječ o Newtono-

pada s četverostruke visine postiže dvostruku brzinu i utroši dvostruko vrijeme. Upravo iz istoga razloga, ako se tijelo izbaci prema gore s dvostrukom brzinom, podiće će se do četverostruke visine bez ikakve potrebe za četverostrukom žirom silom koja bi to tijelo potiskivala prema gore. Podiže se naime sve dok ne nastane dvostruka brzina suprotna utisnutoj, koja utisnutu poništava i smjer gibanja mijenja u suprotan. To što uspon sadrži od pozitivnoga gibanja prema gore ovisi samo o sili tromosti koja održava prvu brzinu. To što sadrži od negacije daljnijega gibanja proizlazi iz gravitacije, koja je naposljetku nakon četverostruke visine proizvela dvostrukom brzinu.

voji ontološkoj hipotezi, poznatoj iz njegove izreke da ne izmišlja hipoteze (*hypotheses non fingo*). Kada se naime pita u čemu je utemeljena gravitacija, onda se prema Newtonu ne smije dati nikakav odgovor koji se ne bi mogao izvesti iz pojave, jer bi onda bila riječ o metafizičkoj (ili, kako kakkad kaže, fizikalnoj) hipotezi. Usp. *Scholium Generale* na koncu Newtonova djela *Philosophiæ naturalis principia mathematica*: „Zaista još nisam uspio izvesti iz pojave razlog tih svojstava gravitacije, a hipoteze ne izmišljam. Jer štogod se ne može izvesti iz pojave, valja označiti kao hipotezu.” Bošković je učinio upravo taj sljedeći korak koji Newton pokušava izbjeći: Gravitacija nije puka hipoteza, ali u ontološkome smislu ona ostaje hipoteza. Kada se naime postavi pitanje što je uzrok gravitacije, Bošković poput Newtona ne želi navesti neki metafizički ili mehanički uzrok, ali za razliku od Newtona priznaje da odgovor na to pitanje ima za posljedicu ontološku hipotezu. Dakle i Newton i Bošković slažu se da u filozofiji prirode odnosno fizici treba izbjegavati takve hipoteze. Na drugoj strani nema dvojbe da u istraživanju prirode ni gdje ne osporavaju određenu upotrebu teza koje još nisu potvrđene na pojavama, a to je ono što Newton općenito zove hipoteza i nipošto je ne izbjegava, kao što je ni Bošković ne može zaobići. Ali ono što nije u skladu s pojavama, odnosno ako taj sklad još nije potvrđen, a to je smisao hipoteze u Newtona i Boškovića, nikada ne može postati temeljem načelnih tvrdnji u istraživanju prirode odnosno ne može postati sastavni dio teorije prirodne filozofije. Usp. također *De inæqualitate gravitatis*, Rim. 1741, num. 30: „Hipoteze se ne smiju nuditi na prodaju kao dokazi”, *Disquisitio in universam astronomiam*, Rim. 1742, num. 56: „No hipotezu iz koje nešto nužnošću slijedi što se točno i jasno u potpunosti podudara s pojavama – pa iako nije nužnošću istinito i jer možda te iste pojave ovisе o nečemu drugome – valja ipak smatrati najuspješnijom od svih, bez ikakva straha od bruke. Ali ako nisi sve točno izveo ili ako ne možeš motrenjem utvrditi je li to sve istinito, tada se može biti u strahu da se nešto od toga vlada drukčije, pa ako se jednom shvati da je stvarno drukčije, cjelokupna se veličina rastvara i rastaće.”

23. Jer ako sada AE ne izražava vremena, nego putove, a EF sile koje za pojedine jednake djelice vremena proizvode sebi razmjerne brzine, onda ni djelić površine FEef neće izražavati brzinu nastalu na djeliću puta Ee, jer što se brže prijede taj put, time će ista sila proizvesti manju brzinu. No proizvedena će brzina biti izravno razmjerna sili FE i djeliću vremena. Budući da je djelić vremena izravno razmjernan djeliću prostora Ee i obrnuto razmjernan cjelokupnoj brzini, povećanje brzine bit će izravno razmjerno sa FE i Ee i obrnuto razmjernan s cjelokupnom brzinom. A na temelju toga bit će umnožak brzine i njezina povećanja razmjernan djeliću površine FEef. Odatle se naime zaključuje prema zakonu o beskonačno malim veličinama da će kvadrat brzine tijela koje iz mirovanja pada s visine A biti razmjernan djeliću površine BAEF. Isti argument vrijedi za smanjenje brzine koje dovodi do suprotne brzine. Zato ako gibanje počinje u A u smjeru C brzinom koju izražava BACD i ako sile djeluju u suprotnome smjeru, bit će kvadrati preostalih brzina razmjerni sa CEFD te će u C gibanje u cjelosti iščeznuti. Ako je naime ordinata EI na neku neprekinutu crtu NIM obrnuto razmjerna brzini EH – jer se ona naravno odnosi na neki dani pravac L kao ovaj na EH – bit će djelić površine EHe upravo razmjernan djeliću puta Ee, a obrnuto razmjernan brzini EH, naime djeliću vremena. Zato će cjelokupno vrijeme za koje se prođe AE biti razmjerno cjelokupnoj površini MAElm. Iz takve se pak naravi crta lako izvodi sve što se u osnovama mehanike odnosi na takva ubrzana i usporena gibanja. Npr. ako su sile EF bile razmjerne udaljenostima od konca gibanja C, onda crta BD postaje dužina koja se završava u C, crta AHG okreće se u kvadrant elipse ili kružnice, površina MAElm je dana kvadraturom kruga, brzine postignute na koncu putova razmjerne su samim putovima, a vremena jednaka. Zato je prema tom zakonu gravitacije, koja opada razmjerno udaljenosti od središta, brzina koja se postiže u padu s dvostruke udaljenosti dvostruka. Tako, tomu nasuprot, ako tijelo izlazi iz središta dvostrukom brzinom, podiže se do dvostruke visine. Ali kao što ni podizanje do četverostruke visine prema hipotezi konstantne gravitacije ne potvrđuje četverostruku živu silu, tako ni u ovom slučaju podizanje do dvostruke visine ne potvrđuje dvostrukom živu silu. Obje pojave ovisе samo o zbrojevima brzina koje za pojedine jednake djelice vremena proizvode njima razmjerne sile i o zbrojevima putova

koji se za pojedine jednake djeliće vremena prijeđu međusobno razmjernim brzinama.

24. Što se pak tiče sudara tjelesa, pretpostavljam najprije dovoljno često spominjano načelo: Djelovanju uvijek odgovara jednako i suprotno protudjelovanje. Tim su se načelom za određivanje sraza elastičnih tijela vrlo uspješno koristili Wren,⁴³ Wallis⁴⁴ i Huygens,⁴⁵ a Newton za određivanje svoje gravitacije kojom tijela djeluju jedno na drugo te je njome protumačio najzamršenija gibanja nebeskih tijela. Ja to načelo shvaćam ovako: Koliko god sila neke potencije djeluje na jedno tijelo u jednom smjeru, jednako tako djeluje u suprotnom smjeru na neko drugo tijelo. Prema tomu sila proizvodi u česticama na obje strane jednake zbrojeve brzina o kojima ovise jednake količine gibanja, pa zato proizvodi brzine obrnuto razmjerne masama pojedinih čestica. Zaista se nijedna pojava ne protivi tomu načelu, većina ga potvrđuje, štoviše, koliko se to može zamijetiti iskustvom, potvrđuju ga sve pojave. Tako u magnetu i željezu magnetska sila proizvodi brzine razmjerne masama; tako napeto užu u brodici i većem brodu; tako se, ako prstom tlačiš vosak, istodobno tlači prst, ali i spomenuta tvar. Zato se to načelo dovoljno očito izvodi iz analogije prirode. No ja ću iz toga načela uz pomoć iste opće metode vrlo lako izvesti sraz kako tvrdih tako elastičnih i mekih tijela.

⁴³ Christopher Wren (1632–1723), engleski matematičar i fizičar, profesor astronomije u Oxfordu. Najpoznatiji je zapravo kao arhitekt, napose jer je nakon velikoga požara u Londonu godine 1666. projektirao obnovu grada i pedesetak crkava, između ostaloga i katedralu St. Paul. Bavio se također problemima sraza.

⁴⁴ John Wallis (1616–1703), engleski matematičar, profesor u Oxfordu. Algebraizirao je metodu indivizibilija; bavio se problemima sraza; dopisivao se s Leibnizom.

⁴⁵ Christiaan Huygens (1629–1695), nizozemski matematičar, fizičar i astronom. Jedan je od najvažnijih korespondenata Leibnizovih. Kant spominje tu trojicu učenjaka također zajedno, usp. op. cit. § 40. Name, Royal Society je postavila pitanje o srazu tjelesa, a trojica spomenutih znanstvenika poslali su koncem 1668. i početkom 1669. svoje odgovore. Dokazi za Huygensove zakone sraza, koji se temelji na principu očuvanja živih sila, objavljeni su tek postumno u *De motu corporum ex percussione*, Leiden 1703.

25. Nadalje, neka, na slici 6, AB i CD budu dvije tvrde kugle čije su mase M i m, a brzine kojima se međusobno sudaraju V i u. Neke se njihove brzine u smjeru BC zovu pozitivnima, u suprotnom smjeru negativnima. U trenutku vremena u kojemu se točke B i C dodiruju brzine se zbog sile nepronicičnosti moraju tako promijeniti da budu svedene na relativno mirovanje ili na brzinu, dakako jednaku onoj kojoj se nepronicičnost ne suprotstavlja. Smatrat ćemo dakle nepronicičnost nekom potencijom koja u objema kuglama može proizvesti suprotne brzine tako da brzine ostavljaju i na jednoj i na drugoj strani istu brzinu i zbog jednakoga djelovanja na obje strane budu obrnuto razmjerne masama. Neke se zajednička brzina zove x. Brzina v-x koju je izgubila prva kugla kao odnosit će se prema brzini x-u koju je postigla druga kugla kao m prema M. Zato će biti $VM-Mx=mu$, odnosno $VM+mu=Mx+mx$, odnosno $VM+mu/M+m=x$. To je opća formula za sudar tvrdih tijela. Njome se dobiva zajednička brzina poslije sudara ako se pojedinačne mase pomnože svojim brzinama, a umnožak podijeli zbrojem masa. No ako se u prvoj kugli traži brzina V-x koja je nastala u suprotnom smjeru, nalazi se da je ona $VM+Vm-VM-um/M+m=Vm-um/M+m$. Naravno, kao što se zbroj masa M+m odnosi prema jednoj od dviju masa m, tako se razlika brzina V-u u istom smjeru, odnosno zbroj u suprotnom smjeru što je relativna brzina, odnosi prema brzini koja nastaje u drugoj kugli u smjeru suprotnom pravcu koji povezuje središta.

26. Isto tako ni ovdje nema nikakve potrebe za živim silama. Ako se dvije kugle međusobno sudare brzinama koje su obrnuto razmjerne njihovim masama, gibanje objiju kugala u trenutku vremena prestaje po istoj formuli. Antilajbncijanci odatle zaključuju da su se njihove žive sile prije sudaranja odnosile kao mase i brzine i da gibanje zato prestaje prilikom sudara zbog njihove jednakosti. Ako nepronicičnost smatramo nekom potencijom koja djeluje u skladu s općim zakonima, makar i skokom, ali dakako na temelju same naravi tvrdoće, onda ni u ovom slučaju nema nikakve potrebe za živim silama.

27. Zamislimo da sada te iste kugle, kada dospiju na udaljenost BC, odbija neka sila koja se opire daljnjem približavanju i koja se povećava ako se udaljenosti smanjuju. Brzina i jedne i

druge kugle neće se dakako promijeniti u trenutku vremena, nego postupno, tako da na temelju načela djelovanja i jednakoga protudjelovanja poslije bilo kojeg neprekidnog vremena nastaju brzine obrnuto razmjerne masama u suprotnom smjeru. No u međuvremenu će se udaljenost postojano smanjivati sve dok, ako odbojna sila bude dovoljno velika, ne ostane neka udaljenost, ali minimalna. U tome će se slučaju brzine svesti na istu brzinu jer se dakako zahtijeva da se udaljenost dalje ne smanjuje. No tada, ili će udaljenost ponovo početi rasti, ako naravno odbojna sila nastavi djelovati, ili će udaljenost ostati ista ako odbojna sila posve nestane. Prvi nam slučaj prikazuje dvije kugle koje udaraju u elastično pero BHC. Istodobno sa zatvaranjem kuta H kugle se odbijaju dok se ne dođe u prvotni položaj nakon čega se elastično pero počinje iznova prekonjerno razvlačiti, sada zbog već postignute brzine, pa se kugle s postignutom brzinom nastavljaju međusobno udaljavati. Taj bi prvi slučaj mogao upućivati i na sudaranje dviju elastičnih kugala kada se njihovi dijelovi nakon dodira u B i C pomiču prema unutra nakon što je u tim točkama zbog sile neproniknosti zadržana nejednakost brzine. Elastičnost, koja se opire njihovom približavanju prema ostalima djelovima, djeluje jednako na obje strane. Drugi slučaj izražava narav mekih tijela, a dan je kada se elastično pero prekrine na minimalnoj udaljenosti. Ona bi se zato mogla shvatiti kao da su sastavljena od elastičnih, no vrlo kratkih vlaknaca koja se vrlo brzo prekinu ili razvežu, poput kakvih čvorova koji drže meka tijela. Naime, tako bi dijelovi mekih tijela činili otpor dok prodiru u druga tijela, ali nikako ne bi vraćali oblik.

28. Međutim, kako su na minimalnoj udaljenosti brzine kugala dovedene do jednakosti, a brzine koje nastaju na obje strane obrnuto razmjerne masama, imamo iste elemente iz kojih je u srazu tvrdih tijela proizšla brzina koju postiže druga kugla u smjeru koji je suprotan pravcu što povezuje središta. Ista će dakle formula biti za sraz mekih tijela, a za sudar elastičnih tijela tu će postignutu brzinu trebati podvostručiti. Kao što će se zbroj masa odnositi u slučaju elastičnih tijela prema jednostavnoj masi jednoga od tijela, a u slučaju mekih prema dvostrukoj masi, tako će se relativna brzina odnositi prema brzini koju je postiglo drugo tijelo.

29. Ako bude proizvoljan broj međukugala u EFG (slika 7), onda će se na početku upravo točka B sveukupnom brzinom kugle AB vrlo brzo približavati prema E. U međuvremenu će točka E početi postizati brzine u smjeru F, a B s kuglom AB u suprotnom smjeru, pa će se na temelju toga kugla AB početi usporavati. Tijekom približavanja točke E sila koja odbija E i F ujedno će pritisnuti obje točke na suprotne strane, ali manje nego sila koja je odbijala B i E, zbog početno manje brzine točke E od brzine točke B i zbog manjega približavanja. Za bilo koje neznatno vrijeme poslije prvoga susreta u B, nakon što je dokinuta ravnoteža, proširit će se promjena stanja po svim točkama EFGC, no brzina će, postignuta u smjeru BC, biti mnogo veća u najbližim nego u udaljenim kuglama. Protokom vremena mora se doći do najmanjih mogućih udaljenosti nakon kojih bi se kugle počele međusobno udaljavati. To će se dogoditi samo kada se relativna brzina poništi pa zato brzine svih kugala budu jednake. U tom će slučaju zbog jednakoga djelovanja i jednakoga protudjelovanja zbroj brzina koje je su zbog izvršene odbojne sile postigle čestice kugle AB duž BE biti jednak brzini koju su postigle čestice kugle E u suprotnom smjeru. Isto će tako u suprotnom smjeru jednaku brzinu postići kugle E i F, i tako dalje sve do kugle CD. Zbrojevi brzina svih čestica koje je proizvela odbojna sila na razmacima BE, EF, FG i GC neka budu x, y, z i u. Zbroj svih brzina koje su postigle čestice kugle AB u smjeru CB, sve do one najmanje udaljenosti, bit će = x. Zbroj pak svih onih brzina koje ostaju u smjeru suprotnom od onih koje su nastale u česticama ostalih kugala bit će = x-y+z-u+u odnosno bit će = x. Očito je prvi zbroj jednak drugomu. Zato ako kugla AB udari u bilo koji broj kugala koje su istom brzinom nošene kuglom CD, problem će se riješiti na potpuno isti način, pa i kada bi sve te kugle srasle u jednu jedinu masu i kada bi djelovala jedna jedina sila duž razmaka BE. Na temelju toga će se kugle vratiti natrag, kako je rečeno u br. 28. No vrijedilo bi istovjetno obrazloženje ako bi se bilo koji broj kugala isto tako nastavio gibati zajedno s kuglom A, a bilo koji broj drugih zajedno s kuglom D, i to istim brzinama tih kugala. Svaki put bi se na minimalnoj udaljenosti sve brzine svele na jednaku brzinu. A nakon što na obje strane nastanu jednaki zbrojevi suprotnih brzina, to bi svođenje bilo tako da bi se brzina pojedinih čestica prvoga združenja koja je nastala na temelju odbojnih sila odnosila prema brzini pojedinih čestica drugoga združe-

nja obrnuto razmjerno masi drugoga prema masi prvoga združena. Isto bi tako vrijedilo obrazloženje ako neke sile ne bi djelovale samo na najbliže kugle, nego ako bi i neposredno odmicale E od G ili od CD.

30. Ovaj se slučaj može primijeniti na sudaranje i elastičnih i mekih tijela. Na njihove prednje dijelove koji se dodiruju djelovala bi sila nepronicičnosti, a na ostale, ali i na one prednje dijelove, dok prodiru i dok se međusobno više približavaju nego što je dana udaljenost, djelovale bi odbojne sile. To se može isto tako primijeniti na tvrda tijela ako se zamisli da su podijeljena na mnoštvo čestica koje bi jedne od drugih odmicale sila nepronicičnosti. Taj bi se slučaj razlikovao od slučaja s elastičnim tijelima samo u tom što će u tvrdim tijelima nepronicičnost djelovati u trenutku vremena, a u onim drugim postupno će djelovati elastičnost. Razlika je i u tome što tvrda tijela neće natrag odskočiti. To se napokon može primijeniti na kugle koje udaraju u elastična pera sastavljene od više kutova. Taj slučaj izražava slika 7, ako se motri samo učinak elastičnosti i ako se zanemari premještaj listova elastičnoga pera koji ovisi o određenoj krutosti i neznatno narušava učinak. Ondje bi se danim silama koje slobodno djeluju na pojedinim razmacima moglo odrediti, ako se kugla AB i CD međusobno približavaju, koja bi točka morala mirovati, kakvo bi moralo biti gibanje pojedinih točaka, kada pojedine točke – od kojih se ponajviše one bliže na početku najviše ubrzavaju, potom usporavaju – dolaze do najveće brzine, i drugo tomu slično. Meni je dovoljno što sam pokazao na koji način pukim nastankom brzine, koja proizlazi na temelju djelovanja potencija, svi ti učinci jednako ovisе s obje strane, bez ikakve nužnosti živih sila.

31. Ujedno je također očevidno na koji način i u elastičnih i mekih tijela dolazi do onoga prodiranja dijelova i izdubljivanja jamica. Čim se meke kugle dodirnu, na početku se više mijenja brzina na čestica najbližih dodiru, dok se jedni za drugim svi dijelovi ne svedu na jednaku brzinu. Zbog nejednakosti brzine jedni se dijelovi približavaju drugima više nego prije. To je promjena oblika, prodiranje dijelova, izdubljivanje jamice. Ako je tvar elastična, oblik se vraća, štoviše isteže se preko prvotnih već oblikovanih granica te dolazi do nekih titranja. U slučaju elastičnih tekućina na temelju tih titranja proizlaze valovi. Ako je tvar meka, kada se dospije do zajedničke brzine, udaljenost čestica ostaje ista te

preostaje jamica. Tako na slici 2, čim kugla A udari u prve čestice meke tvari u B, one odmah stječu brzine silom nepronicičnosti i silom potencija odbijanja. Nakon što se tim brzinama poremeti ravnoteža, nastaje određena brzina u svim česticama, tako pak da na početku nastaje puno veća brzina u bližim česticama nego u udaljenijima, dok se napokon i kugla i čestice i cjelokupna masa MN, s cjelokupnim uporištem, ne svedu na istu brzinu. Ona će biti vrlo mala i gotovo nikakva zbog neizmjerne mase cjelokupne Zemlje o koju se upire ležište.

31a.⁴⁶ Iz svega pak što je ovdje upravo izneseno gotovo samo od sebe proizlazi objašnjenje pojava koje lajbnicijanci navode kao dokaz kako žive sile postoje, a koje bi bile razmjerne umnošku masa i kvadrata brzina. Neka se zamisli, na slici 6, što veća kugla CD prema kojoj kugla AB nošena nekom određenom brzinom napinje elastično pero do danoga razmaka. Ako ista kugla udari dvostrukom brzinom u četiri takva elastična pera, napet će ih na istom razmaku pa će isto tako u povratku od nekih drugih četiriju elastičnih pera postići dvostruku, a ne četverostruku brzinu. Jer ako je dužina AC na slici 3 ista kao BC na slici 6, onda će sile EF na pojedinim putovima biti razmjerne broju elastičnih pera, odnosno četverostruke u drugom slučaju. Zato će i djelići površine ACDB – koje prema br. 23 izražavaju kvadratu brzina, kako postignutih tako i poništenih na istom putu AC – biti u drugom slučaju četverostruke, a brzine na temelju toga dvostruke. Zbog toga su dužine EI uvijek dva puta manje i dva su puta manja združena svih djelića vremena EeiI. Očito na temelju toga što za pojedine djeliće vremena nastaju brzine razmjerne silama. Budući da po istom djeliću puta Ee tijelo nošeno većom brzinom manje osjeća trajno djelovanje četiriju elastičnih pera – naime djelovanje koje proizvodi brzinu – nego što silu osjeća tijelo nošeno jedino brzinom svojega elastičnog pera,⁴⁷ nastaje ili se poništava po tom dje-

⁴⁶ U latinskom izdanju Boškovićeve rasprave omaškom je ovaj broj označen kao 31. iako je prethodni broj također 31. Zato sam ovaj sadašnji broj označio kao 31a.

⁴⁷ U latinskom stoji: *quam corpus delatum cum unica vim sui elasti. Možda vim treba promijeniti u vi, pa bi prijevod glasio ovako: „nego što osjeća tijelo nošeno jedino silom svojega elastičnog pera.”*

liću puta brzina manja od četverostrukke. Na temelju izložena dokaza združenje svih brzina zajedno nije četverostrukko, nego dvostruko. Nema dakle nikakve nužnosti živih sila. Ako ih netko ipak hoće dopustiti, iako su nekorisne, neka postavi da za pojedine jednake djelice vremena nastaju žive sile razmjernje silama istoga stupnja kao brzine.⁴⁸ Taj će, svakako, jednako tako dobro kao i ja objasniti ove pojave, a isto se mora zamisliti i za posljediце. Time se ponovo uvodi odlično Mairanovo objašnjenje kojim se zahtjeva da se izračunava zbroj poništenih sila.

32. Na isti se način objašnjava i Poleniev pokus, slika 2, u kojemu se spuštanjem kugala iste veličine A, ali različnih masa, s visina koje su obrnuto razmjernje samim masama, izdubljuju u glini jednake jamice DCE. Četiri puta manja kugla doći će samo s dvostrukom brzinom i ako četverostrukku kuglu u mislima podijelimo na četiri jednaka dijela, raspodijelivši pojedine sile po ovim jednakim djelovima, na manju će kuglu u pojedinim točkama puta djelovati sile četiri puta veće od onih koje će djelovati na pojedine dijelove veće kugle. Upravo će zato sve do mirovanja sile, kao u gornjem broju, nakon što se prijedu oni isti putovi, poništiti samo dvostrukku brzinu, proizvođeći za dva puta manje vrijeme samo suprotnu polovicu brzine.

33. No u pokusu o kojemu sam govorio u num. 6 i 7, kada ista kugla, spuštajući se s različnih visina svaki put iskopa jamice zaista razmjernje kvadratima brzina, uzrok valja jednako tako tražiti iz istoga izvora. Površina DCE segmenta kugle razmjerna je obrnutom sinusu CB, što je poznato još od vremena Arhimeda. Zbog toga dok uranja, kugla nailazi u pojedinim točkama puta BC na neki broj čestica razmjernan udaljenosti BC. Odatle proizlazi da su sile koje u kugli proizvode suprotne brzine razmjernje udaljenostima gibanja usporenoga od početka B. Zato, kao što

⁴⁸ Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698–1759), francuski fizičar, matematičar i filozof, jedan od prvih njuthovaca u Francuskoj. Bošković ga je vrlo cijenio. Inače je zastupao upravo to kompromisno rješenje, koje Bošković spominje u tekstu kao mogućnost, da se u svezi s nekim pojavama ipak može govoriti o živim silama, usp. *Essai de cosmologie*, Paris 1750, repr. 1984, str. 41: „La conservation de la force vive n'a lieu que pour certain corps.”

sam primijetio u num. 23, prema toj hipotezi sila,⁴⁹ dvostrukka se brzina poništava nakon što je prevajlen dvostrukki put BC i isto vrijeme. Četverostrukka je količina tvari sadržana u toj jamici koja se utiskuje, ali ne nastaje zato četverostrukka suprotna brzina. Dvostrukko brža kugla za jednake pojedine djelice vremena postupa no nailazi dakako na četverostruk broj čestica, nego upravo iz toga razloga oslobađa djelovanja pojedinih sila samo u polovici vremena pa zato oslobađa polovična djelovanja, a od svih zajedno dvostrukka djelovanja. No nigdje nema ni traga živim silama, a još manje njihovoj nužnosti.

34. Naposljetku, lako je iznijeti kako bi stvar stajala u slučaju sudara elastičnih kugala. Neka u trostrukku kuglu udari kugla s dvama stupnjevinama brzine, kaže Hermann. Jedan će stupanj brzine prenijeti na tu drugu kuglu, s jednim će sama odskočiti; ako s tim preostalim stupnjem naleti na neku sebi jednaku kuglu,⁵⁰ zauzastavit će se dok će ta kugla otići s istim stupnjem. Zato je on dobio četverostrukku živu silu koju je raspodijelio na četverostrukku masu. Pojava pak mora biti takva kao što se obrazlaže na temelju formula koje sam izložio u num. 25 i 28. Međutim, razlog je očigledan. Elastičnost je u trostrukkoj kugli proizvela jedan stupanj brzine, a u kugli koja udara tri suprotna stupnja, od kojih dva poništavaju prethodnu brzinu; ostaje treći stupanj koji se isto tako gubi u drugom sudaru nakon što je zbog elastične sile u objema kuglama nastala jednaka brzina. Nema dakle ni ovdje nužnosti žive sile koja bi se prenosila s jedne na druge kugle. Tako, na slici 8, ako kugla A nošena prema C udari u kuglu B pod nekim kutom, tako da prijedena dužina bude $AC = 2$, i ako se povuče okomnica na pravac koji povezuje središta B i C, tako da bude $CD = 1$, onda će kugla nastaviti gibanje po CF, koja je paralelna sa AD, brzinom $AD = 3$, a kugla B će otići brzinom $= 1$. Ako pak iznova, prema danom zakonu, kugla A udari u kuglu G, potom u kuglu I, te će kugle otići brzinom $= 1$, a kugli A će najprije pre-

⁴⁹ Taj se izraz (*hypothesis virium*) odnosi naravno na Newtonovu *hypothesis gravitatis*, ne na Boškovičevu teoriju, kako neki misle.

⁵⁰ U latinskom izvorniku stoji: *in aliam sibi aequalam* (tj. *velocitatem*). Vjerojatno *aliam* treba popraviti u *alium* pa se tako dobije bolji smisao: *in alium sibi aequalam* (tj. *globum*).

ostati brzina = 2, potom = 1. No neće se moći zaključivati da je kugla A imala 4 žive sile koje je raspodijelila na tri kugle, zadržavši jednu za sebe. Elastična sila u kugli B proizvela je onu njezinu brzinu = 1, a u kugli C suprotnu brzinu CD, koja je, sastavljena sa $CD = CA$ pod kutom, te je nju radije umanjila i svela na 3. Isto se događa i u slučaju ostalih sudara jer elastičnost sila uvijek proizvodi dvije jednake, ali suprotstavljene brzine.

35. Uostalom, da ponajviše u pokusima u kojima kugla pada u glinu izdubljivanje jamica ne ovisi ni o kakvoj živoj sili, nego o objašnjenim djelovanjima potencija, jasno se zaključuje na sljedeći način. Ako bi masa MN udarila u kuglu A, izdubila bi se potpuno ista jamica kao da istom brzinom kugla udara u masu gline. No takvo se izdubljivanje jamica ne može pripisati živoj sili kugle A jer je ona naravno mirovala, niti živim silama čestica meke tvari MN jer žive sile teže održavanju brzine svih tijela, a ne njihovu smanjivanju. U ovom slučaju iz toga proizlazi da neproničnost i druge potencije, kada djeluju na kuglu A da bi u njoj proizvele brzinu, djeluju i na djelove meke tvari, proizvodeći suprotne brzine, na početku veće brzine u najbližim djelovima, a manje u udaljenijima, dok sve brzine postupno ne postanu jednake i dok se međusobno približavanje čestica, koje ovisi o toj nejednakoj brzini na početku gibanja, ne zaustavi i ne ostane jamica.

36. Na ovaj način, prolazeći kroz sve vrste pojava, pokazao sam kako nigdje nema potrebe za živim silama, nego da se sve pojave svih vrsta gibanja mogu objasniti na temelju najjednostavnijih načela neposrednim proizvodnjom brzine koje je nastalo djelovanjima potencija. Poslije tih djelovanja ništa ne preostaje u samim tijelima, osim različite određenosti sile tromosti, a ta određenost traje zajedno sa silom tromosti. Ako dakle netko koga ne smeta nekorisnost žive sile nju još uvijek hoće dopustiti, moći će, po volji mu, pod uvjetom da pojave ostanu potpuno sačuvane. Ako naimе taj utvrdi da one potencije za pojedina vremena u pojednim česticama nekako proizvode sebi razmjerne stupnjeve brzine, utvrdit će da te iste potencije proizvode i razmjerne sile, a te će sile biti razmjerne umnošku masa i jednostavnih brzina. No ako bi htio da se prelaženjem pojedinih jednakih putova proizvedu pojedinačni stupnjevi žive sile razmjerni silama koje ih proizvode, onda će pak združenja sila biti ipak razmjerena umnošku masa i

kvadrata brzina. Jer na pojedinim djelcima puta Ee, na slici 3,⁵¹ proizvest će se sile razmjerne djeliću površine FEef, a na temelju toga sile proizvedene na cjelokupnom putu AE izražavat će se površinom BAEF, koja izražava i kvadratu brzina. I prema jednomu i prema drugomu stavu pojave se zbivaju na isti način. One, kako vidimo, ovise samo o nastanku brzine.

37. Prvi je stav antilajbnicijanaca, potonji lajbnicijanaca. Ni jedan ne prihvaćam zbog nekorisnosti žive sile. Tvrdim da se neistinitost ni jednoga od njih ne može dokazati na temelju pojava. Prvi bi ipak bio više u skladu s jednostavnošću i analogijom prirode i njega bih svakako radije branio ako bi uopće trebalo ijedan od njih braniti. Budući da potencije proizvode sebi razmjerne brzine za pojedinačna vremena, ne na pojedinačnim putovima, analogija će se bolje očuvati ako bi po istom zakonu proizvodila i sile. Prema suprotnom stavu koja god minimalna sila mogla bi se pomoću velike brzine uzdići do toga da za vrlo kratko vrijeme proizvede maksimalnu silu, i to puno veću nego maksimalna sila za vrlo dugo vrijeme. Čini se da je to doista manje suglasno s jednostavnošću prirode. Konačno, budući da su mrtve sile razmjerne masama i brzinama, žive se također, ako se uopće mogu jednako tako dobro odrediti, moraju radije izračunavati na isti način. A mogu se. Jer sve što sam rekao o potencijama koje stvaraju brzine, ako se govori o potencijama koje stvaraju sile i ako se skupe zbrojevi ili onih brzina koje se postižu ili onih koje se poništavaju, sve će se to zajedno međusobno slagati i nijedna se pojava neće tome suprotstavljati, kao što sam naznačio u br. 31.

38. Mene naročito ne uznemiruje Leibnizovo i Bernoullievo održanje živih sila koje prema Leibnizovu stavu postoji u elastičnim tijelima. Još je Huygens nekoć dokazao da se prilikom sraza elastičnih tijela poslije sraza svaki put održava zbroj umnožaka, koji nastaju množenjem pojedinih masa s kvadratima njihovih brzina. Leibniz i Bernoulli to pripisuju prirodnom zakonu prema kojemu se uvijek održavaju iste žive sile. Ali prema mojemu sudu žive bi se sile, ako ikoje postoje, bolje održavale prema suprotnom stavu. Jer kvadrati brzina, iako prema Leibnizovu stavu dostatno

51 corr. ex in fig. 4.

izražavaju količinu sile, ne bi mogli izraziti smjer sile budući da su kvadrati uvijek pozitivni, a sile mogu imati suprotne smjerove te stoga prelaziti iz pozitivnih u negativne. Tako prema Newtonovu stavu o gravitaciji, koja opada obrnuto razmjerno kvadratu udaljenosti od središta, ako se udaljenost označi sa x , sile se dakako mogu izraziti pomoću $1/x^2$, sve dok ne mijenjaju smjer. Ako ga promijene, onda su formule gibanja koje proizlaze iz takva izraza pogrešne. Npr. prema tomu zakonu sile poznato je da će, ako neka točka teži prema pojedinim točkama sferne površine, mjera privlačenja koja proizlazi iz svih točaka biti $1/x^2$ sve dok je spomenuta točka smještena izvan površine na udaljenost od središta $= x$. No čim se spusti ispod površine, postaje $= 0$. Sada pak, budući da bi žive sile morale biti i pozitivne i negativne, ako bi zbroj ostao, svakako bi, kao u sveukupnoj geometriji i analizi, ostao tako da bi ga negativne, ako se dodaju pozitivnima, umanjile i zbranjane bi se zamijenilo oduzimanjem. No na taj način prema Leibnizovu stavu zbroj ne ostaje. Ali prema antilajbnicijskom stavu, budući da bi se održavao zbroj gibanja u istome smjeru, održavala bi se i razlika u suprotnom smjeru jer gibanja koja nastaju djelovanjima potencija koje uvijek djeluju jednako u suprotnom smjeru ne remete nijedno od spomenutih gibanja. Međutim živa bi sila prema tom stavu bila razmjerna umnošku mase i brzine, pa tako razmjerna gibanju. I živa se sila dakako održava, tako da se u tom zbroju pozitivna uvrsti među pozitivne, a negativna među negativne. Dapače, ako se u tom smislu prenači Descartesovo načelo o održanju količine gibanja,⁵² nakon što se ispravno sačuvaju predznaci smjerova, ono će biti istinito i o tim živim silama i o gibanjima, tako da ni slobodne sile duše ništa neće re-metiti takvo održanje, samo ako bi ona jedino po tom zakonu djelovala i na tijela budući da bi uvijek u po dvije čestice morala utisnuti suprotne brzine. Nema dokaza da je tomu suprotno.

⁵² Izraženo je zapravo trećim Descartesovim zakonom prirode, usp. *Principia philosophiae* II § 40 (= *Oeuvres*, publ. par Ch. Adam & P. Tannery, Paris 1905, repr. 1982, VIII - 1, str. 65). „Tijelo koje se sudara s jaćim tijelom, tj. s tijelom koje ima veću masu, ništa ne odstupa od svojega gibanja, tj. ništa ne gubi o svoje količine gibanja; međutim, ako se sudara s manje jakim tijelom, onoliko odstupa koliko na njega prenosi.” Drugi dio toga zakona je ispravan, dok prvi sadrži jednu fundamentalnu pogrešku. Upravo je ta pogreška dala Leibnizu povoda za oštru kritiku Descartesove fizike.

39. Ako, napokon, onaj tko ne dopušta nikakve žive sile, ali u tijelu promatra raspoloživost koju ono ima za izdubljivanje jamice u mekoj masi, za napinjanje nekoga broja elastičnih pera i za uspinjanje protiv jednolike gravitacije do neke visine – promatrajući ove učinke kao da su od istoga uzrokovani i ne uzimajući uopće u obzir potencije o kojima ovisi niti niz djelovanja niti vremena za koja se provode – taj će isti moći tu raspoloživost tako promatrati zvati živom silom i njezina će mjera biti umnožak mase i kvadrata brzine. No jednako će tako netko drugi moći moć tri raspoloživost za prelaženje nekoga puta ravnomjernim gibanjem za dano vrijeme, ili pri svladavanju prepreka motriti niz i vremena djelovanja, pa će mu žive sile upotrijebljene u tom promatranju biti razmjerne umnošcima masa i jednostavnih brzina. Tko ne bi dopustio takvu upotrebu naziva, postavio bi pitanje o imenu. Kod pitanja o imenu trebalo bi se ipak prije prikloniti starijemu načinu izražavanja nego novijemu. Nema razloga ni da se Leibniz, ako se prepire oko puke promjene imena, tako jako razmeće kao da je opazio neku veliku pogrešku svih mehanika, što dobro primjećuje Maïran.

40. Budući da su tako objašnjene sve vrste pojava djelovanja ma potencija koje se običavaju razmatrati općenito i budući da su vrste pojava svedene na jednostavnija i općenitija načela neposrednoga proizvodjenja brzine, ostaje da iznesem jedan svoj stav koji uvodi još veću jednostavnost i analogiju glede samih potencija i načina njihova djelovanja. Tomu se pak stavu ponajviše priklanjam, kako zbog same jednostavnosti i analogije, tako i zbog toga što je isto tako prikladan za objašnjenje većine prvotnih svojstava tjelesa, iako vidim da će ga upravo svi oni koji taj problem nisu dublje promislili primiti s podsmijehom. Nakon što sam vrlo dugo razmišljao, ipak ništa manje ne dvojim da ovdje trebam iznijeti svoj stav. No ipak sam krajnje spreman da ga ostavim i da sljedećim općeprihvaćeni stav ako mi se dakako iznese ista teže protiv njega. Taj je spor vrlo žestok između njutnovaca i kartezijanaca glede nastanka gibanja. Jer kartezijanci tvrde kako se samo impulsom tjelesa mijenja njihovo gibanje, a njutnovci dopuštaju ta-kođer sile koje djeluju na udaljenosti tjelesa. Tako njutnovci dopuštaju gravitaciju i u praznome prostoru, dok kartezijanci naprotiv viču da u mehanici treba dopustiti jedino impuls, a da je sve ostalo uglavnom neprimjereno mehanici.

41. No nakon što sam dulje vremena i vrlo pomno razmotrio problem, palo mi je na um sljedeće: Ako se uzme u obzir analogija i jednostavnost prirode, nijedna se promjena gibanja ne događa impulsom tjelesa, nego uvijek silama koje djeluju na nekoj udaljenosti,⁵³ bilo da se te sile nalaze u samoj naravi tijela, bilo da radije ovisе o nekom slobodnom zakonu Vrhovnoga Stvoritelja. Jer on je po svojoj volji ne samo mogao ovu tvar radije stvoriti nego ne stvoriti, nego ju je isto tako mogao radije stvoriti s ovim postojećim nego s nekim drugim svojstvima i zakonima budući da u narav tjelesa nije unesena nikakva sila, a ta narav ne zahtijeva ništa drugo osim apsolutne podređenosti Božanskim naredbama svojega Utemeljitelja. Zato držim kako iz tih načela proizlazi da se tijela i njihove čestice ni u kojem slučaju ne dodiruju tako da između njih ne bi bilo uistinu nikakva međuprostora. To- mu nasuprot pojedinačne su čestice tvari obdarene određenim silama koje su na jednim udaljenostima privlačne, a na drugim odbojne, tako da se napokon beskonačnim smanjivanjem udaljenosti odbojna sila beskonačno povećava. Ta se beskonačna odbojna sila ne može drukčije prevladati nego samo beskonačnom silom kojom bi se mogao poslužiti jedino Bog, sam Vrhovni Stvoritelj. Zato samo on može prodirati kroz tijela i tako ih lišiti težnosti.

42. Ne uzbuđuje me ni to što vidimo neprekinute i neprekidane površine tjelesa, niti što vidim da kada se kugle primaknu, ne pojavljuje se nikakav razmak, ni to što primaknuvši ruku osjećam dodir. Ne bojim se ni toga da bi netko rekao da treba upo-

⁵³ U ovome se spisu Bošković priklanja Newtonovoj školi glede djelovanja sile. To će shvaćanje zastupati još nekoliko godina, primjerice još godine 1748, u djelu *De materiae divisibilitate et principis corporum*, num. 90: „Djelovanje sile na udaljenost tjelesa meni je zajedničko s Newtonom, ali ja sam to osim toga dokazao još nekim razlozima.” No već iste godine postaje vrlo kritičan spram ideje djelovanja na daljinu. Smatra kako je treba posve izbjegavati, usp. *De lumine*, pars secunda, Rim 1748, num. 54: „Na takav se način naravno uklanja svako fizikalno djelovanje na daljinu, pa djelovanje tijela na tijelo, kada se mijenja njegovo gibanje, neće biti fizikalno djelovanje, nego će se zvati djelovanje ukoliko jedno tijelo mijenjanjem položaja spram drugoga tijela određuje ono stanje čijim određenjem ono drugo tijelo djeluje na sebe samo.” Usp. također *De continuitatis lege*, Rim 1754, num. 163 i *Theoria*, Venecija 1763, num. 101–102.

trijebiti batinu kako bih mogao zamijetiti postoji li uistinu dodir tjelesa. Dostatno je bjelodano da se vrlo mali razmaci ne zamjećuju osjetilima. Kroz prozirni kristal zrake slobodno prolaze na koju god stranu. Međutim, kao što znaju svi oni koji su vični rukovanju mikroskopima, zrake prolaze kroz tanke premda za osjetila neprekinute listiće svih tijela. Zato su prisutni neki prolazi, iako se čine kao da nisu jer se nalaze u ogromnome mnoštvu. Isto se može dogoditi u slučaju razmaka između kugala. Ako se najveća odbojna sila očituje na najmanjim udaljenostima, onda će ta sila, kao na slici 6, kada primakneš kuglu kugli, djelovati na obje kugle, sve dok i jednu i drugu ne bude svela na istu brzinu. Pomaknut će se jedna kugla koja je prije mirovala, dok će se druga, svaki put kada je pokreneš, zadržati onaj isti najmanji razmak, za koji ti, budući ga ne možeš zamijetiti osjetilima, sigurno nećeš moći na temelju toga tvrditi da toga razmaka uopće nema. Isto se događa u slučaju ruke, isto u slučaju batine. Kada se dođe do tih najmanjih udaljenosti, odbojna će sila djelovati, dakako, i na to tijelo i na vlakna, kao i sila neproničnosti u slučaju istinskoga neposrednog dodira. Dogodit će prodiranje dijelova kao u slučaju pritiska koji je izveden iz dodira: ta će sila pritiska napeti vlakna, a kako se odatle gibanje širi prema mozgu, na potpuno isti način nastat će zamjedba na koji bi nastala dodirom. To sam sve naveo da, prije nego što razotkrijem same temelje mojega stava, jasno pokažem kako se niti njegova istinitost niti njegova pogrešnost ne dokazuje takvim pokusima i svjedočanstvom osjetila te kako u samim osjetilima ne može uopće biti nikakva temelja ni za njegovu istinitost ni za njegovu pogrešnost. Nego da se odlučimo za uobičajeniji način govorenja, kojim se ja inače služim. Fizikalnim ćemo zvati onaj dodir – a njemu se, budući da ga zamjećujemo samo osjetilima, namećnuo naziv „dodir” ljudskom konvencijom – u kojemu dva tijela dolaze do udaljenosti koja se ne može zamijetiti nikakvim ljudskim osjetilom, a na toj je udaljenosti odbojna sila tako velika da je nikakva ljudska sila ne bi mogla svladati. Matematičkim i neposrednim dodirom nazivljem onaj u kojemu je razmak u sebi jednak nuli. Onoga prvoga dodira u slučaju batine gazio bih se, ovoga drugoga, ako je moj stav istinit, ne mogu se bojati.

43. Ali da dođem do temelja mojega stava, uklonit ću ponajprije svaku teškoću kojom se obično odbacuju ovakve sile koje dje-

ljuju na nekoj udaljenosti, kao da ovaj način djelovanja ne bi bio mehanički niti u skladu s prirodom. Ta mi je teškoća zajednička s njutnovcima, štoviše i s peripateticima koji svoj pojam gravitacije svode ili na slobodan Božji zakon ili na samu narav i bit tijela ili na neko svojstvo koje tijelo, iako je postavljeno u prazni prostor, dovodi do drugoga udaljenog tijela ili središta. Od kartezijanaca tražim sljedeće: Zašto se na koncu konca gibanje prenosi na kuglu koja miruje? Sigurno će reći da je uzrok neproničnost. Kada bi naine dva tijela mogla zauzimati isti prostor, ne bi bilo razloga da jedno zadržava drugo. Navajljivat ću: Što je pak ta neproničnost? Zbog čega se događa da dva tijela ne mogu zauzeti isti prostor? Reći će jamatno da je to ili narav tjelesa, jer jedno tijelo ne zauzima mjesto drugoga tijela, ili slobodni Božji zakon, ili nešto nepoznato. I ako pretpostave bilo što drugo, neprestano ću navajljivati dok upravo ondje ne uzmaknu. Dopuštaju dakle da se poslužim potpuno istim odgovorom, naine da je neproničnost ili narav tjelesa ili slobodni Božji zakon. Kao što se na nekim udaljenostima jedno prema drugome mora približavati, na drugima se mora udaljavati, a dakako na vrlo malim udaljenostima mora se uvijek odmicati, prema nekim određenim zakonima koje ću objasniti malo niže.

44. Budući da sam naravno izostavio ostale bezbrojne vrste privlačenja i odbijanja koja se obilato očituju na manjim udaljenostima, izvrsne primjere takvih sila imamo baš u gravitaciji i u onim silama zbog kojih tijela djeluju na svjetlost i svjetlost na tijela. Mnogo su toga najučelniji muževi vrlo oštroumno otkrili da bi gravitaciju objasnili impulsom tjelesa uz pomoć tvari koja kruži. Smatram da se gravitacija ne može objasniti ni Descartesovim vrtlozima, premda preoblikovanima, niti Huygensovim. Ponajviše sam preradbu kartezijanskih vrtloga, koju neuspješno pokušavaju i najveći muževi, osvijetlio s nekoliko primjera u raspravi *Disquisitio in universam astronomiam* (Istraživanje o cjelokupnoj astronomiji), koju sam izložio 1742. 54 godine. Sam taj neuspješan ishod tolikih pokušaja u velikoj nas mjeri uvjerava da gravitacija

nikako ne ovisi o impulsu i da se toliko postojana gibanja planeta i kometa odvijaju uslijed sile tromosti i sila gravitacije. Te sile djeluju u neizmjernom i gotovo praznom prostoru koji jedva da pruža ikakav otpor. No već je davno naš Grimaldi⁵⁵ opazio da se zrake svjetlosti zbog neke sile u prolasku pored rubova tamnih tijela iskrivljuju bez ikakova dodira. Newton je odatle izveo detaltnu silu, koja se tako uspješno koristi osobito za objašnjenje odbijanja, ogiba i loma. Držim naine da do odskoka svjetlosti kod odbijanja ne dolazi od udara na tu površinu od koje se ono odbija, kao što mislim da, koliko je to u fizici moguće, tu tvrdnju dokazuje Newton, *Optics* 2.3.8.⁵⁶ Poučen ovim dvama izvrsnim primjerima ne bojim se galame protivnika jer se oni ne oslanjaju ni na kakve razloge, nego samo na predrasude koje su sa sobom donijeli iz djetinjstva. Dopuštam u prirodi prisutnost nekih sila zbog kojih se bez neposrednog dodira mijenja stanje tijela te nastaje brzina, tako da prosudujem kako je, štoviše, prema ovomu mojemu stavu jedino taj način djelovanja dovoljno svojstven samoj prirodi. K tomu još dolazi ona čudesna magnetska sila koja se dugo vremena i jednako tako uzalud istraživala pod vidom vrtloga magnetske tvari. Za njezine ću izuzetne pojave postupak kojim možemo objasniti pokazati poslije.

45. Očigledan je naine razlog zašto dopuštam u prirodi sile samo te vrste, a impuls isključujem. Već je mnogima zajednički stav da se u prirodi ništa ne događa skokom, nego da se zbira isto kao u slučaju geometrijskih mjesta i algebarskih formula: što god se povećava ili smanjuje, povećava se ili smanjuje neprekidno, tako da se od jedne količine do druge uvijek prelazi neprekidnim gibanjem preko svih međukoličina. Nikakvi pokuši neće dokazati pogrešnost ovoga načela. Koliko se može zamijetiti osjetilima, većina nas pokusa očevidno navodi na to načelo. Dakako,

⁵⁴ Usp. num. 40 te rasprave: *Cartesiani vortices nobis omnino non placent.*

⁵⁵ Francesco Maria Grimaldi (1618–1663), talijanski matematičar, isusovac, u svojemu postumno izašlome djelu *Physicomathesis de lamine, coloribus et iride* (Bologna 1665, repr. 1966) prvi je dao sustavan prikaz ogiba svjetlosti.

⁵⁶ "The Cause of Reflexion is not the impinging of Light on the solid or impervious parts of Bodies, as is commonly believed", *Optics*, 4th ed., London 1730, repr. New York 1952, str. 262.

ni u samome mjesnom gibanju ne može se doista ni zbog kojega drugog razloga prelaziti s jednoga mjesta na drugo skokom, nego se prelazi neprekinutim gibanjem preko međumjesta. Tako i neprekinutim vremenom dospijevamo od jednoga trenutka do drugoga daljnijega bez prekida i skoka. Naime upravo to obično dopuštaju lajbnicijanci kod nastanka gibanja tako da nikakva brzina ne nastaje niti nestaje u cjelini u trenutku vremena niti se prelazi od jednoga stupnja brzine na drugi, nego se prijelaz događa preko svih međustupnjeva. Na temelju se toga isključuju iz prirode tvrda tijela jer bi u njihovu sudaru brzina nastala ili bi se poništala u trenutku vremena. Većina znanstvenika hoće da su sva tijela ili elastična ili meka, ili radije miješana. Tako naravno u slučaju sudara dvaju tijela, dok se dijelovi pomiču prema unutra, polagano se neprekinutim opadanjem poništava brzina, koja se opet neprekinutim porastom pomalo uspostavlja u suprotnom smjeru, kao u slučaju elastičnih tijela, ili sasvim nestaje, kao u slučaju mekih.

46. Sada pak, ako je to načelo istinito,⁵⁷ bit će istinito i da se promjena gibanja nikada ne događa impulsom. Meni izgleda da i to iz njega očito slijedi. Zamisli naime, na slici 9, da se dvije jednake elastične kugle AB i CD nošene jednakim brzinama, koje su izražene dužinama AF i DO okomitima na samu AD, međusobno sudaraju u E. U samom trenutku vremena u kojemu se međusobno sudaraju točke C i B njihovih promjera, svako će se gibanje nužno zaustaviti na promjerima BA i CD koji prelaze u jednake dužine Ea i Ed. A sve ostale čestice osim onih prvih, primjericе posljednje a i d, nastavit će se gibati neprestano usporanim gibanjem dok se sva njihova brzina ne poništi negdje kod M i N, nakon što su sada promijenjen oblik i skraćeni promjeri. Ako su kugle meke, ostat će u tom stanju; ako su elastične, jedine će se čestice odbiti natrag preko istih stupnjeva. Ako se pak dužine BG, aH, EI, dK, CL svaki put podignu sve do dužine

⁵⁷ Spomenuto u prethodnome broju, naime da se u prirodi ništa ne događa skokom, nego da svaka promjena podliježe zakonu neprekinutosti. Sustavno obrazloženje toga zakona daje u svojoj raspravi *O zakonima neprekinutosti*, Rim 1754. Neprekinutost je za Boškovića vrhovno načelo u znanosti i glavni temelj njegove teorije.

FO, brzine točaka A i D bit će svaki put izražene dakako onim jednakim ordinatama na dužinu FO sve do H i K, a potom neprestano opadajućim ordinatama na neke crte HM i KN. Ali brzine čestice B i C, ako su te prve čestice čvrste, ili barem brzine točaka B i C, odnosno površina oko B i C ako se umjesto kugala postave valjci, poništiti će se posve u trenutku vremena. Te će točke odnosno površine mirovati za čitavo to neprekinuto vrijeme za koje a i d prelaze u M i N. Ali i mnogo kasnije te će se brzine prikazivati ordinatama na dužinu FO sve do I. Zatim će se u I svako izražavanje ordinatama prekinuti i ordinatu EI zamijeniti će točka. Ako se dakle nikakva brzina ne poništava u trenutku vremena, onda kugle ne nastavljaaju ravnomjernom brzinom sve do dodira, nego kada se čestice B i C približe do neke neznatne udaljenosti, neka će ih odbojna sila postojano odbijati tako da se brzina postupno poništava prije dodira. Ako se umjesto tvrdih tijela postave meka i elastična, izbjegava se dakako skok u brzina čestica A i D. No u brzinama čestica B i C skok se pod pretpostavkom tvrdih tijela ne može izbjeći, osim ako se na minimalnim udaljenostima ne dopusti takva odbojna sila.

47. I zaista, ono što se pokazalo u slučaju gibanja jednakih kugala suprotnih, ali jednakih brzina, isto će se događati u srazu bilo kojih tijela nejednakih brzina. Brzine prvih površina moraju se u trenutku vremena izjednačiti jer nepronicičnost ne dopušta jednom tijelu da zauzme mjesto drugoga. Za cijelo to vrijeme, za koje se mijenjaju oblici, a brzine se ostalih dijelova isto tako izjednačuju, nastavit će se relativno mirovanje dijelova koji se dodiruju. Iz toga se naime zaključuje da će, nakon što su se udaljenosti neprestano smanjivale, odbojna sila rasti preko svih mogućih granica. Jer ako⁵⁸ bi odbojna sila bila konačna, a kugle su bile nošene nekom brzinom koja bi se mogla ograničiti, brzina bi se točaka B i C onda prestala poništavati u samome dodiru. No budući da se ta brzina povećavala, dogodio bi se dodir prije poništenja one cjelokupne brzine pa na temelju toga i skok. Mogli bi se naravno navesti i mnogi drugi primjeri takvih skokova, kako je dnostavnih pritisaka, tako trenutačne promjene geometrijskoga mjesta koje izražava brzine. No naznačio sam najočitiiji i najlakši

⁵⁸ Riječ je o načelu neprekinutosti.

slučaj. Iz analogije i jednostavnosti prirode izvodi se načelo izloženo u br. 45.⁵⁹ Ako se to načelo prihvatiti, matematički se dodir nužno isključuje i ispravnim se umovanjem zaključuje da odbojne sile na minimalnim udaljenostima rastu preko svih mogućih granica.

48. Ali da se sprijeci jedan drugi skok, treba te iste sile, zbog kojih se čestice na minimalnim udaljenostima međusobno odbijaju, protegnuti i na sve udaljenosti u beskonačnost, iako bi na većim udaljenostima mogle opadati tako da bi izmicala svakom osjetilu te bi se isto tako mijenjale u privlačne, kao što će sada objasniti. Naime, ako u nekom intervalu uopće ne bi bilo takvih sila i ako bi potom negdje počele ponovno djelovati, budući da je ondje došao neki novi element, prekinulo bi se prvotno geometrijsko mjesto koje izražava brzine i moralo bi se zamijeniti novim. Tako ako bi čestice A i D, nošene ravnomjernim gibanjem sve do a i d, ondje počele osjećati toliko odbojne sile, brzine bi se sve do a i d izražavale ordinatama na dužine FH i OK. Ordinate bi se ondje prekinule i za njima bi slijedile dužine ili neke krivulje HM i KN. Da se to ne dogodi, potrebno je da je na svim udaljenostima bilo neko djelovanje koje se očito izražava ordinatama na neke neprekinute krivulje. O tim ću krivuljama raspravljati malo kasnije. A djelovanja nije bilo ako je ordinata negdje jednaka nuli, i to samo u nekim točkama u kojima te krivulje sijeku os pa se odbijanje mijenja u privlačenje, ili obrnuto. Na taj se način brzine izražavaju nekom krivuljom koja će se naravno moći približavati dano me pravcu, ali se nigdje neće preinačiti u sam pravac.

49. Dakle izravnim sam zaključivanjem iz toga načela, koji je izveden analogijom prirode, došao do sila tjelesnih čestica koje su na vrlo malim udaljenostima odbojne i koje se smanjivanjem udaljenosti povećavaju preko svih mogućih granica, a povećavanjem neprekinute krivulje. Čudesno je naime kako je ta ideja o česticama vrlo prikladna za objašnjenje najvećega broja tjelesnih pojava; čudesno je koliko mnoštvo najljepših i najtežih problema

⁵⁹ U latinskom izvorniku stoji *sic*, ali mislim da je pogrešno i da treba promijeniti u *si*.

izbjega, a kojima se mogu baviti viša geometrija i analiza. Zasuti smo množinom i veličinom stvari koje se ne mogu obuhvatiti u tako uske granice jedne rasprave jer se široko protežu na cjelokupnu prirodu. Zbog toga ću samo ponešto izabrati, a puno ću toga izostaviti.

50. Newton je otkrio uzajamnu gravitaciju u svim tijelima, za koju je on sam spoznao da opada obrnuto razmjerno kvadratu udaljenosti. Ja priznajem odbijanja na vrlo malim udaljenostima, koja smanjivanjem udaljenosti rastu u beskonačnost. Ako bi trebalo obratiti pozornost samo na te sile u česticama tjelesa, to bi se moglo izložiti na sljedeći način. Neka segmenti pravca AG, na slici 10, prikazuju međusobnu udaljenost dviju čestica. I neka je MCKIH neka krivulja takve naravi da za asimptotu ima pravac NL okomit na os AG, od kojega se neprestanu udaljava. Neka ta krivulja negdje u C siječe os od koje se udaljava sve do K, zatim neka se savija prema osi i neka od neke točke I za asimptotu ima hiperbolu drugoga reda, čiji je tok kvadratom ordinata konstantan ispod apsisa. Neka se luk u točki I približava preko zamjenjivih granica toj hiperboli, potom sve više postojano, a udaljenost točke I od pravca NL neka bude vrlo malena. Ordinate BM te krivulje koje gledaju na jednu stranu mogu izražavati odbojnu silu, a ordinate koje gledaju na suprotnu stranu, kao DK, EI i FH, koje su postale negativne, izražavat će privlačne sile. No izrazom privlačnih i odbojnih sila ne koristim se zato da prepostavimo neko fizikalno djelovanje jedne udaljene čestice na drugu udaljenosti česticu, nego da bih upravo tim riječima izrazio onu određenost koja je utemeljena ili u slobodnom Božjem zakonu ili u naravi i biti tjelesnih čestica ili u nekom svojstvu. Na temelju te određenosti čestice se pokušavaju međusobno približiti ili se pokušavaju jedna od druge udaljiti, što god da je od spomenutoga fizikalni uzrok toga pokušaja. Ova će krivulja očito udovoljiti i Newtonovoj gravitaciji i mojoj odbojnoj sili.

51. Naime, na svim udaljenostima većina nego što je AE, na primjer AF, ako se postavi da je ta dužina AF = x, a FH = y, bit će umnožak konstantan u smislu x^2y , a y će biti kao $1/x^2$, odnosno privlačenje će biti obrnuto razmjerno kvadratu udaljenosti. To će privlačenje rasti sve do AD ako se smanjuju udaljenosti, a potom će opadati pa će u C biti jednako nuli. No na manjim udaljenos-

tima, kao što je AB, promijenit će se u odbojnu silu, koja se povećava u beskonačnost ako se udaljenost smanjuje u beskonačnost.

52. No evo, ujedno ti je, na temelju zakona izražena takvom krivuljom, bjelodan razlog i neproniknosti i protežnosti. Jer neproniknost i protežnost uvijek se drže za neka prvotna tjelesna svojstva koja ne ovise o nekome jednostavnijem načelu. Ustvare, ako se smanjuje udaljenost AB, takve odbojne sile rastu⁶⁰ u beskonačnost. Bez beskonačne (odbojne) sile čestice će se moći međusobno primaknuti toliko da zauzmu isto mjesto.⁶¹ Zbog toga će samo Tvorac prirode, obdaren beskonačnom potencijom, moći svladavati taj otpor i proniknuti kroz tijela. Isto tako ako se na vrlo malim udaljenostima čestice na taj način odbijaju, onda se ustvari razmještau tako da se po nekom mjestu raspoređuju u dužinu, širinu i dubinu.

53. Uistinu smjesta pada u oči i sam način na koji međusobno prijanaju čestice tekućina tako da se jedne više opiru stlačivanju i rastezanju, a druge manje. Ako su naime njihove čestice na onoj udaljenosti AC i ako se ona koliko god malo smanji ili poveća, ordinate odmah na obje strane vrlo mnogo porastu. Pa ako se za stlačivanje upotrijebi i najveća sila, one će se vrlo malo približiti jer će sila koja stlačuje brzo naići na jednaku odbojnu silu, a isto se događa u slučaju rastezanja. Tako će voda bez upotrebe ikakve sile stlačiti na toliko manji prostor da se to opazi osjetilima. A ipak, odatle se neće moći zaključiti da se voda sastoji od čvrstih kuglica koje se dodiruju, jer u tom slučaju nijedna druga tekućina ne bi mogla sadržavati dvostruko više tvari i biti toliko teža od vode. No iz toga se isto tako neće zaključiti da česticama vode nedostaje elastičnost, nego radije da su zaista vrlo visoke elastičnosti. Tako će se i opirati razdvajanju, više ili manje, ovisno o naravi grane CK krivulje. Suprotno će se dogoditi kada se te ordinate ne povećaju odmah mnogo.

⁶⁰ U latinskom izvorniku stoji *decrescunt*, što bi bilo pogrešno, pa treba promijeniti u *crescunt*.

⁶¹ Rečenica glasi u latinskom ovako: *sine infinita vi particulae ad se invicem ita admovei non poterunt ut eundem occupent locum*. Negacija *non* pomućuje smisao pa bi je trebalo ukloniti.

54. Ali se zato voda zbog veće sile, primjerice djelovanjem vatre, pretvara u paru. Njezine se čestice zbog vrlo velike sile međusobno udaljavaju, a na vrlo malim udaljenostima međusobno prijanaju zbog sile veće od one koja nastaje na temelju gravitacije. Ako treba objasniti te sile, kao i ostale kemijske učinke drugih tjelesaca, luk krivulje CKI na slici 10 treba saviti tako da siječe os u dvjema drugim točkama, ili također u bilo kojem broju točaka. Krivulja će se na slici 11 preinačiti u jednu drugu krivulju u kojoj će na vrlo velikim udaljenostima AF biti privlačna sila približno obrnuto razmjerna kvadratu udaljenosti sve do AE. Privlačnost sile može još rasti sve do AD, ali će više odstupiti od spomenutoga razmjera, da bi potom mogla opadati sve do AT. Tada bi postala odbojnom silom koja raste sve do AS, te opada sve do AQ. Ondje bi se opet preokrenula u privlačnu silu koja raste sve do AO, te opada sve do AC i napokon prelazi u odbojnu silu. Ako su čestice vode na udaljenosti AC, zadržat će tu udaljenost dok ih neka sila, nakon što je nadvladana vrlo velika privlačna sila OP, ne pomakne preko AQ. Tada će se naime same od sebe međusobno najviše udaljiti i ako se točka R najviše udalji od osi, postići će vrlo velike odbojne sile. No privlačne sile oko točke O mogu biti puno veće od onih koje zahtijeva izraz za gravitaciju.

55. Primjer takvih privlačenja sve do određenih granica i odbijanja nakon njih imamo u slučaju elastičnih pera koja miruju otvorena pod određenim kutovima. Ako se odvoje više, pokušavaju se međusobno približiti, a ako se stlače više, očituju odbojnu silu. Na temelju te iste teorije shvatit će se razlikovanje mekih tijela od elastičnih. Naime, ako su veći intervali QT i CQ, duž kojih se očituju sile, bilo odbojne, bilo privlačne, tijelo će biti elastično. Ako nakon vrlo umjerenih intervala odbojne sile prelaze u privlačne, tijelo će biti meko. U prvom slučaju poslije velikoga stlačivanja od T prema Q još će uvijek djelovati odbojne sile i doći će do povratka na stare udaljenosti. U drugom slučaju odmah će se dospjeti do granice Q, nakon koje, budući da se odbojna sila preokrenula u privlačnu, neće biti nikakva pokušaja za povratkom. Vidimo tako da se i u slučaju niti i užadi njihove mase, ako se prekomjerno stegnu, opiru stezanju. To će se zbivati duž intervala AC. No ako se počnu rastezati, što se više rastežu to se više opiru rastezanju. To će se doista događati duž CO. Ako se nadvlada vrlo velika privlačna sila OP, mnogo više i vrlo brzo

svladavaju se i manje privlačne sile sve do OQ i budući da se privlačna sila preokrenula u odbojnu, nit se prekida.

56. No puno se više odlazaka i povrataka krivulje zahtijeva za objašnjenje složenijih pojava. Ali sve njih pojedinačno slijediti bio bi beskonačan posao, a nije ni ovdje mjesto za to. Valja zabljehiti da sve te krivulje pripadaju vrsti paraboličnih krivulja. One se izražavaju formulom: $a+bxm+cxn+dxr\dots = y$. Ako je pak u tome dana udaljenost x , onda postoji samo jedna jedina sila y , bilo privlačna bilo odbojna. Naime jedna te ista sila y može odgovarati mnogim udaljenostima x . Pa budući da je već Newton riješio problem kako se pronalazi krivulja parabolične vrste koja prolazi kroz koliko god danih točaka, moći će se uvijek pronaći neprekidna i pravilna krivulja koja izražava sile bilo koje čestice s obzirom na bilo koju drugu česticu. Te se sile izvode iz pojave. Ista će se krivulja moći približiti danim lukovima bilo kojih drugih krivulja proizvoljno često i presijecati ih u proizvoljnom broju bliskih točaka samo ako ti lukovi odgovaraju različnim segmentima osi. Međutim, i narav tih krivulja i te točke kroz koje prolaze krivulje treba istraživati na temelju pojava.

57. Ipak, nipošto ne treba izostaviti način na koji se prema istim izvorima zahtijeva prisanjanje čvrstih tijela. Ako su naime, na slici 12, sile čestice A prema čestici C u svim smjerovima, u krug oko tih udaljenosti na kojima su postavljene, gotovo jednake, uspostaviti će tekuće tijelo. Njegovi će se dijelovi očito oprati razdvajanju kojim bi bili prisiljeni zauzeti veće udaljenosti. No ako zadrže iste udaljenosti, slobodno će se gibati jedan oko drugoga i protjecati. U tom će se protjecanju događati da tekućina uzmiče pred bilo kojom unesenom silom i da se u tome uzmičanju giba s lakćom, pa tijelo koje nadmašuje koliko god malo tekućinu u težini, ako se čitavo potopi, tone doduše polako, ali ipak neprestano tone, jer se isti broj čestica međusobno približava i udaljuje. Ako su se sačuvale udaljenosti, taj broj čestica nema nikakve teškoće pri kružnom gibanju. Odatle će se isto tako događati da se, ako treba razdvojiti masu tekućine, ni neka velika površina ne prekida odmah, nego nakon što se tekućina stanji na mjestu razdvajanja, protjecanjem čestica koje se vrte oko sebe postupno se razdvajaju jedna za drugom. To uočavamo i kod kapljica vode koje padaju. A upravo bi to najlakše prikazalo razdvajanje savršenih

tekućina. Ali ako jedna krivulja izražava sile čestice A u smjeru Gg , a druga u bilo kojemu drugome smjeru, tako da je neka os sila qQ , a te sile bilo kojega smjera nisu izražene nekom krivuljom, nego ordinatama na neku površinu, onda bi i na istoj udaljenosti AC po krugu ta površina imala jednom pozitivne, a drugi put negativne ordinate. Jednako će se tako na istoj udaljenosti čestice međusobno raspršiti; ako se nalaze u jednome smjeru, privlačit će se u nekom drugom. Kada su čestice uspostavljene na granicama privlačenja i odbijanja, moći će sačuvati taj položaj, a od njega potisnute postići neku vrtložnost na temelju koje se ponovno uspostavljaju. U tome će biti moguće utemeljiti i samu spojenost čvrstih tijela kojom se ona ne opiru samo razdvajanju nego i ugiбанju. Naime, to će se ponajprije nužnoću dogoditi ako se veći dio sastoji od manjih dijelova jer ti manji dijelovi između sebe stoje na mnogo manjim udaljenostima koje imaju vrlo čvrste granice vezivanja. No na većim udaljenostima jedni bi se dijelovi privlačili više, a drugi manje, ili bi se isto tako odbijali pa bi u tome slučaju nužnoću uslijedila vrtložnost.

58. U mnoštvu pak problema koji bi se mogli u svezi s ovim izrazima za sile izmijeti, da tako kažem, kao nadogradni, a isto tako u svezi s gibanjima koja odatle slijede, bijelodano je od kolike su koristi znamenita otkrića D. Clairauta⁶² o krivuljama dvostrukke zakrivljenosti i o mjestima u odnosu na površinu. No moglo bi se dogoditi da nema osi u slučaju tih sila i da dva pravca koja

⁶² Alexis Claude Clairaut (1713–1765), francuski matematičar i astronom. Već je u dvanaestoj godini objavio rad o deiskom problemu (udvostručenje obujma kocke). U osamnaestoj je godini postao članom Pariske akademije. Unaprijed je proračunao postojanje planeta Urana, koji je otkriven tek poslije njegove smrti godine 1781. Pratio je Maupertuisa god. 1736. na ekspediciji u Laponiju. Na temelju rezultata te ekspedicije izračunao je splošnost Zemlje te god. 1743. postavio svoj poznati poučak o tome. Najvažnija su mu djela: *Recherches sur les courbes à double courbure* (1731), *Éléments de géométrie* (1741), *Théorie de la figure de la Terre* (1743), *Éléments d'algèbre* (1746) te *Tables de la Lune* (1754). Bošković je bio u vrlo dobrim odnosima s Clairautom. U godini svojega izbora u Parisku akademiju Clairaut je objavio vrlo važnu raspravu o krivuljama dvostrukke zakrivljenosti. Riječ je o prostornim krivuljama koje je uveo Descartes sto godina ranije, prijedlogom da ih se izučava projekcijom na dvije ravnine.

izlaze iz jedne čestice nemaju istu krivulju. U tome se slučaju te sile ne bi mogle općenito izraziti pomoću ordinata na istu površinu. Analitički bi se mogle, ali za to ovdje nije mjesto, a nemamo ni vremena raspravljati o tolikome mnoštvu stvari.

59. Međutim, ova me ideja dovodi do sastavljanja većih čestica od manjih posve istovrsnih čestica, a to je sastavljanje raznoliko. Neka se pretpostavi da su sile manjih čestica – koje se kako u smjeru bilo kojih osi, tako u bilo kojemu drugome smjeru koji postoji s obzirom na dani položaj te osi – izražene istovjetnim krivuljama u svim tim česticama, a u pojedinim česticama različnim krivuljama prema različnom položaju. No kada se sastavlja ju dvije čestice na bilo kojoj udaljenosti u bilo kojemu smjeru, neka se pretpostavi da se međusobna sila izražava zbrojem ordinata koji se odnosi na jednu i na drugu česticu na tim udaljenostima i smjerovima. Veće će se čestice moći sastavljati od manjih tako da se dobiju vrlo različni zakoni sile, a od njih postupno isto tako druge još veće čestice i, ako se hoće, međusobno vrlo različne. Jer ako se jednim udaljenostima pribiraju druge toliko manje udaljenosti da odnos manjih prema većima bude približno zanemariv i ako oko granica pojedinih čestica u povratku od onih udaljenosti dolazi do prelaska iz velike odbojne sile u veliku privlačnu koja se, prije nego što se dođe do sljedeće udaljenosti, ponovo preokrene u veliku odbojnu i potom se mijenja bilo kako, onda će više manjih čestica smještenih oko tih granica srasti vrlo čvrsto u jednu veću česticu i na većim udaljenostima djelovati jedinstveno. Ni veće čestice istoga reda neće se jedna od druge rastavljati niti će se jedna drugoj približavati preko nekih granica. No što ako su na isti način i zvijezde stajačice na nekim granicama svih privlačenja i odbijanja? A to pod pretpostavkom da krivulja KIH, na slici 11, kako na najmanjim tako i na najvećim udaljenostima s onu stranu svih planeta, vrlo mnogo odstupa od one hiperbole koja izražava gravitaciju što opada obrnuto razmjerno kvadratu udaljenosti te da ta krivulja iznova siječe os, i to možda i na mnogim drugim točkama. Zar ne bi stajačice u tom slučaju zadržavale približno istu udaljenost jedna od druge te se zato ne bi međusobno urušile? Zar ne bi mogao tako čitav Svijet biti utemeljen kao jedna od onih većih čestica? Iz kojega bi drugoga ako ne najradije iz toga razloga stajačice bile smještene na tako golemoj udaljenosti od nas i između sebe? Zašto ne bi kometi

– koji dugo prolaze više s onu stranu dok napokon ne dođu u našu blizinu – prolazeći ispod planetnoga sustava opisivali silama koje su približno obrnuto razmjerne kvadratima udaljenosti krivulje koje se krajnje približuju parabolama ili elipsama? Ali ako bi zakon sile bio promijenjen na većim udaljenostima, kometi bi najviše odstupali od tih staza te bi se jamačno vraćali, no u povratku bi opisivali daleko drukčije lukove daleko drukčijih putanja? Ili barem u slučaju onih koji nadaleko odstupaju neće biti moguće da se dobije naznaka povratka, iako se ti isti vraćaju na kon što je možda promijenjena veličina one goleme atmosfere i oblik na temelju kojega se procjenjuje njihova prividna veličina budući da je sama golema jezgra uvijek obavijena nekom tamom.

60. Nadalje, sile većih čestica koje proizlaze na temelju povezivanja manjih moći će biti, kako rekoh, vrlo različne između sebe. Jer iz različnoga povezivanja osi i nekoga broja manjih čestica proistekli bi najrazličitiji zakoni sile. No kakav se odatle otvara pristup krajnje elegantnim kako izravnim tako obrnutim problemima! To se razumije primjerice ako je dan zajednički zakon manjih čestica, njihov broj te njihov položaj, neka se traži zakon koji bi morao slijediti u slučaju većih čestica koje su sastavljene od onih manjih. Ili se traži broj i položaj takvih osi da u većoj čestici sastavljenoj od onih manjih proizlazi neki dani zakon ili barem neke dane sile u danim točkama danih smjerova. Dakako u te probleme može jednim jednim uvidom uvijek prodrijeti samo onaj koji je utemeljio Svijet. Ako je to uistinu tako kako sam rekao, za takvim problemima postoji potreba.

61. Štoviše, budući da se onim granicama privlačenja i odbijanja toliko uspješno objašnjava prisanjanje dijelova, a da ne postoje nikakve najmanje čestice, nego kao što su sva prisanjanja iste vrste, tijela se rastavljaju na koncu konca na određene točke koje nemaju dijelove pa zato nemaju ni neprekinutu protežnost niti je sastavljaju. Kao što matematičke točke ne sastavljaju niti neprekinutu crtu, niti neprekinutu površinu, niti neprekinuta tijela, nego se ili podudaraju ili su međusobno razmaknute nekim intervalom, tako takve fizikalne i stvarne točke, iako su obdarene silama, ne mogu sastavljati neprekinutu protežnost, nego ili moraju prodirati jedna u drugu, za što bi se zapravo zahtijevala beskonačna božanska sila, ili moraju biti međusobno razmaknute ne-

kim intervalom, a to u oba slučaja slijedi iz same nedjeljivosti i lišenosti protežnosti. Fizikalna se neprekidnost⁶³ tako isključuje iz prirode. A budući da bi prema toj pretpostavci⁶⁴ sve pojave što ovise o djelovanjima tih sila trebale postojati na isti način, ne može se tako dokazati postojanje neprekidnosti. No tko je dugo razmišljao o samoj neprekidnosti, spoznat će naravno u kakvu će se radije probiku naći ako se ta fizikalna neprekidnost ukloni i izgoni iz prirode. Što je, s jedne strane, ta sva vrst količina koja se može povećati u beskonačnost, ali se isto tako može smanjiti u beskonačnost, jer po svojoj naravi odbacuje sve granice i na jednoj i na drugoj strani? Odatle se i čini da veličina tijela koja se međusobnim rastavljanjem čestica može povećati u beskonačnost mora upravo na temelju analogije prirode moći i smanjiti u beskonačnost. No, s druge strane, što ako ne postoje beskonačno mali u sebi određeni dijelovi, nego je beskonačno malo neodredivo malo? Jer u beskonačno malim djelovima toliko zanemarljivo određenu veličinu da se u pojedinim slučajevima dokaz može dovesti do apsurdra. Ako ista čestica tvari ne može potpuno zauzeti sad veće sad manje mjesto, ne može se veličina ni prema nekome drugom stavu smanjiti preko svih mogućih granica jer kada bi čvrste čestice došle u dodir, odbacile bi uopće svako daljnje stlačivanje. Istodobno bi se kako god mali razmaci između točaka mogli uvijek podijeliti u bilo kojemu danom omjeru, a veličina bi se bilo kojega tijela, ako se sastoji od takvih točaka, mogla svesti na bilo koju drugu veličinu u kojem god danom omjeru! Što je ako se to zaista shvati s puno manje opterećenja, što bi se moglo dogoditi? Primjerice zrake svjetlosti istječu krajnje nesmetano u svim smjerovima i nimalo se ne ometaju međusobice.⁶⁵ Očito bi broj točaka, od kojega se sastaje zrake svjetlosti, kako god velik,

⁶³ *Tj. continuum physicum*, dakle fizikalni, stvarno postojeći kontinuum.

⁶⁴ *Tj. in hac hypothesis*, riječ je dakako o pretpostavci fizikalnoga kontinuma.

⁶⁵ O svjetlosti usp. *De lumine* (pars prima & pars secunda), Rim 1748. i *Theoria*, num. 472–502. Nešto više od polovice drugoga dijela rasprave *O svjetlosti* posvećeno je prikazu Boškovićeve teorije. Isto tako nalazimo u raspravi *De continuitatis lege*, Rim 1754, num. 158–174, već nešto zreliji prikaz *Teorije*. Svi su ti tekstovi važni za genezu Boškovićeve *Teorije*.

bio u odnosu na cjelokupan prostor manji od bilo kojega danoga odnosa, odnosno jednak nuli. Isti bi bio odnos broja slučajeva u kojima bi se morali međusobno sudarati prema broju slučajeva u kojima bi se međusobno izbjegavali. Što naime ako je tolika brzina i tolika rijetkost svjetlosti ponajviše dana iz razloga što bi se nužnošću morali izbjegavati sudari? Naime iz svih tih sila koje vrše čestice različitih zraka međusobno jedna na drugu na neznatnim udaljenostima proizlaze vrlo mala djelovanja koja ne mijenjaju smjer započetom putu. Ne kažem da je to tako, ali naznačujem nevjerojatno plodno polje i krajnje prikladno za vježbu oštroumnim ljudima.

62. Što se napokon tiče magnetskih učinaka,⁶⁶ oni glavni jačečno proistječu odatle sami od sebe. Jer tri su, prije svega, glavna magnetska svojstva: privlačenje i odbijanje prema različitim polovima, prenošenje jakosti i smjer. Privlačenje može ovisiti o tome što zakon sila ponajprije između čestica željeza i magnetaja još vrlo mnogo odstupa od zakona gravitacije na puno većoj udaljenosti nego u ostalim slučajevima, a u tim se česticama u različitim smjerovima provode bilo odbojne bilo privlačne sile. Kada mnoge takve čestice zajedno strastu s osima privlačenja, bilo sukladnim, bilo paralelnim, tada će naime nastati najbolji magneti, koji će dakako isto tako moći ili stjecati ili gubiti sile, već prema tomu na kako god umještan način mnoštvo čestica naposljetku stekne ili izgubi istovjetan položaj ili se spoji s drugim česticama, pa se na temelju toga spajanja mijenja zakon. Međutim, bježdano je da magneti isto tako mogu imati polove privlačenja i odbijanja, pa ako se prelome, pojedini će komadi jednako tako imati svoje polove. No ako čestice željeza na uistinu bilo kakav način steknu onaj položaj osi, samo će željezo moći prijeći u magnet te će provoditi istu privlačnu i odbojnu silu.

63. Odatle može prenošenje jakosti biti utemeljeno u tome što su čestice željeza razmještene pukim slučajem i bez ikakva reda pa zbog djelovanja magneteta u njihovoj blizini okreću svoje osi tako da se u većini čestica podudaraju. Tada će se naime upravo u željezu pojaviti magnetska sila. A iz istoga će razloga željezna nit

⁶⁶ Usp. *Theoria*, num. 514–515.

koja je povlačenjem po magnetu skupila jakost moći izgubiti jakost ako se više gibanjem suprotnim prethodnom tako da se položaji osi iznova poremete. A željezo koje je dugo ležalo u istome položaju moći će prijeći u magnet jer će se osi postupno uskladiti na temelju neprekinutoga djelovanja magnetske sile. Da ih tu ima u izobilju ispod površine Zemlje, bjelodano je na temelju samog objašnjenja smjera.

64. Smjer igle u pojedinih magnetna može ovisiti o samome privlačenju i odbijanju u skladu s različitim polovima čestica i različitim položajem osi jer o njima, iako na većoj udaljenosti, potpuno ovisi vrtložnost, kao u num. 57. Naime smjer prema određenim, polu najbližim stranama Zemlje – pa iako se samo jedan od polova onamo okreće sam po sebi – može potjecati od toga što se baš po cijeloj Zemlji ispod same površine nalaze goleme mase željeza, ali puno više oko polova nego drugdje. Naime kako takva nalazišta željezne rudače nisu samo ispod pola, to ima za posljedicu da se magnetske igle ne usmjeravaju točno prema polu, nego zbog toga odstupaju od toga smjera. Kako su takva manja nalazišta rudače bez ikakva određenog reda raspršena po cijeloj Zemlji, to ima za posljedicu da nema zaista nikakva određenog reda u otklonu magnetna, nego da su i ona crta u kojoj nema nikakva otklona i one druge crte u kojima otklon ima određeni broj stupnjeva prilično osjetno nepravilne i složene. To nam je naravno sve poznato iz povijesti magnetizma. A o tome možemo steći jedinu izričitu predodžbu ako neki veći magnet velike jakosti postavimo na vrh stola te potom oko njega raspršimo nepravilno drugo manje magnetne. Igla će se usmjeriti ponajprije prema onom velikom magnetu. Nastat će naime neka nepravilna crta na kojoj se bočna djelovanja dokidaju, a smjer biva u pravcu onoga najvećeg magnetna. Odatle će zbog toga postojati suprotni otkloni od te crte pa će krivulje u kojima su sadržani određeni brojevi stupnjeva isto tako biti složene.

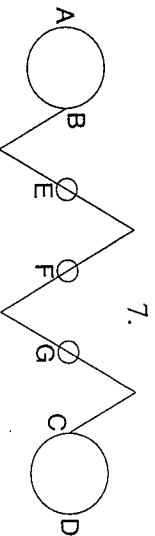
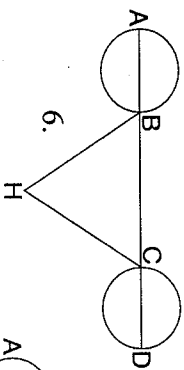
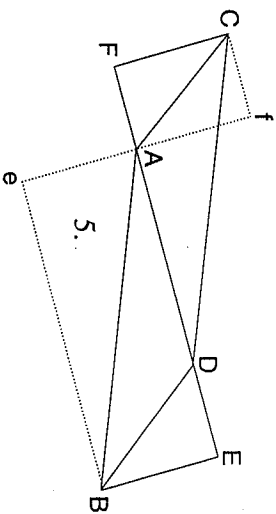
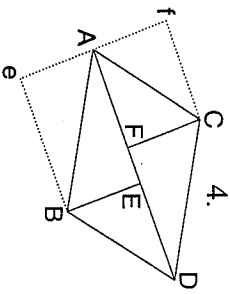
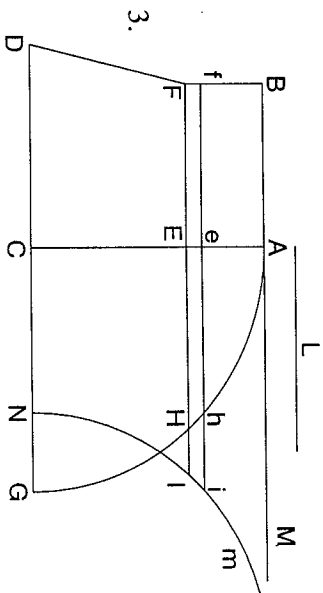
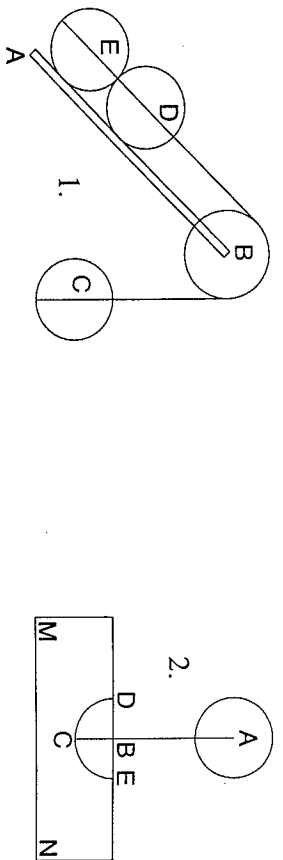
65. Oдавде se opet otvara pristup vrlo elegantnim, ali teškim problemima. Primjerice ako treba naći krivulju za dvije ili tri ili koliko god ma kako nejednakih, u nekoj ravni danih masa stvari koja se privlači u bilo kojem omjeru udaljenosti, a u toj bi se krivulji smjer privučena tijela događao prema danoj točki ili bi od nje skretao pod danim kutom. To naime postaje teže i općenitije

ako bi te mase bile dane izvan ravnine na bilo koji način. No teškoća raste i postaje puno većom ako su privlačenja izražena bilo kakvim danim krivuljama, ili također ordinatama na površinu, ili tako da u proizvoljnim različitim smjerovima valja primijeniti različite krivulje. A što ako se postavite obrnute probleme? Primjerice ako bi se za dane zakone privlačenja i za dane krivulje koje izražavaju iste smjerove tražio broj i položaj odgovarajućih masa. Zar se ne bi na taj način išlo u pravcu određivanja položaja i veličine magnetskih rudnih nalazišta na temelju motrenja?

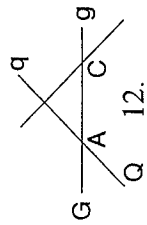
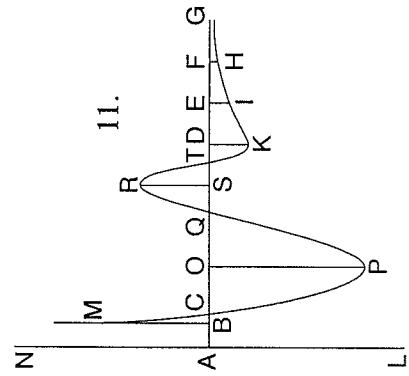
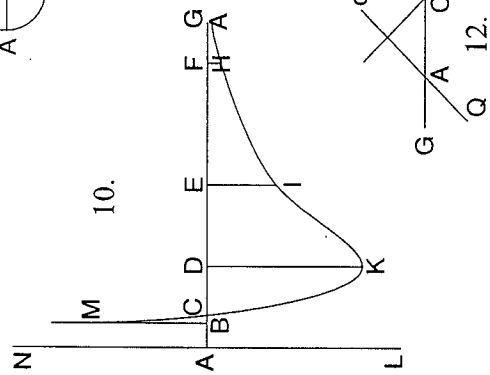
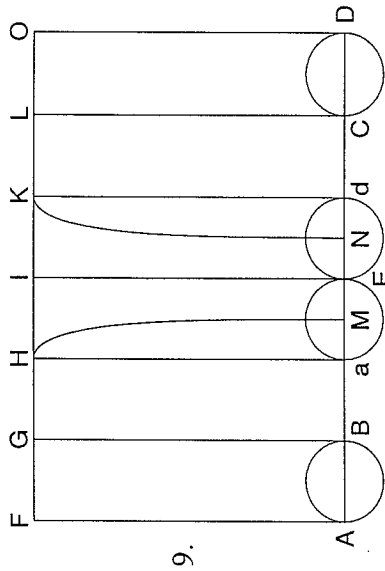
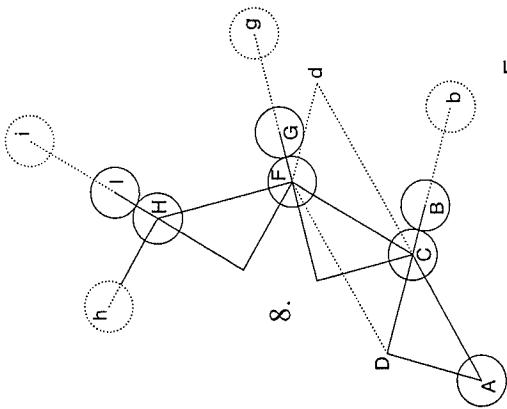
66. No ako je to (privlačenje) uzrok otklona i priklona (magnetske igle), zašto se na temelju toga ne događa da se svakodnevno barem malo mijenja smjer? A protokom bi vremena promjena postajala puno veća. Ponegdje bi se nakon golemih potresa Zemlje odmah zamjećivalo da nije baš tako mala promjena smjera. Naravno nalazišta rudače podliježu postojanim promjenama, negdje nastaju nova i povećavaju se, drugdje se smanjuju i nesigurno. Ta je promjena postojana, a za neznatno vrijeme očito neznatna, napose ako motriš zbroj svih suprotnih promjena, no za duže vrijeme bit će puno veća. No ako stvar stoji tako, zar nije isprazna briga da se promjenjivost otklona svodi na određene zakone koje ta promjenjivost općenito zabacuje? A da ima vrlo mnogo nalazišta magnetske i željezne rudače na mnoštvu mjesta, zna svatko. Za objašnjenje upravo tih učinaka dostatni su spomenuti uzroci: privlačenja su dakle uzroci toga. Položaj se nalazišta određuje na temelju pojava koje potkrepljuju zaključak da ih u najvećem izobilju ima oko polova. Ako tko uistinu hoće još teže probleme, taj neka istražuje gibanje točke koju privlače raspršene mase, a ta bi privlačenja bila različna i mogla bi biti izražena bilo krivuljama, bilo ordinatama na površinu, bilo nekim pravcem koji izlazi iz samih masa. Ili neka uz pomoć takvih gibanja traži bilo mase za dane zakone, bilo zakone za dane mase. Kako je to golemo polje geometrije i više analize na kojemu vrhunski geometričari i analitičari iskušavaju svoje sile i promiču samu analizu.

67. Međutim, nakon što smo se očito previše skitali, nužno je da se vratimo onamo odakle smo se udaljili da bih konačno mogao skinuti ruku sa stola za pisanje. Sve se vrste sila pomoću ovih krivulja svode na jednu jedinu vrstu sile i na uvijek konstantan način njezina djelovanja. Tvrdi se tijela izbacuju iz prirode. Izba-

cuje se svaki skok koji je prema nekim drugim zakonima sila još postojao, kao što smo vidjeli u num. 38, u točki koju privlače točke sferne površine obrnuto razmjerno kvadratu udaljenosti. Ondje privlačenje može prilikom približavanja porasti u beskonačnost, što se u slučaju mojih krivulja nikada ne događa. A pojave gibanja ovdje se objašnjavaju na isti način kao gore, jednakim djelovanjima sila na obje strane, a te se sile prikazuju objašnjenim krivuljama. Te sile neposredno proizvode nove brzine kako u elastičnim tako u mekim tijelima, bez ikakve nužnosti živih sila, bez ikakve nužnosti nepronichnosti koja djeluje preko skoka prilikom impulsa i dodira tijelasa.



<i>affectio</i>	svoјstvo
<i>aggregatum</i>	združenje
<i>analogia naturae</i>	analogija prirode
<i>areola</i>	djelić površine
<i>celeritas</i>	brzina
<i>continuum</i>	neprekinutost, kontinuum
<i>determinatio</i>	određenost
<i>determinatum</i>	određeno
<i>elastrum</i>	elastično pero
<i>exigentia conditionata</i>	uvjetovani zahtjev
<i>experimentum</i>	pokus
<i>fovea</i>	jamica
<i>genera virium</i>	vrste sila
<i>gravia</i>	teška tijela
<i>gravitas</i>	sila teža, gravitacija
<i>hypothesis</i>	pretpostavka, hipoteza
<i>impulsio</i>	impuls
<i>impulsus</i>	impuls
<i>indefinite parvum</i>	neodredivo malo
<i>infinite parvum</i>	beskonačno malo
<i>molis</i>	veličina
<i>mollis</i>	mekan
<i>motus uniformis</i>	ravnomjerno gibanje
<i>nisus</i>	napetost
<i>particula</i>	djelić, čestica
<i>phaenomenum</i>	pojava
<i>potentia</i>	potencija



<i>saltus</i>	skok
<i>sententia</i>	stav
<i>simplicitas naturae</i>	jednostavnost prirode
<i>spatium</i>	djelić prostora
<i>tempusculum</i>	djelić vremena
<i>velocitas</i>	brzina
<i>vires mortuae</i>	mrtve sile
<i>vires vivae</i>	žive sile – sila neproničnosti
<i>vis inertiae</i>	sila tromosti

Srećko Kouač

Šimun Čučić

Osnovni životopisni podatci

Šimun¹ (Šime, Simeon) Čučić rođen je u Pećnu (Žumberak) 14. veljače 1784. godine. Studirao je filozofiju i teologiju u Zagrebu, a 1806. god. doktorirao je filozofiju u Pešti.

Djeluje na Filozofskom fakultetu Zagrebačke kraljevske akademije. Tu je najprije god. 1808. i 1809. suplent i profesor grčkoga jezika, a o tom razdoblju svjedoče, uz ostalo, i objavljene ispitne postavke iz prvoga semestra studija filozofije (uvod u filozofiju i čista logika) branjene 9. ožujka 1809. god. Od 1810. do 1827. god. profesor je filozofije na istome fakultetu, i to logike, metafizike i moralne filozofije (etike). Za razdoblje od 1812. do 1820. navodi se i kao suplent za grčki jezik, a u određenim razdobljima predaje također povijest i matematiku. O njegovoj profesorskoj djelatnosti svjedoči niz tiskanih ispitnih postavaka koje su njegovi studenti javno branili. Valja imati na umu da je nastavni jezik tada (sve

¹ Na autorov zahtjev, uz suglasnost priređivača, lektora i urednika edicije, jezično-pravopisne norme ostale su u tekstu nepromijenjene. (Op. prir.)

do sredine 19. st.) latinski, iako nije isključeno da se prigodice (ne znamo potanje u kojoj mjeri) rabio i hrvatski jezik.

Za filozofiju je najznačajnija Čučićeva sustavna obrada filozofije u deset sveščića pod naslovom *Philosophia critica elaborata* (Beč, 1815.), u kojoj je, nakon općega uvoda u filozofiju i uvodnoga prijesjeka povijesti filozofije, obradio empirijsku psihologiju, logiku, metafiziku i etiku. Također je objavio i priručnik iz matematike pod naslovom *Mathesis* (Beč, 1816.).

Čučić je bio svećenik križevačke grkokatoličke crkve, a od 1812. do 1821. god. i ravnatelj (regens) Grkokatoličkoga sjemeništa u Zagrebu.

Po svem sudeći imao je značajniju ulogu u hrvatskom nacionalnom samoosvješćivanju u tzv. „prepreporodnome” razdoblju. Na neki način o tom svjedoče i ispitne postavke iz povijesti iz 1811. god. (od 1809. do 1811. Čučićev je student i Antun Mihaonović). U njima ima više nego što je to bilo uobičajeno, građe iz hrvatske povijesti, no iduće je godine ta građa morala (čini se) biti znantno skraćena.

Čučić je umro u Zagrebu 28. siječnja 1828. god.

Duhovnopovijesne pretpostavke

Da bismo mogli razumjeti pojavu Čučićeva djela *Philosophia critica elaborata* kao i mjesto toga djela u razvoju filozofije u Hrvatskoj, valja upozoriti na preobrazbu koja se u filozofiji i znanosti ma uopće dogodila u drugoj polovici 18. st. – kako u Monarhiji i katoličkoj Europi uopće, tako i u Hrvatskoj.

Riječ je o tome da se tijekom toga stoljeća skolastička filozofija, koja vlada na hrvatskim učilištima, preobražuje napuštanjem aristotelizma sve većim prihvaćanjem tadašnje „moderne” filozofije. To je možda najočitiije na primjeru fizike, koja se u drugoj polovici 18. stoljeća od aristotelovske fizike preobrazila u novu, newtonovsko-boškovićevsku fiziku. Ta je promjena dovela, napokon, i do svojvravnoga izdvajanja fizike iz filozofije. Tako, primjerice, na Zagrebačkoj akademiji, koja od 1669. do 1773. ima status (javnoga) sveučilišta, fiziku od 1773. god. predaje poseban profesor (ali na Filozofskome fakultetu), dok je prije toga na studiju filozofije isti profesor za redom predavao logiku, fiziku i metafiziku. No preobrazba je bila znatna i u metafizici, a osobito u lo-

gici, koja je obuhvaćala i spoznajnu teoriju. Tu je u drugoj polovici 18. st. došlo do znatnoga utjecaja „prosvjetiteljske” filozofije, osobito Lockeja i Wolffa s Wolffovom školom. Taj je razvoj doveo do toga da se srednjovjekovna skolastička filozofija u školskim knjigama druge polovice 18. st. (mahom isusovačkim) više gotovo uopće nije cijenila.

Vanjski je okvir i inicijativu toj promjeni dala reforma školstva u Monarhiji koju 1852. uvodi Marija Terezija kao i, nakon toga, „prosvjetiteljske” reforme Josipa II. God. 1773. ukinut je i isusovački red, koji je vodio i Zagrebačku akademiju – u skladu s običajem u katoličkome svijetu, gdje su na sveučilištima u većoj ili manjoj mjeri nastavu vodili i isusovci. U školstvu je sve veći utjecaj države.

Na tim pretpostavkama dolazi u Monarhiji koncem osamdesetih i početkom devedesetih godina 18. st. i do širenja kantovskih ideja. No to je ubrzo naišlo na službeni otpor kako države tako i u Crkvi. Razlog je tomu kako u povezanosti Kantove praktične filozofije s revolucijom u Francuskoj (1789.) tako i u njegovim stavovima o religiji. Tako je Ivan Krstitelj Horváth, čiji su priručnici koncem 18. i na samome početku 19. st. bili u uporabi u Hrvatskoj i Ugarskoj te su u Hrvatskoj imali velik utjecaj, napisao poseban spis pod naslovom *Declaratio infirmitatis fundamentorum operis Kantiani „Kritik der reinen Vernunft”* (1797.), u kojem se kritički razračunava s Kantovom „Kritikom čistoga uma”. Horváth smatra da Kantova filozofija ugrožava metafiziku, religiju i „dobre običaje”. Zadržimo se ukoliko na nekim postavkama Horváthove filozofije i njegove kritike Kanta da bismo zatim lakše mogli uočiti koje su to bitne promjene koje u filozofiju u Hrvatskoj unosi Čučić.

Horváth je odbacivao Kantov apriorizam, ne prihvaćajući Kantov razlog da se iz iskustva ne mogu izvesti u strogome smislu opće i nužne spoznaje. Sve su naše spoznaje i pojmovi, prema Horváthu, *aposteriorni*, što znači da u posljednjoj instanciji potječu od osjetilá. Horváth je smatrao da bit Kantove filozofije čini idealizam, a temeljem je toga idealizma držao Kantov nauk o prostoru i vremenu. Prema tome su nauku prostor i vrijeme samo naše predodžbe, a budući da su svi predmeti dani upravo u prostoru i vremenu, ni ti predmeti ne mogu biti drugo doli naše predodžbe. Apsolutna sigurnost naše spoznaje potječe, prema Horváthu, iz *unutrašnjega iskustva*, unutrašnje svijesti. Ono čega

smo svjesni da se u nama događa (npr. da nešto mislimo, nešto hoćemo, nešto osjećamo), apsolutno je sigurno i nema načina da bismo se u tome mogli prevariti. Isto smo tako apsolutno sigurni u postojanje našega ja (duh), koje upravo i izvršuje sve one radnje (mišljenje, htijenje itd.) kojih smo unutrašnjom sviješću svjesni. Stoga Horváth smatra da je krivo što je Hume uzročnost htio izvesti iz vanjskoga iskustva. U vanjskom iskustvu, naime, nema neposredne i apsolutne sigurnosti. Upravo je to i navelo Kanta da prihvati apriorizam. Horváth je također odbacio i Kantove sintetične sudove, držeći (pogriješno) da se u njima gubi svaka istovjetnost podmeta (subjekta) i priroka (predikata). Umjesto njih predlaže „više nego analitične sudove“ (judicia plus quam analytica), u kojima podmet sadrži „uvjet“ pod kojim se spoznaje mogućnost priroka. Važno je dodati i to da je za Horvátha neodrživa Kantova kritika dokazâ o Božjoj opstojnosti te ju on u svom spisu podrobno raščlanjuje i nastoji opovrgnuti.

Čučić o skolastici i Kantu

Čučić želi misliteljima iz prošlosti i sadašnjosti pristupiti *kritički*. Ali pritom postavlja načelo *pomirljivosti i skladnosti*. On, naime, polazi od toga da je važnije u filozofiji različita mišljenja i stajališta pomiriti i uskladiti koliko je to god stvarno moguće nego te razlike dalje produbljivati. Važnije je, kaže Čučić, otkriti istinu nego pokazivati zablude. Smatra da će tek na taj način jednom u filozofiji doći do, kako se izrazio, „vječnoga mira“.

Takav ga je pristup, međutim, doveo do još negativnijega odnosa prema *srednjojekovnoj skolastičkoj filozofiji* nego što ga nalazimo u samoj osamnaestostoljetnoj skolastici, pa tako i u Horvátha. Čučić smatra da je srednjojekovna skolastika u svojim raspravljanjima vodila samo do kaotičnih prepiraka i svađa, često i oko sasvim nevažnih pitanja, te se, napokon, bavila više ispravnim sporovima oko riječi, nego samim stvarima. Nešto, dakle, sasvim suprotno Čučićevu stavu pomirljivosti i usklađivanja. Robujući, kako je smatrao, Aristotelu, kojega je teško bilo razumjeti, srednjojekovna se skolastika gubila u različitim neusklađenim mišljenjima. Čučić joj je ipak priznavao neke „potanke pojmovne temelje“. A i Horváth u svojim djelima još uvijek uvelike primjenjuje metodu skolastičkoga raspravljanja, pa i piše, kako smo vi-

djeli, posebnu raspravu o Kantu, i to želeći pokazati upravo neodrživost njegovih postavaka.

Za razliku od Horvátha Čučić u svojoj *Philosophia critica elaborata* ima puno pomirljiviji stav prema Kantu. On mu u prikazu povijesti filozofije, koji stoji na početku njegova djela, pridaje vrlo značajno mjesto. Govori o „revoluciji“, „reformi“ koju je Kant proveo dajući filozofiji „nov oblik“. Iako, kao i Horváth, drži da je Kantova filozofija nepriznatejska prema Objavi, ipak preuzima, kako ćemo vidjeti, neka značajna načela i postavke Kantove filozofije. Prema tome je očito mišljenje da se ta načela i postavke mogu prihvatiti i uklopiti u filozofiranje bez štete za vjeru.

U skladu s načelom pomirenja Čučić pristupa Kantu na dvostruk način. S jedne strane drži da je Kant vrlo blizak idealizmu – dok ga je Horváth jednoznačno smatrao idealistom. Čučić dopušta u Kantu postojanje stvari izvan nas (one nisu samo naše predodžbe) – ali nespoznatljivih. Osim toga Kantova filozofija, prema Čučiću, upravo tjera idealizmu kakav je zastupao Schelling.

S druge je strane Čučić držao da je Kantova filozofija neki „predokus“ onoga „vječnoga mira“ kojemu sam u filozofiji teži, ali nije potanje odredio u kojem to smislu misli. Moguće je da je pritom imao na umu Kantovo posredničko stajalište između racionalizma i empirizma.

S takovim se pomirljivim stajalištem slaže i Čučićeva teorija o dvostrukoj metodi: Ta metoda, naime, treba objediniti i uskladiti idealizam i materijalizam, racionalizam i empirizam. U tu je svrhu nužno, ističe Čučić, povezati i objediniti dvije metode: 1. jednu u kojoj prihvaćamo da znanje potječe od predmeta, i 2. prema kojoj prihvaćamo da mi sami određujemo predmete.

Uzmu li se zasebno i izdvojeno, naglašuje dalje Čučić, prva metoda vodi materijalizmu, a druga idealizmu. I Kant je prihvaćao da naša spoznajna moć sama određuje predmete, ali je tu metodu ograničio time što je pritom mislio samo na predmete kao pojave, a ne na predmete kao stvari kakove su same o sebi.

Treba ipak upozoriti da nije po svakom obziru primjereno uspoređivati Čučićevu *Philosophia critica elaborata* s Kantovim *Kritikama* i drugim Kantovim glavnim spisima. Čučić je svoje djelo pisao imajući na umu studijske potrebe pa je stoga prihvaćena kantovska načela i postavke morao miješati s propisanim škol-

skom gradom – ne uvijek uspješno. U tom je smislu korisna usporedba sa zapisima Kantovih predavanja.

Tako odmjeren odnos prema staroj skolastici, odnosno prema Kantu, uvelike će se (uz neke iznimke) zadržati u „svjetovnoj“ tradiciji hrvatske filozofije (na filozofskome fakultetu). Odnos će se, međutim, sasvim izokrenuti u novoskolastika konca 19. i početka 20. stoljeća (osobito u S. Zimmermanna).

Sustav filozofije

Stari, skolastički isusovački sustav filozofije, koji se propisivao do sredine 18. st., sastojao se od logike, fizike i metafizike (s etikom). Već smo upozorili da iza 1773. fizika, nakon što se iznutra suočila s „modernom“, newtonovsko-boškovićevskom prirodnom znanosti, i izvanjski dobiva zaseban položaj na filozofskome fakultetu te se i formalno izdvaja iz filozofije. Za razliku od toga, filozofijska etika sada čak dobiva na važnosti, kao što, općenito, čovjek sve više postaje središtem onodobne filozofije. Etika nakon 1773. nije više samo dodatni predmet za slušače metafizike (kao u starom isusovačkom nastavnom programu) nego samostalna, punovrijedna filozofijska disciplina. Tako se sustav filozofije sada svodi na logiku, metafiziku i etiku. Ispred logike obično se u školskim knjigama i prije i sada stavlja kraći prijedlog povijesti filozofije.

Usto, pod utjecajem Christiana Wolffa i njegove škole, u drugoj polovici 18. st. dolazi u skolastici (i u Hrvatskoj) do razdvajanja unutar same metafizike. Razdvajaju se opći nauk o jesućem² (ens, ono što jest, „biće“) – ontologija, i nauk o Bogu – naravna teologija, koji u aristotelovsko-skolastičkoj metafizici čine jedinstvo. Nauk o Bogu sada je poseban („specijalni“) metafizički nauk, uz koji su tu još dva – o svijetu (umstvena kozmologija), unutar kojega je ipak ostao i jedan opći, filozofijski zanimljiv dio fi-

² Naziv „jesuće“ tvoren je od gl. „biti“ analogno odgovarajućemu nazivu u drugim jezicima (poimeničeni part. prez.: 3. osoba množ. prez. + éi). Po obliku je i značenju možda razaznatljiviji od kraćega oblika „suce“ (gen. „sucega“, ne „suća“). „Biće“ je dobar prijevod za lat. „substantia“ (grč. οὐσία), kako se to može naći osobito u F. pl. Markovića, ali i u Arnolda, Bazale i Filipovića.

zike, i o duši (umstvena psihologija), koji je u aristotelovsko-skolastičkoj tradiciji usko vezan uz metafiziku. Pretpostavke za takovo podvajanje metafizike sadrži i sama dvodijelna metafizika Franciscu Suáreza, stojeći na početku novovjekovne skolastike, koja se u prvom dijelu bavi jesućim općenito, a u drugom dijelu razdiobom jesućega prema raznim motrištima, što je ostalo uobičajenim razdvajanjem tema u ontologiji, s time da se počinje (opet pod utjecajem Wolffa i njegove škole, ali s pretpostavkama u skolastičkom aristotelizmu) s temom ljudske spoznaje i njezinih prvih načela.

Empirijska psihologija, koja se je obuhvaćala u umstvenoj psihologiji (dakle u metafizici), kao npr. u Horvátha, postaje koncem 18. st. sve važnija i počinje izlaziti iz toga okvira. Tako se, primjerice, u Federovoj tzv. „popularnoj filozofiji“ (po Federu se u to doba predaje u Beču) uvelike miješa s logikom. Već tada mađarski filozof A. Kreil kritizira takovo miješanje i zastupa samostaljanje empirijske psihologije i njezino stavljanje na početak filozofije.³ Od 1816. potvrđeno je da se na Zagrebačkoj akademiji empirijska psihologija predaje na prvoj godini studija zajedno s logikom.⁴

Posljedici se svih tih pomaka očituju, napokon, i u sustavu filozofije kako ga sadrži Čučićeva *Philosophia critica elaborata*. Tu nakon uvodnoga prijesjeka povijesti filozofije slijedi, kao prva filozofijska disciplina, *empirijska psihologija*. Zatim se obrađuje *logika*, i to elementarna logika („dianoologija“) i metodologija („aletologija“). Nakon toga *metafizika* u četiri dijela (ontologija kao opća metafizika i posebne metafizike – kozmologija, umstvena psihologija i naravna teologija) te, napokon, *etika*, uobičajeno razdijeljena u tri dijela (prakseologija, antropologija i asketika).

Pritom empirijska psihologija, logika i metafizika pripadaju *teorijskoj* filozofiji, a etika *praktičnoj*. Važno je naglasiti da su teorijska i praktična filozofija razlikovane ne gledom na predme-

³ J. G. H. Feder napisao je *Logiku i metafiziku (Logik und Metaphysik, Göttingen, 3. izd. 1771., 7. izd. 1790.)*, a A. Kreil *Priručnik za logiku (Handbuch der Logik, Beč, 1789.)*.

⁴ Usp. *Classificatio studiosorum*, Zagrebačke kraljevske akademije za 1816., za 1819./1920. i dr.; Š. Čučić, *Positiones ex psychologia empirica et logica* za 1818. (Zagreb, 1818.)

te, nego gledom na duševne moći kojima se bave. Teorijska se filozofija, navodi Čučić, bavi *izobrazbom razuma* (intellectus cultura), a praktična *popravlkom volje* (voluntatis emendatio).

Empirijska psihologija

Činjenica da filozofijski sustav započinje empirijskom psihologijom, odraz je važne značajke Čučićeva shvaćanja filozofije. Polazište je filozofije čovjek, njegovu samospoznaju. Najprije je potrebno upoznati ljudske moći, sposobnosti, a tek nakon toga njihovu teorijsku i praktičnu uporabu. A psihologija je upravo nauk, kaže Čučić, kojim sami sebe spoznajemo. Pri tom se empirijska psihologija razlikuje od umstvene po tome što u njoj sebe, tj. dušu, spoznajemo ukoliko se očituje putem tijela, pomoću osjetljivosti. Umstvena se pak psihologija bavi dušom ukoliko se duša očituje bez sudjelovanja tijela, pomoću uma (ratio). Ali budući da je za tako apstraktnu spoznaju potrebna visoka izobrazba razuma (kojom se upravo bavi teorijska filozofija), Čučić je, kao i drugi sastavljači školskih knjiga toga doba, na početak mogao staviti samo empirijsku psihologiju, a obradu umstvene psihologije ostaviti u sklopu metafizike.

U uvodu Čučić čovjeka opisuje na tri razine. Čovjek je ponajprije nešto što *živi* (vivens). Kao i biljka, čovjek ima organsko tijelo, u kojem djeluje unutrašnja, izvana podražavana sila. Na to se, drugo, nadograđuje čovjekova *osjetljivost*. Čovjek nije samo živo tijelo nego i životinja (animal). On ima vanjske osjete, na što se nadograđuje gibanje. Treće, čovjek ima nešto što ga razlikuje od životinja – *umnost* (rationalitas). Čovjek, naime, predočava stvari izvan sebe, od kojih razlikuje samoga sebe. U tome je sadržan odnos predodžbe usmjeren od stvari na nas same, a Čučić ga nazivlje sviješću. U čovjeku ima nešto što je nositelj svijesti, spoznavanja i mišljenja, naime duša, odnosno, duh (anima, animus, spiritus).

Svijest (spoznajna moć) prvobitna je, izvorna duševna moć iz koje se izvode sve ostale duševne moći. Sve moći koje iz te prvobitne moći proistjeću, povezane su, smatra Čučić, „najuzorn svježom” i nisu u duši međusobno odijeljene. Samo ih u teorijskom prikazu moramo odijeliti jer ih „razum ne može sve shvatiti jednim pogledom”. Važno je ovdje upozoriti i na ustroj svijesti kako

ga shvaća Čučić. U svijesti se, naime, javlja „1. ono čega smo svijesni, 2. sama predodžba, 3. onaj za koga se kaže da je svijestan”.⁵ Može se, naime, uočiti da u različitim duševnim moćima navedene sastavnice svijesti dolaze u različite međusobne odnose, štoviše, pojedini dijelovi filozofije stavljaju težište na različite sastavnice i njihove različite odnose. – Zanimljivo je da se tako temeljna kategorija kao što je svijest, ne spominje u Čučićevim tezarijima iz empirijske psihologije.

Empirijsku psihologiju Čučić dijeli na fiziologiju duha (physiologia mentis) i telematologiju. Prva se bavi *spoznajnom moći*, a druga *voljnom težnjom*. Duša, naime, najprije nešto spoznaje, a zatim počinje djelovati. Očito je da je već time, psihološki, zasnovana razdioba filozofije na teorijsku i praktičnu.

Spoznajna moć razdvaja se na dvije moći. Jedna je *zamjedbeno moć* (vis percipiendi), koja se odnosi na pojedinačne stvari i koja obuhvaća niže moći. To su *osjetljiva moć* (vis sentiendi), kojom zamjećujemo ono što je nazočno, *zamisljiva moć* (vis imaginandi), kojom zamjećujemo ono što je izočno, i *prepoznajna moć* (vis recognoscendi, memoria), kojom zamjećujemo istovjetnost onoga što je u zamisli ponovljeno s onime što se već jednom prije zamijetilo.

Druga je spoznajna moć *razumljiva moć* (vis intelligendi), koja se odnosi na opće predodžbe i obuhvaća više moći. Ona po najprije obuhvaća moći koje pripremaju put razumijevanju i odnose se na predodžbe koje se stvaraju uz pomoć osjeta. To su *pozornosna moć* (vis attendendi), *razmišljajna moć* (vis reflectendi) i *poredbena moć* (vis comparandi). Samu razumnu moć, koja se odnosi na predodžbe koje razum neposredno stvara, čine *razumljajna moć* u užem smislu, *sudbena moć* (vis iudicandi) i *zaključbena moć* (vis ratiocinandi). Naposljetku, Čučić posebno obrađuje i *duh* (ingenium) kao moć otkrivanja skrivenih i udaljenih odnosa među predodžbama.

Nakon što je duša nešto spoznala, počinje djelovati. Duševnim moćima koje se tiču djelovanja bavi se *telematologija*. Duša iznajprije, na temelju predodžaba koje prikazuju nešto što se sviđa ili ne sviđa, osjeća *nagnućé* (propensio), težnju (nisus), žudnju (appetitio). Nagnuća se, pak, ukoliko pomračuju duh (mens) i čovje-

⁵ Š. Čučić, *Philosophia critica elaborata*, Beč, 1815., I, 99.

ka čine neprisebnim, pretvaraju u afekte. Zatim se duša, na temelju svojih predočaba može odrediti za djelovanje, nešto namjeravati. Riječ je o *namjerbenoj* ili *voljnoj moći* (vis intendendi, vis volendi). Napokon, *izbirna* ili *odludžbena moć* (vis eligendi, vis decernendi) omogućuje da duša slobodno odredi svoje djelovanje. Povezano s time Čučić na kraju empirijske psihologije razmatra o *slobodi*. Uvodi razlikovanje *slobode od pristile* (libertas a coactione), po kojoj duša razlog svoga djelovanja ima u sebi, i *slobode od nužnosti* (libertas a necessitate), po kojoj duša na temelju predočaba kao razloga može sebe odrediti na djelovanje ili nedjelovanje. Čučić u zaglavku naglašuje da sloboda čovjeku daje dostojanstvo, o njoj ovisi sve iznašašće umijećâ kao i uračunljivost naših čina.

Logika

Nakon što je izložio pojedine duševne moći, Čučić prelazi na prikaz načina kako one djeluju. Najopširnije je od svih djelova sustava obradio logiku. Predmet je logike „način na koji duh (mens) misli ili treba misliti o stvarima koje stoje izvan njega”. Logika izlaže „zakone i načela mišljenja”. Čučić, posebice u uvodnim dijelovima logike, zastupa *formalističko* shvaćanje logike, kakovo se je upravo koncem 18. i početkom 19. st. raširilo pod utjecajem Kantovim. Čučić se u logici upravo i znatno oslanja na logiku Kantova učenika L. H. Jakoba⁶. Čučić, naime, naglašuje, kao i sam Kant, da logika sasvim apstrahira od „razmatranja različitosti stvari” o kojima se misli. Nadalje, Čučić nastavlja, izvor je tih zakona i načela sam duh, dakle opet ne predmeti o kojima duh misli. Sam duh pak i nije „nikakva stvar, koja bi se mogla pronaći”, nego se samo „očituje svojom djelatbenom moći u spoznaj”. Logika je, ističe Čučić, opća pretpostavka svih znanosti. Iako logika, budući da je samo formalna, „ne stvara nikakove nove spoznaje”, nikakova spoznaja nije moguća, ne poštuju li se načela i zakoni mišljenja, kojima se bavi logika.

⁶ Radi se o njegovu djelu *Naart opée logike i kritička počela opée metafizike (Grundriß der allgemeinen Logik und kritische Anfangsgründe der allgemeinen Metaphysik*, 3. izd. Halle, 1794.).

Čučić logiku dijeli na dva dijela. Djeladbama (operationes) duha, tj. mišljenjem, bavi se prvi dio logike – *dianiologija* (nauk o elementima). Načinom pak kako misli treba redati da bismo došli do istine o stvarima, bavi se pak drugi dio logike – *aletologija* (nauk o metodologiji).

Dianiologija

Zadržimo se najprije na *dianiologiji*. Kao što Čučić sve duševne moći u empirijskoj psihologiji želi izvesti iz svijesti, tako i u dianiologiji mišljenje određuje u prvome redu iz odnosa prema svijesti. Pritom se također izrazito priključuje kantovskomu zasnivanju logike na jedinstvu samosvijesti, kakovo je predstavljeno i u Jakoba. Čučić kaže da duh misli „kada više predočaba povezuje u jedinstvo svijesti”; ili kaže da se „moć mišljenja sastoji u poveivanju više predočaba u jedinstvo svijesti”. Čučić pritom razlikuje, s jedne strane, *nešto*, tj. *mnoštvo* predočaba (plures repraesentationes), koje su mišljene, i, s druge strane, *jedinstvo* (unitas) po kojem se nešto, tj. mnoštvo predočaba misli povezanim. Nešto (predodžbeno mnoštvo) čini tvar (materia), datke (data) mišljenja, a jedinstvo čini oblik (forma) mišljenja. Formalno određena logika bavit će se, prema tome, upravo povezujućim jedinstvom predočaba.

Kada je oblik mišljenja tako određen, očitima postaju i osnovna načela mišljenja, načela duha (principia mentis). Prvo je i glavno od njih *načelo protuslovlja*. Da bismo mogli misliti, tj. više predočaba mogli povezati u jedinstvo svijesti, predodžbe ne smiju sebi protusloviti. „Ne smije isto istodobno biti i ne biti.” Ostala načela, načelo istovjetnosti, dostatnoga razloga i isključenoga srednjega, podređena su načelu protuslovlja.

Pojedini logički oblici kojima se bavi dianiologija, stupnjevitose nižu u smislu proširivanja sveze predočaba u jedinstvo svijesti. Polazi se, tradicionalno, od *zamjedbe*. Sveзом predočaba nastaje *sud*, a svezom sudova nastaje *zaključak*. Zamjedba izražuje mogućnost, sud „stvarnost”, a zaključak nužnost sveze predočaba. U samoj se izvedbi logike, međutim, Čučić ne drži sasvim dosljedno ovako izložena polazišta. U svoju je logiku uključio i dosta građe koja po formalističkim kriterijima ne bi spadala u logiku. Već ni sama (jednostavna) zamjedba stvari ne može, prema Kan-

tu, spadati u logiku ukoliko se ona bavi samo oblicima mišljenja, kojih je odnos prema predmetu samo posredan. No ta su odstupanja razumljiva ima li se na umu već i to da je cjelokupno svoje djelo namijenio svojim slušačima filozofije, pa je prema tome morao voditi računa i o propisanome građivju.

Iz poglavlja o *zamišljivi* istaknimo da Čučić u razdiobi ideja uvodi četverostruki kriterij koji potječe od Kanta. Ideje, koje su učinak zamišljbe, dijele se prema koliko, kakvoći, odnosu i modalnosti. Karakteristično je da Čučić neka pitanja, povezana upravno s Kantovom „reformnom“ filozofije, ostavlja otvorenima. Tako ostavlja samomu čitatelju da na temelju prethodno rečenoga prosudi ima li ideja koje potječu iz samoga razuma i uma (kako drži Kant). No sam je takove ideje, kako ćemo vidjeti, prihvatio u svojoj ontologiji. Isto tako, govoreći o znakovima ideja, Čučić ostavlja „dobronamjernomu čitatelju“ Kanta da sam odgovori je li Kant svojim novinama u filozofijskome jeziku unio u filozofiju više svjetla ili tame. Ostaje opet činjenica da je sam prihvatio neka Kantova razlikovanja i dio njegova novoga nazivlja – ne samo u logici.

U nauku o *sudu* također primjenjuje Kantov kriterij razdiobe prema koliko, kakvoći, odnosu i modalnosti. No ne primjenjuje ga na sam sud, nego na jezični izraz za sud, na stavak (propozitio). U poglavlju o tvorbi sudova ili stavaka Čučić se pak nadovezuje na Kantov nauku o amfiboliji refleksijskih pojmova. Sveza se među idejama, naime, pronalazi refleksijom: jesu li ideje istovjetne ili različite, u skladu ili sukobu, na unutrašnji ili vanjski način povezane, spoznaju li se prema načelima mišljenja ili prema samoj građi (materia). Ističe također da se logika bavi samo formalnom istinitošću sudova ili stavaka, tj. njihovim slaganjem s načelima mišljenja, a ne njihovom materijalnom istinitošću (slaganjem sa samim stvarima). Karakteristično je također da govoreći o odnosu među stavcima, napominje da su se obrat (konverzija) i istovrjednost (ekvipolencija) nekad dosta rabile u rješavanju ispravnih prepiraka oko riječi, čime cilja na staru skolastiku. U nauku o *zaključku* nalazimo, kantovski, razdiobu na kategoričnu (sillogističnu), hipotetičnu i disjunktivnu „argumentaciju“. Argumentacija je, pritom, jezični izraz za zaključak. Načelo kategorične argumentacije formulirano je također kantovski (quod convenit aut repugnat notae rei, convenit aut repugnat rei ipsi). Protuskolastički je, a donekle kantovski moment također i

isključivanje nauka o sillogističnim načinima (modi) – jer da sadrže više tame nego jasnoće. Čučić se zadovoljava samo zakonima za termine i stavke u silogizmu.

Aletologija

Metodologiju Čučić obrađuje u *aletologiji*. Ona se bavi načinom kako naše spoznaje treba predati, ako je pritom cilj dohvaćanje istine. Metodično poredane spoznaje, ustrojene u cjelinu, čine znanost – kako u logici znanost shvaća i Kant. Slično Kantu, i Čučić znanosti suprotstavlja običnu „rapsodiju“ spoznaja. No Čučićeva aletologija izlazi iz okvira Kantove „opće metodologije“, koja bi kao kratak dodatak trebala samo općenito navesti osnovne metode, te obuhvaća i drugu građu, inače standardno zastupljenu u onodobnim učevnim knjigama iz logike (pa i u kantovaca). Najprije se bavi *razlučivanjem i prosuđom istine*, pri čem daje i opću odredbu istine kao „suobličnosti misli s onim na što se odnose“.

A kako se misli mogu odnositi na stvari, čine i ideje, tako se razlikuju, prema Čučiću, i metafizička istina (slaganje stvari s onim što se traži da bi stvarno bila to što jest), moralna istina (slaganje čina s mislima) i logička istina (slaganje misli s mišljenom stvarju). Moralnoj je istini suprotna laž, a logičkoj istini neistina. Zadržavajući se zatim posebno na logičkoj istini, Čučić opovrgava skepticizam dokazujući opstojnost nečega istinitoga. Skepticizam se osobito opovrgava, smatra Čučić, naukom o značajkama (characteres), kriterijima istine. Kriteriji su istine unutrašnje osjetilo (kojim zanjućujemo što se događa u našem duhu), naravni instinkt (‘naravno svjetlo’, osobito se tiče zakona moralnosti i prvih načela religije), zajedničko naravno osjetilo (odgovara otprilike ‘zdravomu razumu’), vanjska osjetila, autoritet (božanski i ljudski) i um (kao moć zanjućivanja i zaključivanja o vezi istina). Napomenimo da je pritom Čučić službenje autoritetom kao kriterijem istine podupro posebnim naukom kritike, koji obuhvaća nauku o spoznaji činjenica (što ih ne možemo provjeriti osjetivim iskustvom) i nauku o tumačenju (hermeneutika). Kriterijima istine (koji polučuju sigurnost) pridodani su i kriteriji nesigurnosti (hipoteza, analogija, indukcija), prikazani kroz teoriju vjerojatnosti. U odsjeku o *iznalaženju istine* Čučić iznosi nauku o definiciji, razdiobi, dokazu i metodi (analitičnoj, metoda iznalazbe). Posebno govori

o *priopćavanju istine*, tj. o sintetičnoj metodi (metoda sastavljanja), kao i napokon o pogreškama kao *oprjerci istine*, o njihovim uzrocima i o lijeku protiv njih.

Metafizika

Ontologija

Prihvaćanje Kantovih zasada možda je najzamjetljivije u Čučićevoj ontologiji. Ontologija, prema Čučiću, ne iznosi samo spoznaje o jesućem (ens) nego se prethodno bavi i pitanjem kako se te spoznaje stječu. Tako se čitav prvi odsjek *Ontologije* bavi „ljudskom spoznajom”. Slično Kantu i Čučić smatra da sva naša spoznaja počinje doduše s iskustvom, iako sva ne potječe niti se izvodi iz iskustva. Prema Kantu razlikuje spoznaje a priori i spoznaje a posteriori, i to gledom na ovisnost o osjetilnim dojmovima, te govori i o čistim spoznajama, kojima nije primiješano ništa empirijskoga. Spoznaje a priori (čiste) razlikuju se od empirijskih po nužnosti i strogoj općenitosti kojih nema u iskustvenim sudovima. No Čučić je izgleda svjestan da se po tome i svaka apriorna spoznaja (ne samo čista) razlikuje od aposteriorne. Opstojnost apriornih spoznaja potvrđuju matematika i fizika (kako tvrdi Kant) ali i metafizika, vodeći um s onu stranu iskustva u pojmove i sudove o Bogu, slobodi, besmrtnosti i drugom životu. Spoznajna moć određuje oblik (forma) predmeta (obiectum), taj oblik sadrži obilježja bez kojih se predmet ne može spoznati. Ali spoznajna moć ne određuje tvar (materia), tj. sam predmet. U svakom slučaju, predmet koji ne potpada pod oblik naše spoznajne moći, ne možemo spoznati, ali to ne znači da je on nemoguć. Razlikovanje predmeta kakovi su sami o sebi (stvari o sebi) i pojava stvari, izbjegnuto je, ali se ipak razlikuju predmeti koje možemo i predmeti koje ne možemo spoznati. Spoznajna se moć dijeli na osjetilnost, koja određuje opći oblik pod kojim nam svi predmeti moraju biti dani, i um (ratio), koji određuje opći oblik pomoću kojega se svi predmeti moraju spoznavati. Opća forma naše osjetilnosti jesu prostor i vrijeme. Za razliku od Kanta Čučić se zadovoljava time da stvari ne možemo predočiti drukčije osim u prostoru i vremenu. Pitanje o tome mogu li se stvari ukoliko su „u sebi” predočiti u prostoru i vremenu, sasvim mu je nezanimljivo. Opće

forme uma prema kojima on misli o stvarima, dijele se kantovski na kategorije prema količini, kakvoći, odnosu i modalnosti. To su kako forme mislećega duha, tako i forme stvari. No za spoznaju stvari nisu dostatni sami pojmovi, nego i osjetilan dojam. Sada izričito tvrdi da se „stvari u sebi” ne mogu osvijeteliti umskim formama.

Na temelju prethodnoga spoznajnoga dijela ontologije, polazeći od kategorija te od prostora i vremena u njihovoj povezanosti sa stvarima, Čučić (u drugom dijelu *Ontologije*) daje sustavan prikaz izvedenih pojmova, što ih nazivlje i prirrocima jesućega (prae dicata entis). Razvrstava ih u skupine prema količini, prema kakvoći, prema odnosu i prema modalnosti. Samo biće (substantia) želi shvatiti iz „činidbene sile” (vis activa), pa tako uvodi ontologijski nauk o silama. Pritom razlikuje apsolutne (prvobitne) i relativne (izvedene) sile. No neka pitanja ostavlja neodlučenima: treba li biću pridati samo jednu ili više prvobitnih sila? djeluju li sile uvijek? Spomenimo i da razvija nauk o četirima uzrocima, počinjući s učimbenim uzrokom (causa efficiens), koji posjeduje djelatnu silu, te nastavljajući s tvarnim, oblikovnim i svršnim uzrokom. Zanimljiva je i Čučićeva diskusija o mogućnosti spoznaje stvari izvan nas, gdje Čučić želi stati na posredno stajalište. Ta spoznaja ne potječe od nas bez utjecaja vanjskih predmeta, koji stvarno ni ne opstojе (idealizam), niti od vanjskih predmeta bez utjecaja našega duha, koji također stvarno ne opstoji (materijalizam), nego potječe od nas, od činidbene sile kojom smo obdareni, a pod utjecajem vanjskih predmeta.

Na kraju *Ontologije* Čučić govori o nužnom biću (vječnom), kojemu je apsolutno protivno to da samo ne opstoji, a koje je, međutim, temelj opstanka svakoga dopustivoga jesućega. No kako je Čučić time prekoratio ograničavajuće uvjete za našu spoznaju jesućega što ih je postavio na početku *Ontologije*, dosljedno je kad kaže da ljudski duh *ne shvaća* kako se to nužnomu biću apsolutno protivi da ne opstoji.

Kozmologija

Na rubu ograničavajućih uvjeta naše spoznaje Čučić se kreće osobito u specijalnim metafizikama. One su od sviju disciplin obradene najkraće. U kozmologiji Čučić isključuje slučaj, skok i sud-

binu. Ne postavljaju se kantovske kozmolojske antinomije, ali zato prihvaćeni odgovori (o uzroku, granicama, sastojcima svijeta), kako često upozorava Čučić, vode izvan domašaja ljudskoga shvaćanja. Svijet je postao po uzroku od njega različitom, ni iz čega, na način koji ljudskom duhu nije shvatljiv. Osobito je zanimljiva postavka da je opstojeći svijet jedan, ali da se bez protuslovlja može zamisliti više od jednoga svijeta. Svijet je prostorno ograničen (iako su njegovi krajevi neshvatljivi) i sastoji se od jednostavnih dijelova. Čučić ističe kozmičke zakone uštede, očuvanja i neprekinutosti. Svijest se odlikuje relativnom savršenošću – slaganjem raznolikosti sa svrhom. Ta se svrha nalazi izvan svijeta u prvom uzroku, Bogu.

Umstvena psihologija

Umstvena psihologija bavi se ljudskim duhom kao bićem (supstancijom) ukoliko ju se spoznaje neovisno o tijelu. No time su već postavljene nepremostljive granice našoj spoznaji: narav se ljudske duše ne može potpuno spoznati (Čučić izjavljuje da ne poznaje definiciju duše). No neki se priroci ljudske duše ipak mogu ustanoviti. Duša je biće različito od tijela, a odlikuje ju obilježje svijesti, jednostavna je, netvarna, duhovna, pojiče ni iz čega. Sjeđište joj je u tijelu, ali ne znamo gdje. Ljudska je duša besmrtna. Na temelju neke analogije između ljudskih i životinjskih čina zaključujemo i da životinje imaju dušu (nisu puki automati), ali različitu od ljudske (npr. ne posjeduje razum i um, ne posjeduje slobodu).

Naravna teologija

Ograničenost naših spoznajnih mogućnosti osobito se očituje u Čučićevoj naravnoj teologiji. Predmet naravne teologije (za razliku od objavljenih) je Bog ukoliko ga se može spoznati umom. Čučić naznačuje nekoliko puteva kojima se nastoji doći do pojma Boga: čovjekova težnja da dođe do posljednjega temelja svijtu stvari (do najvišega bića); pitanje o podrijetlu ideje bića, ideje uvjeta i izvora svijtu istina i misli, ideje savršenosti iliti najvišega dobra. No pojam Boga ipak ostaje nedostupnim. Nisu zadovoljavajući ni dokazi o Božjoj opstojnosti: ontolojski dokaz iz mogućnosti naj-

savršenijega bića (opstojnost nije prirok jesucega), fizički iz opstojnosti svijeta, fiziko-teolojski iz ljepote i poretku svijeta, koji je, međutim, najprimjereniji ljudskom razumu. Ipak, predodžbu (ideju) Boga stječemo iz apsolutne nužnosti opstojanja i po osobinama po kojima ga treba razlikovati od svega ostaloga jesucega.

Tako Čučić dolazi do tradicionalnoga skolastičkoga nauka o Božjim osobinama (atributa) – prirocima koji čine Božju bit, i na razdvajanje kojih nas sili samo slabost ljudskoga razuma. To su, s jedne strane, nične osobine, koje isključuju iz Boga nesavršenost: Bog je nezavisan, beskonačan, nepromjenljiv, neizmjeran, jednostavan, vječan, jedan. Tu su, s druge strane, i jesne osobine, kojima se Bogu pridaje savršenost: Bog jednim jednostavnim činom sve shvaća, sveznajuć je, najmudriji, odlikuje se voljom, slodobom, najbolji je, pravedan, milostiv, istinoljubiv, svemoguć.

Božja su djela stvaranje ni iz čega, očuvanje svijeta, bića i njihovih sila, utjecaj na sve čine svijtu bića, vladanje svijetom, a sve to skupa čini Božju providnost, po kojoj Bog svime upravlja i kojoj je sve podloženo. Time je Čučić napokon došao upravo na suprotni pol od onoga od kojega je pošao u ontologiji. Sada ne samo da osjetilnost nije bezuvjetna sastavnica ljudske spoznaje nego, napominje Čučić, upravo ona vodi povrjedama načela ljudskoga duha te se i događa da čovjek zaboravlja na Božju providnost.

Etika

Skolastički etički nauk kakav se razvio u 17. i 18. st., s kazuis-tičkim pristupom, s naglašenom značajkom restriktivnosti te na granici s moralizmom i legalizmom, počeo se već u 17. st. iznutra raslojavati posebice problematiziranjem situacija kada je tumačenje moralnoga zakona nesigurno, a savjest u dvojbi. Kakovo mišljenje ili uvjerenje tu treba slijediti (razvijaju se stajališta probabilizma, probabilizma, tutiorizma kao i laksizma)? Preobrazbi su etičkoga nauka, međutim, osobito pridonijeli poticaji prosvjetiteljskih ideja 18. stoljeća, a zatim i Kantov etički nazor. No kako drugdje, tako su se i u Hrvatskoj značajnije promjene u etičkom nauku dogodile poslije onih na području teorijske filozofije. Pogledamo li ispitne postavke koje se na Zagrebačkoj Neokademiji brane 1771. god (dvije godine prije ukinuća isusovačkoga reda)

kod profesora filozofije, isusovca Franje Volkovića, možemo uočiti da su se logika, metafizika, a osobito fizika već znatno preoblikovale na poticaj tada suvremenih shvaćanja u filozofiji i prirodnoj znanosti, dok se etički nauk još uvijek u bitnome kreće između zabrana i propisa. Štoviše, tim je naukom zamijenjen stari aristotelovski etički nauk (prema *Nikomahovoj etici*), što ga propisuje prvobitni isusovački nastavni program (npr. izd. iz 1635.). To se mijenja tek s dosljednim podržavljenjem školstva nakon 1773. god. Sada i na etičko područje prodiru nova shvaćanja, da bismo u Čučića, napokon, našli skolastički etički nauk spojen upravo s „modernim”, prosvjetiteljskim i kantovskim idejama. Čučić nije u tom u Hrvatskoj usamljen. „Modernističke”, posebice, kantovske ideje u svoju etiku u to doba ugrađuje i Grgur Čevapović (1785. – 1830.).⁷

Sasvim je u skladu s uvodnim naznakama o Čučićevoj pomiriteljskoj nastrojivosti ako sada kažemo da se osobito u njegovoj etici, koja je po samoj stvari bliska teologiji (upravo moralnoj teologiji), očituje i ekumenistički duh – prije svega prihvaćanjem i ugrađivanjem ideja koje dolaze iz protestantskoga svijeta (osobito Kant): Etički legalizam i restriktivizam razlabavljeni su shvaćanjem moralnoga zakona upravo kao izraza autonomnosti moralnoga subjekta, kao izraza same čovjekove slobode, a ne tek kao izraza ograničavanja ili sužavanja slobode. No ocrtajmo поблиže Čučićeva etička shvaćanja.

U voljnom čovjekovu životu Čučić nalazi dva glavna poticaja: sreću (felicitas) i čast (honor, moralnost). Jedan potječe iz žudnje (appetitus), a drugi iz uma (ratio). Na taj se voljni život odnosi „sustav zakona” koji kazuju što treba i što je dopušteno činiti. Tim se zakonima bavi etika. Najviše ljudsko dobro Čučić određuje upravo kao sjedinjenje moralnosti i sreće, kako to vidimo i u Kantu. Savršenu pak sreću vidi u Bogu što ga treba posjedovati spoznajom i ljubavlju. Već smo spomenuli tri dijela Čučićeve etike. *Prakseologija* se bavi općim moralnim načelima, *antropologija* moralnim dužnostima a *asketika* postizanjem krjeposti i izbjegavanjem poroka.

⁷ O njegovoj rukopisnoj *Introductio in ethicam christianam* (dovršenoj 1920. u Vukovaru) usp. članak F. Zenka, „*Ethica* Gerge Čevapovića, filozofskoteološkog pisca modernističkog nagnuća”, u *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, XVI (1990.), 167–180.

Slično kao i u metafizici, tako je i u etici Čučić vrlo blizak Kantu kad na početku izlaže opća moralna načela, no udaljuje se od njegova u primjeni i potanjoj razradi. Pogledajmo kako Čučić u prakseologiji razumije „najviše moralno načelo”. Ono proizlazi iz uma (ratio), ne iz iskustva, bezuvjetno je, a način djelovanja ne određuje predmet djelovanja. Otuda Čučić najviše moralno načelo ovako etičkoga formalizma. Otuda Čučić najviše moralno načelo ovako formulira: djeluj u skladu sa svojim čistim umom. I u posebnim se formulacijama najvišega moralnoga načela, koje bi trebale olakšati njegovu primjenu u konkretnim situacijama, prepoznaje kantovsko podrijetlo. Prema prvoj formulaciji moje pravilo djelovanja treba obvezivati sve koji su obdareni umom; prema drugoj, umsku narav treba poštovati kako po sebi, tako i u bilo kojem drugom biću; prema trećoj, treba se moći pouzdati da svako umsko biće moj razlog djelovanja hoće imati kao zakon. Od toga shvaćanja moralnosti, koje se tiče načina djelovanja (forme), Čučić razlikuje druga shvaćanja, koja polaze od predmeta djelovanja, bilo da je taj predmet vanjski (običaji, građanski zakoni, savršena koja oponašaju Boga, svrhe stvorenih bića), bilo da je unutrašnji (osjeti, ono što promiče sreću, vlastito usavršavanje). Kant bi takova shvaćanja nazvao heteronomnima.

Moralni zakon jest, prema Čučiću, norma koju ustanovljava sam um i koja određuje volju gledom na način djelovanja. Bolje ga je zvati, smatra Čučić, umskim nego naravnim (prirodnim) zakonom, da ga se ne bi pomiješalo s prirodnim zakonom u smislu fizičkoga zakona, koji se tiče prisilja i nužnosti. Moralni je zakon opći, sasvim određen, kategoričan i nuždan u smislu da ga ne može ne biti (mogu se ovdje prepoznati četiri naslova iz Kantove tablice kategorija). Čučić se posebno bavi i pozitivnim ljudskim zakonom. U skolastičkoj tradiciji, za svaku zakonodavnu vlast smatra da potječe od Boga. Pritom ističe i čovjekovu društvenu narav koja proizlazi iz nesamodostatnosti pojedinačnoga čovjeka i njegove potrebitosti tuđe pomoći. Otuda je zakonodavna vlast, prema Božjoj volji (kako napominje Čučić), prenesena na same ljude, te u tom smislu potječe od društva, koje nekim ljudima povjerava skrb o sebi. Ljudski čin, napominje Čučić, nužno je uskladiti s umom, tj. s moralnim zakonom. Otuda proistječe moralna obveza. Moralnost ljudskih čina, tj. njihov odnos prema moralnim

zakonima, prosudjuje se prema predmetu, svrsi i okolnostima tih čina. Prosudba o dobroti i zloći ljudskih čina nazivlje se moralnom savješću.

Antropologija

Na prakseologiju kao opći i načelni dio etike nadovezuje se antropologija, koja načela djelovanja stavlja u odnos prema naravi ljudi i njihovim različitim položajima i stanjima. Tu je u središtu pojam *dužnosti* kao čina koji odgovara nekoj obvezi. Čučić prihvaća tradicionalnu razdiobu dužnosti na dužnosti prema Bogu, prema nama samima i prema drugima.

Čučić ne slijedi Kantu, koji oštro razdvaja nauk o dužnostima prema Bogu, priključujući taj nauk (objavljenoj) religiji, od čisto filozofijske etike. Čučić spaja filozofijsku etiku s religijom, te u religiji razlikuje dva dijela: spoznajnu Boga i bogoštovlje (*cultus Dei*). Uočimo da se spoznajna Boga, o kojoj se na određen način radi u Čučićevoj u metafizici, sada, u etici, pokazuje kao moralna dužnost. Bogoštovlje je pak unutrašnje (vjera, nada, štovanje, ljubav, sinovski strah i poslušnost prema Bogu) i od njega neodvojivo vanjsko, gdje je uz duševnost uključena i tjelesnost.

Dužnost prema sebi jest svaki čin koji je nuždan za održanje i dokaz osobnoga dostojanstva. Temelj je tih dužnosti u samoj naravi osjetljivoga umskogoga bića, a ne u društvenosti. Te dužnosti valja razlikovati od onih čina koji proizlaze iz neke prirodne ljubavi ili urođenoga dara, pa dakle nemaju udioništva u slobodi. Dužnosti prema sebi Čučić dijeli na opće i posebne. Opće su ispravna samospoznaja (nužna da bismo se mogli usavršivati, očuvati i ispravljati svoje moralne nedostatke), nepristrano samopoštovanje (dužni smo ga dostojanstvu svoje osobe, ali ne smijemo zaboravljati svoje slabosti) i pravedna ljubav prema sebi (ljubav počinje od sebe, tko ne ljubi sebe, komu će biti dobar, pita Čučić). Posebne su dužnosti prema sebi najprije njega (*cultura*) duše (usavršavanje spoznajne, osjetilne i požudne moći), skrb za tijelo (za život, tjelesnu cjelovitost i za tjelesno zdravlje – Čučić ističe da je samoubojstvo nedopušteno – čovjek ne može sebi oduzeti ono što sebi nije dao; s tim je dužnostima povezan i rad te izbor poziva), a tu je i skrb za vlastit dobar glas (za poštovanje) kao i za vlastit imutak.

Dužnosti prema drugim ljudima temelje se, kao i dužnost prema sebi, na dostojanstvu ljudske osobe. To, naime, dostojanstvo nastojimo čuvati i usavršiti kako u vlastitoj osobi tako i u osobi bilo kojega čovjeka. Dužnosti prema drugim ljudima Čučić dijeli na opće i posebne. Sve se dužnosti prema drugima svode na jednu jednu opću, na ljubav (*charitas*), koja se sastoji upravo u trudu, nastojanju oko čuvanja i usavršavanja dostojanstva drugih. Ljubav se očituje u raznim ugađanjima koja se tiču savršenstva ili sreće. Čučić ne izostavlja pritom „pohvalu ljubavi” sv. Pavla. Posebno se zadržava na ljubavi prema neprijatelju, koja traži da u neprijatelju razlikujemo njegovo neprijateljsko duševno stanje i čin od njegove osobe, čije dostojanstvo uvijek treba poštovati. Posebne se dužnosti prema drugome odnose, kao i gore, na dušu, tijelo, čast i imutak. Na dušu se odnosi iskrenost (nije dopuštena laž) kao i obveze da se drugoga pouči, potakne na dobar put, da mu se u tom daje dobar primjer te da ga se na prikladan način ispravi. Što se tiče tjelesnosti, drugomu se ne smije oduzimati život (osim u samoobrani) niti šteti njegovu zdravlju, a različita smo dobroćinstva dužni u slučaju tjelesne potrebitosti. Nadalje, ne smiju se povrijediti tuđi dobar glas ni tuđa dobra. Knjigu o dužnostima Čučić završuje dodajući i dužnosti koje se tiču nekih posebnih stanja: braka, roditeljstva, odnosa gospodarâ i slugu te odgoja.

Asketika

Asketika se bavi sredstvima kojima se usaduje krjepost, a iskorenjuju poroci. *Krjepost* Čučić razumije kao djelotvornu spremnost duše da osjetilni poticaj podredi moralnomu.

Čučić tu obrađuje najprije tradicionalne četiri stožerne (*kardinalne*) krjeposti: razboritost, koja se očituje u prosudbi svrha i sredstava i izbora najboljega, pravednost, koja se očituje u poštovanju sreće bližnjega i u dodjeljivanju po načelu „svakomu svoje”, umjerenost, koja se očituje u svladavanju pohlepnosti, i jakost, koja se očituje u odlučnom odupiranju prijeprijetkama krjeposti. Krjeposti je opriječan *porok*. To je, prema Čučiću, djelotvorna spremnost duše da se prije podloži mamcima pohlepe (požude) nego moralnomu zakonu. Osjetilna požuda nadjačava umske savjete. Čučić razmatra izvore porokâ te ih nalazi u privatnom od-

goju (ako se zanemaruje ili naopako postavlja), u javnom odgoju (krivi način naučavanja, loši učitelji, iskvarene knjige), kao i u svjetovnim običajima (govor koji kvari, loši primjeri djelovanja, raskoš). Lijek je porocima, navodi Čučić, spoznaja dostojanstva zakona, spoznaja vlastite sklonosti zlu, gnušanje nad moralnom iskvarenošću (na temelju srama što nastaje iz razmatranja vlastite nevrjednosti i ružnoće djelovanja), nakana da se dokine iskrivljeno načelo života te da se uskladi sa zakonskom normom. Poroke Čučić dijeli na one koji potječu iz pohlepe očiju za častima, odakle nastaje oholost, na one koji potječu iz pohlepe srca za moći, odakle se rađaju zavist i srdžba, te, napokon, na one koji potječu iz pohlepe za nasladama, odakle potječu lakomost, proždrljivost, raskošnost, lijenost. Za svaki je od tih poroka, koje smatra korjenitima, jer od njih potječu svi ostali, naveo osobite znake, izvore i lijek.

Zaglavak

Gledom na njezino mjesto u povijesti hrvatske filozofije, Čučićevu filozofiju možemo promatrati u nastavku na raniji proces uvođenja i širenja „modernih“ filozofijskih shvaćanja. Može se reći da je filozofija u Hrvatskoj 17. i 18. st. uglavnom skolastička, ali kroz samu skolastičku filozofiju prodiru u Hrvatsku i „moderna“ filozofska i prirodnoznanstvena shvaćanja. Pojedinačnih je pokušaja uvođenja „modernih“ ideja (Descartes, Gassendi) bilo već početkom 18. st., a cjelovitija se preobrazba, osuvremenjenje skolastičke filozofije, kako smo ju prije naznačili, dogodila u drugoj polovici 18. st. Daljnji je važan korak uvođenje i Kantovih filozofijskih shvaćanja, što se dogodilo upravo u Čučića. Njegova je filozofija svojevrsan pomirljivi spoj skolastičke i neskolastičke, „svjetovne“ filozofije, upravo u skladu s njegovim nastojanjem oko pomirenja različitih filozofijskih shvaćanja i njihova ujedinjavanja u zajedničkoj potrazi za istinom. A time je zacrtan put koji će u drugoj polovici 19. st. u Hrvatskoj dovesti do snažne afirmacije „svjetovne“ filozofije, što će se samostalno razvijati uz sada obnovljenu, novoskolastičku filozofiju.

Bibliografski dodatak

Čučićeva djela

Philosophia critica elaborata, sv. 1–10, Beč, 1815.

sv. 1: *Psychologia empirica*

sv. 2: *Dianiologia*

sv. 3: *Aethologia*

sv. 4: *Ontologia*

sv. 5: *Cosmologia*

sv. 6: *Psychologia rationalis*

sv. 7: *Theologia naturalis*

sv. 8: *Praxeologia*

sv. 9: *Anthropologia*

sv. 10: *Ascetica*

Mathesis, Beč, 1816.

Tezariji iz povijesti filozofije, empirijske psihologije, logike, metafizike i etike, te iz povijesti, matematike i grčkoga jezika.

O Čučiću

Banić-Pajnić, Erna: „Simeon Čučić: kratak prikaz njegova najznačajnijeg djela *Philosophia critica elaborata*“, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, III, 5–6, 1977., 1–2, str. 83–102.

Kovač, Srećko: *Logika kao „demonstrirana doktrina“*. Zagreb, 1992. (o Čučiću str. 219–246).

Kovač, Srećko: „Teorijska filozofija na Zagrebačkoj akademiji 1776–1850“, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, XVI, 31–32, 1990., str. 23–39 (dijelom o Čučiću).

Zenko, Franjo: „Kant u hrvatskoj filozofiji“, *Godišnjak za povijest filozofije*, 2, 1984., 157–185 (o Čučiću str. 166–168).

Zenko, Franjo: „Novovjekovni duh i renesansa kao njegov konstrukt“, *Godišnjak za povijest filozofije*, 3, 1985., 273–286 (o Čučiću str. 280–281).

Šimun Čučić

Izbor iz djela

Iz djela *Filozofija kritički obrađena*
Izvornik: *Philosophia critica elaborata*, Beč, 1815.
Prijevod: Augustin Pavlović

Svešćić IV.

Ontologija

Pregled IV. svešćića

Uvod

Pojam metafizike

Predmet

Svrha

Dioba

Ontologija

Pojam ontologije

Pojam bića

Odio I.

O ljudskoj spoznaji

Vrste spoznaja

Obilježje razlike među spoznajama

Postojanje spoznaja

O naravi spoznajne sposobnosti

Oblik (forma) spoznavanja

Raščlamba osjetilnog spoznavanja

Prostor kao oblik osjetilnog spoznavanja

Vrijeme

Raščlamba razuma

Odio II.

O prirocima (predikatima) bića

Priroci na temelju kolikoće

Priroci na temelju kakvoće

Priroci na temelju odnosa

Priroci na temelju modaliteta

Uvod u metafiziku

1.

Baštinici su Aristotelove knjige, koje su sadržavale sve dijelove filozofije – zbog straha od atalskih kraljeva, koji su sa svih strana sakupljali učene knjige da njima obogate knjižnicu u Pergamu – neoprezno sakrili u podzemnu špilju. Te su knjige, nakon dužeg vremenskog razdoblja, oštećene od crvi i vlage, upale u ruke nes-tručnjaka, koji su oštećene dijelove neuspješno dopunili. Kad su Rimljani osvojili Atenu, knjige su prenesene u Rim, gdje ih je An-dronik iz Roda prvi objelodanio pošto ih bijaše primio od grama-tika Tyranniona. Pritom je Andronik najprije raspoređio što je spadalo na logiku, etiku i fiziku, a ono što je preostalo i što je radilo o biću općenito te se nije moglo svrstati ni u koje od spo-menutih područja, nadodao je fizici i prozvao metafizikom (po grčkom izrazu *meta* τὰ φυσικά). Tim je htio reći da se te knjige obrađuju poslije fizike, ili je htio pokazati da su u njima sadržane spoznaje koje nadilaze svako iskustvo: čini se da to nagovijšta prijedlog *meta*, koji znači preko i poslije. I tako je odatle poteklo ime 'metafizika', koje je kasnije prvi upotrijebio Aleksandar Afro-dizijski, dok je Aristotelu bilo posve nepoznato.

Pojam metafizike

2.

Metafizika je znanost koja radi o bivstvima (supstancijama) izvan iskustva koje potječe od predstava, i o njihovim različitim zako-nima, no ipak s njima povezanim.

Predmet metafizike

3.

Iz danog je pojma razvidno da na njezin predmet spada: odrediti opće i nužne priroke svih stvari, zatim predmete koji izniču is-kustvu.

Svrha metafizike

4.

Zaista je odlična svrha metafizike:

1. spoznati iskonske sile naravi,
2. uočiti razlog svake moguće i postojeće stvari,
3. otkriti zakone kojima je podvrgnuta svaka postojeća stvar.

Dioba metafizike

5.

Stvari što izvan nas postoje svrstavaju se u dvije vrste:

1. u tjelesne stvari
2. u duhovna bića.

O tjelesnim stvarima radi kozmologija, a o duhovnom biću radi pneumatologija. A jer duh može biti ili božanski ili ljudski, stoga se ona dalje dijeli:

1. na naravnu teologiju,
2. na razumsku psihologiju, u kojoj se dodatno raspravlja o životinjskoj duši.

Budući pak da su neki pojmovi zajednički svim stvarima, otu-da nastaje nov dio, tj. ontologija.

Stoga se u metafiziku ubrajaju sljedeći dijelovi:

1. ontologija,
2. kozmologija,
3. pneumatologija.

(Pneumatologija se dijeli na)

- a) razumsku psihologiju s dodatkom o životinjskoj duši,
- b) naravnu teologiju.

Ontologija

Pojam ontologije

1.

Korijen riječi ontologija je grčkog podrijetla, potječe od participija poimeničnog glagola *ὄν, ὄντος, λόγος*, dakle govor o onome što jest.

2.

Njezin je cilj da se shvati što se općenito može istražiti i raspraviti o svakoj predloženoj stvari; i da se izvedu zajednički pojmovi i opća načela zaključivanja.

Zato je neki nazivaju ontozofijom ili prvom filozofijom.

3.

Ontologija je znanost o općim prirocima (predikatima) bića i istina koje se izvode iz drugih.

Pojam bića

4.

Riječ biće poprima široko značenje. Ne samo što se njime naznačuju ono što zbiljski postoji izvan misaone sposobnosti, nego se njime obilježuju i pojmovi bez ikakva (zbiljskog) predmeta.

Sada definicija: Biće je sve ono što jest ili može biti.

Postavlja se pitanje:

Kako se stječu spoznaje o biću? i koje su to? Jedno ću i drugo pitanje obuhvatiti dvjema odjelima.

Odio I.

O ljudskoj spoznaji

5.

Svaka naša spoznaja počinje iskustvom. Ne bi se naime spoznajna sposobnost mogla probuditi kad ne bi bilo predmeta, koji dok po-dražuju osjetila, ili po sebi tvore predstave, ili pokreću umsku sposobnost, da bi uspoređivala, spajala ili razlučivala te od one sirove tvari osjetnih utisaka izradila spoznaju predmeta, koja se zove iskustvo. Nema dakle spoznaje koja bi vremenski prethodila iskustvu.

6.

Nemoj odatle izvesti da svaka naša spoznaja potječe od iskustva kao od uzroka i izvora. Zar se ne može pretpostaviti da je iskustvo nešto složeno djelomice od onoga što utjecajem predmeta prima-mo u osjetila, a djelomice od onoga što naša spoznajna sposobnost (samo u povodu utjecaja sa strane osjetnih predmeta) sama od sebe očituje, što, dakako, ne razlučujemo od one sirove tvari prije nego dugotrajnim vježbanjem ne svratimo na to veću pozornost i postanemo sposobniji za razlučivanje?

Vrste spoznaja

7.

Takve spoznaje koje su neovisne o bilo kojem iskustvu, štoviše od bilo kojeg utjecaja osjetila, zovu se a priori, a koje se sastoje od iskustva, zovu se spoznaje a posteriori.

8.

Spoznaje a priori, kojima nije primiješano ništa empiričkog (od iskustva), zvat će se čiste.

Bilješka. Spoznaja a priori krivo se naziva i ona koja se izvodi iz nekog općeg pravila, premda je i to samo pravilo uzeto iz iskustva. Otud, kad bi netko potkopavao temelje kuće, reklo bi se a priori može vidjeti kako se kuća ruši. No krivo je da je to na-prosto a priori sigurno. Naime, da su tjelesa teška te da se ruše čim im se oduzme potporanj, to je moralo postati znano iz iskustva.

Obilježje razlike spoznaja a priori

9.

Budući da postoje dvije vrste spoznaja: a priori i a posteriori, postavlja se pitanje postoje li čiste spoznaje a priori.

10.

Da bi se dokazalo kako postoje čiste spoznaje a priori, treba svr-
titi pozornost na obilježja po kojima se čista spoznaja raspoznaje
od empiričke.

11.

Dva su obilježja, tj. nužnost i općenitost, po kojima se čiste spo-
znaje a priori mogu razlikovati od empiričkih.

Naime, iskustvo uči da se stvar tako ponaša, a ne kaže da se
tako ponaša te drukčije ne može biti. Dakle, ako ima iskaz koji
u sebi uključuje nužnost, taj će sud biti a priori.

Zatim, iskustvo nikad svojim sudovima ne može pridati pravu
i strogu općenitost, nego je čista indukcija te stoga znači samo
ovo: koliko se do sada moglo opaziti, nema izuzetka od pravila,
ali se ne zaključuje da izuzetka ne može biti. Ako dakle postoje
općenite spoznaje, u kojima je izuzetak nemoguć, onda će takve
spoznaje biti a priori.

Dakle nužnost i općenitost dva su sigurna mjerila spoznaja a
priori.

Postojanje spoznaja a priori

12.

Da u nama ima spoznaja a priori, uči osobito matematička zna-
nost, čiji su iskazi tako čvrsto određeni da posve odbijaju oprečne,
i tako su općeniti da nemaju nikakva izuzetka.

Isto treba reći o fizici. Samo se iskustvo može misliti samo
ako je a priori moguće. Odakle se naime može steći sigurnost is-
kustva, ako su sama pravila, za koja se traži, opet empirička i
stoga slučajna?

Te se spoznaje a priori moraju to više pripustiti što neke od
njih izmiču svakom području mogućeg iskustva, a razum kuša s
pomoću pojnova koji u iskustvu nemaju nikakav predmet, pro-
širiti svoje sudove izvan iskustvenih granica. Te pojmove razvija
metafizika, npr. pojam Boga, slobode, besmrtnosti, drugog života.
Budući da je sigurno kako postoje spoznaje a priori, sad se
vraća pitanje kojim putem duh do njih dolazi i da li su moguće.

O naravi spoznajne sposobnosti.

13.

Dok poimam spoznajni, ujedno spoznajem da je ona moguća. Za
to da bude moguća, traži se:

1. predmet koji treba spoznati,
2. subjekt koji spoznaje.

14.

Nutarnje počelo u subjektu kojim se spoznajni predmeti (objekti)
zove se spoznajna sposobnost.

15.

Predmet koji se spoznaje razlikuje s od predstave (spoznajne sli-
ke) predmeta, ili od spoznaje onoga o kojemu se kaže da spoznaje.

16.

Ne može se ipak bilo što spoznati ako nemamo predstavu o tom.
Ta se predstava stječe bilo neposredno bilo spajanjem više pred-
stava.

Stoga pri spoznavanju neke stvari dolazi dvoje:

1. tvar,
2. način.

Tvar je sam predmet. Način je sam oblik (forma) na koji se
predmet može spoznati.

O obliku spoznavanja

17.

Tko spoznaje predmet, tim samim određuje i oblik, jer on u sebi
sadržava obilježja bez kojih se predmet ne može spoznati. A kako
spoznajna sposobnost uvijek ostaje ista, jasno je da i oblik ostaje
isti.

Nemoj tako misliti o stvari. Nju naime spoznajna sposobnost ne određuje te ona može biti u cijelosti različita.

Otuda čovjek ne može spoznati predmet koji ne potpada pod oblik što ga u sebi tvori spoznajna sposobnost; to je nuždan uvjet, iako odatle ne slijedi da je predmet nemoguć.

Zbog toga, da bi oblik nekog predmeta mogao postojati, nužno je:

1. da se predmet može spoznati.
 2. da može biti predstavljen s pomoću oznaka.
- Predmet se može spoznati ako djeluje na onaj subjekt o kojemu se kaže da spoznaje, i ako u njemu svijest prouzroči nutarnju promjenu kojom se predmet neposredno zamjećuje, tj. kad se oznake slažu u jednu predstavu.

Ona sposobnost ili moć zamjetiti utiske predmeta koji djeluju na spoznavajući subjekt, zove se osjetilna spoznajna moć. Ona pak sposobnost koja osjetilne spoznaje stavlja u odnos s predmetom zove se razum. Prema tome, osjetilna spoznajna moć i razum sačinjavaju osjetilnu moć.

Odatle nastaju dva pitanja:

- I. Koji je općeniti oblik pod koji se svi predmeti moraju svrstati?
2. Koji je općeniti oblik s pomoću kojega se svi predmeti moraju spoznati?

Ono prvo određuje osjetilna spoznajna moć, a ono drugo razum. Stoga naša nauka ima dva dijela:

- I. O raščlambi osjetilne spoznajne moći.
- II. O raščlambi razuma.

Sve predstave osjetilne spoznajne moći zovu se intuicije. O njima misli um, iz kojega potječu pojmovi.

Intuicija se razlikuje od pojma jer:

1. Intuicija je neposredna predstava, dok je pojam posredna.
2. Intuicija zahvaća cijeli predmet, dok pojam prima samo neke oznake, s pomoću kojih se predmet razlikuje od drugih.
3. Intuicija je određena predstava, a pojam neodređena, jer u pojmu može biti više oznaka, a u intuiciji ne može. Stoga pojam može biti oznaka neke predstave, a intuicija ne.
4. Intuicije mogu nastati samo ako na nas djeluju pojedini dijelovi predmeta i potiču sposobnost zamjećivanja. Pojam se pak stječe uspoređivanjem više predstava.
5. Intuicijom biva predstavljeno nešto, pojmom pak jedinstvo nečega.

Prema tome, osjetilna spoznajna moć jest sposobnost predstavi intuicije, bile one empiričke ili ne.

One intuicije koje su empiričke ili se dobivaju po osjetilima, jesu predmeti promjena, bilo nutarnjih bilo vanjskih. Otuda se intuicije zovu nutarnjima ili vanjskima.

Ako pak mišlju uklonimo sve ono što spada na osjetila, ostaje predstava neke stvari koja je oblik osjetilnih predstava.

Općeniti oblik vanjskih osjetilnih predstava jest prostor, a nutarnjih osjetilnih predstava jest vrijeme.

Prostor

koji je oblik vanjskih osjetljivih predstava

26.

S obzirom na ideju prostora nije postojalo isto mnijenje. Tko hoće pojmiti ideju prostora, mora imati na pameti troje:

1. više stvari ujedno,
2. način kako skupa postoje,
3. red koji uspostavlja kojigod suvisli niz.

Otuda je lako razumjeti da je prostor red više istodobnih stvari koje skupa postoje u suvislom nizu, koji se zamjećuje osjetilima.

Prema tome, prostor ovisi samo o stvarima koje skupa postoje. Stoga ga treba razlikovati od takozvanog zamišljenog, apstraktnog, praznog prostora, koji postoji samo u duhu i kojemu se može priricati da je

neograničeno rasprostranjen,
neograničeno djeljiv,
vječan,
nuždan,
nepokretan,
istovrstan.

Vrijeme

kao oblik osjetilne spoznajne moći

27.

Vrijeme je oblik (forma) ne samo vanjskog osjeta nego i nutarnjeg.

U stvaranju ideje o vremenu sudjeluju:

1. mnogost stvari,
2. promjene mnogih stvari,
3. red tih promjena.

Stoga je vrijeme red postupnih događanja u suvislom nizu. Shvaćamo vrijeme ako je udovoljeno pitanju: kada, koje se rješava dok se broji postupnost više događanja.

U smislu te definicije razlikuje se stvarno vrijeme od zamišljenog (imaginarnog) vremena, koje se može pojmiti, a da ne postoje mnoge stvari i njihove promjene.

Zamišljenom se vremenu mogu priricati ista svojstva koja se mogu priricati i (zamišljenom) prostoru, izuzevši to što se mjerena vremena poima po duljini, a mjera prostora po dužini, širini i visini (dubini).

28.

Prehodna nas nauka jasno uči zašto se prostor i vrijeme pridijevaju stvarima koje su izvan nas, kao opće odrednice. Zato što naša osjetilna spoznajna moć nijednu stvar ne može pojmiti osim u prostoru i vremenu.

Kritika. Mogu li stvari, ukoliko su u sebi, biti predstavljene u prostoru i vremenu? Da li pod jednim jedinim oblikom osjetilne spoznajne moći? Ili zar se ne mogu spoznati pod drukčijim oblikom nego što je prostor i vrijeme? To su pitanja objesnog duha!

Bijeska. Leibniz i Wolff učili su da se osjetilna spoznajna moć razlikuje od razuma po stupnju spoznajne usmjerenosti i po načinu. Koliko ih je to mnijenje zadržalo da nisu mogli stići porast znanosti, obilno pokazuje težina pitanja.

Rasčlamba razuma

29.

Razum o stvarima izvan sebe razmišlja po određenim pravilima. Kad kažem da razmišlja, pitam se kako je moguće da on razmišlja o predmetima.

Ako se iz osjetilne predstave uklone oznake koje se stječu s pomoću osjetilâ, ostaje opća predstava predmeta. U njoj se nalazi dvoje:

1. način mišljenja,
2. oblik (forma) združen s predmetom. Jedno i drugo je predmet duha.

Kaže se da onaj tko misli o obliku ima pojam. Tko uzima oblik združen s predmetom stvari, donosi sud o samoj stvari.

I tako, kad tko sebi predstavlja pojam, iz toga ne slijedi da tim samim pozna predmete stvari. Da bi to postigao, potrebno je vidjeti: kako predmeti u stvarnosti postoje? i kako se u njima može predstaviti združenje s oblikom? Za to se traži:

1. da nešto potpadne pod osjetila,
2. da to razum spozna,
3. da se predoči oblik združen s predmetom.

30.

Stoga, kao što osjetilna spoznajna moć tako i razum ima svoje općenite oblike po kojima misli, i kao što osjetilna spoznajna moć, tako je i razum predmet predstavá.

Zato pojmovi nisu samo oblici duha koji misli nego i stvari. A jer potekoše od uma, a ne od stvari, zato se zovu a priori.

Oblici razuma, koji moraju biti općeniti i nužni, mogu se promatrati u četirima kategorijama:

1. u kolikoći,
2. u kakvoći,
3. u odnosu,
4. u modalitetu.

Na temelju kolikoće:

jednota,
mnogost,
svekolikost.

Na temelju kakvoće:

stvarnost,
nijek,
ograničenost.

Na temelju odnosa:

bivstvo (supstancija),
uzrok,
zajedničko.

Na temelju modaliteta:

mogućnost,
postojanje (egzistencija),
nužnost.

Tri su stvari koje zapažam u vezi s kategorijama:

1. Dvije prve označuju nutarnje oznake stvari, a dvije posljednje uključuju vanjske oznake.

2. Prve ne mogu biti bez međusobne veze, a potonje se mogu shvatiti bez nje.

3. Bilo koja kategorija, da bi se mogla pojmiti, traži troje: 1. ono o čemu se misli; 2. ono bez čega se ne može misliti; 3. ono što upada među jedno i drugo. Te tri stvari, skupa združene, tvore ono što nazivamo sintetičkim jedinstvom.

Te su kategorije određeni predmeti mislećeg razuma: kategorije, združene s oblicima osjetilne spoznajne moći, nešto su određeno, kao i intuicije.

Oblici razuma su uvjeti mislećeg razuma, određeni u predmetima. Na koji je pak način stvar u sebi združena i određena, to nije dato objasniti oblicima razuma.

Odio II.

O prirocima (predikatima) bića

31.

Ako se kategorije razuma usporede s našim načinom mišljenja i stave u odnos s prostorom i vremenom te se predoče u svezi sa stvarima, otud se rode izvedeni pojmovi, koji se inače nazivaju priroci (predikati) bića. Pozabavit ću se svakim pojedinim prema kategorijama.

Priroci na temelju kolikoće

32.

Veličina je ili protežna (ekstenzivna) ili jakošću opskrbljena (intenzivna). U prvom je cjelina predstavljena po dijelovima, a u drugom dio po cjelini. Postor i vrijeme spadaju na protežnu veličinu, a sile (sposobnosti) na onu jakošću opskrbljenu.

33.

Kolikoća koja se promatra kao povezana od mnogo stvari zove se suvisla. Ako se u njoj nalaze prekidni, tad će biti razdjeljena ili isprekidana. Tako su prostor i vrijeme suvisla kolikoća. Jedno je i drugo broj, kao skup više toga, i u njemu su jedinice pune i određene kolikoće. Otud slijede iskazi:

1. U suvisloj se kolikoći dijelovi tako dotiču da imaju zajedničke međe, tj. takve međe da je kraj jednoga dijela početak drugoga dijela.

2. Sve su međe, kao međe, nedjeljive. Ako se, naime, postavje dvije međe, tada se između njih uvijek nalazi neki razmak, a ako je to prisutno, doticaj međa postaje nemoguć.

34.

Kolikoća koja se sastoji od više dijelova postavljenih jedan pored drugoga, naziva se cjelina, a one mnoge stvarnosti koje određuju cjelinu nazivaju se dijelovi. Otuda postaje jasno:

1. Ako se postavlja cjelina, postavlja se i dijelovi; i obratno: ako se postavje dijelovi, postavlja se i cjelina.

2. Što je sadržano u jednom dijelu, sadržano je u cjelini.

35.

Na temelju istih ili različitih dijelova nastaje ideja jednakosti i nejednakosti. Odatle slijedi:

1. Svaka je kolikoća u sebi jednaka.

2. Stvari koje su jednake nečemu trećemu, jednake su među sobno.

3. Svi su dijelovi u cjelini, a cjelina je jednaka svim dijelovima.

36.

Dijelovi jedne vrste sačinjavaju jednovrsku (homogenu) kolikoću; u protivnom raznovrsku (heterogenu). Istovrsni se dijelovi mogu međusobno zamijeniti.

37.

U kolikoći može biti više ili manje dijelova. Kolikoća se određuje izvjesnim brojem dijelova, pa otuda postaje ograničena. Otuda razumijemo zašto se neka kolikoća zove velikom, malenom, isto tako to da se povećava, umanjuje. No ona nije sposobna biti najveća ili neograničena, bilo da se radi o protežnosti bilo o jakosti (intenzitetu) sila.

38.

Jednom kolikoćom, koja se poima kao jedinica, određivati drugu, znači nju mjeriti. A ona jedinica kolikoće je mjera.

Mjeriti dakle znači zbrajati jednake jedinice, dok se njima određena kolikoća do kraja ne ispuni. Stoga je mjerenje moguće samo u vremenu. Odatle slijedi:

1. Svaka stvar koja postoji u prostoru ima tri protege: dužinu, širinu i dubinu (visinu). Ona naime ima dijelove kod sebe i izvan sebe.

2. Svaka stvar koja postoji u vremenu ima samo jednu protegu, tj. duljinu.

Privoici (predikati) na temelju kakvoće

39.

Kakvoća je opskrbljena (intenzivna) kolikoća, i nazivamo je stupanj.

Biće se od bića razlikuje stupnjem.

Svaki stupanj u sebi sadrži nešto, ili dijelove nečega, koji se podjednako zovu stupnjevima.

Od više manjih stupnjeva nastaje veći stupanj, te ako su u dovoljnom broju, onaj se stupanj koji ih obuhvaća zove dovršena kolikoća.

Stupnjeve se može zvati stvarnostima; ako ih može biti više, a ipak ih toliko nema, onda je to nijek.

Prema tome, stvarnost nešto postavlja u biće, a nijek od njegova oduzima.

Stvarnost i nijek, ukoliko se odnose na određivanje predmeta, međusobno se omeđuju, to znači: tako su međusobno oprečni da se uvijek u nekoj zajedničkoj točki sukobe. Otuda bilo koja stvarnost jest ujedno neki nijek, i bilo koji nijek ujedno je nešto. Tako npr. „moja je duša stvarnost“, a ujedno je neki nijek, tj. nije tvar. Bog ne postoji u prostoru – to je nijek, a ujedno nešto, to jest: Bog je biće koje postoji.

Ona točka u kojoj se ova stvarnost i nijek na zajedničkoj međi sukobljavaju, jest to da su ujedno i nešto drugo.

Stoga se dva sebi oprečna priroka (predikata) međusobno određuju, i nijedan prirok nije moguć bez sebi oprečnoga.

Biće obično određujemo pomoću stvarnosti. Stoga se zovu određnice. Skup određnica bića uspostavlja njegovu bit.

Spoznajemo sve ili neke određnice bića. U prvom slučaju riječ je o stvarnoj biti, ne apsolutnoj, a u potonjem će to biti logička bit.

Ne poznajemo stvarne biti bića, ali logičke da.

O bitima bića treba držati sljedeće:

1. Ne sastojte se u jednoj oznaci. Stoga su kartezijanci imali krivo kad su ih suzili na jednu oznaku.
2. Biti su bićâ nužne, tj. nikad ne mogu biti odsutne od bića.
3. Biti su bićâ nepromjenjive, tako da se u njima ništa ne smije oduzeti, ni dodati, ni mijenjati.
4. Biti su bićâ vječne.
5. Biti su bićâ neodvojive i nepriopćive.

Postavka I. Kad se postavi bit, nužno se moraju postaviti i atributi. Atributi su, doista, u biću po biti, pa kad se postavio razlog, postavlja se i ono što proizlazi iz razloga. Zbog toga, budući da je bit nužna, vječna i nepromjenjiva, također su i atributi nužni, vječni i nepromjenjivi.

Postavka II. Mogućnost, ali ne isto tako ozbiljenije načina, postoji ima se da proizlazi iz biti bića. Kad bi pojam postojanja (egzis-

tencije) načina bio sadržan ili u biti ili u atributima, slijedilo bi da oni ni zbog kojega razloga ne mogu biti odsutni od bića, a to se ipak protivi pojmu načina.

Postavka III. Razlog postojanja načina u stvari koja nema razuma i slobode, sadržan je u uzroku izvan tog bića. Ako je pak biće obdareno razumom i slobodom, razlog postojanja načina sadržan je u slobodnoj volji dotičnog bića.

Iz nauke što smo je izložili o određnicama bićâ, proizlaze sljedeće postavke.

Jedno

Postavka: Svako je biće jedno. Jer se bit bića, koja se sastoji u nužnim određnicama, tako ponaša da se (sačuvavši biće) ne može dijeliti u više stvari.

Istinito

Metafizička istina je podudaranje određnica bića s njegovom naravi.

Postavka: Svako je biće istinito. Svako biće, naime, ima to da je nešto, i ništa mu ne nedostaje za njegovu bit.

Uređeno

Razne oznake koje se nalaze u biću, povezane po određenoj osnovi, koja se zove pravilo reda, pokazuju red.

Postavka: Svako je biće uređeno. Doista, što god postoji, ima (razumsku) osnovu i zato biva po pravilu.

Savršeno

Usklađenost raznih sastavnica da se postigne ono čemu su razne sastavnice usmjerene, zove se savršenstvo.

Postavka: Svako je biće savršeno. Sve što je u biću teži tome da biće bude takvo, a budući da u to polažemo savršenstvo, slijedi da je svako biće savršeno.

Istovjetnost stvarnosti u kakvoći daje sličnost, različitost pak nesličnost. Otuda slični ili neslični djelovi uzrokuju jednak ili nejednak oblik.

Budući da sve ono što je izvan nas moramo misliti u prostoru i vremenu, zato ćemo sve to, makar imalo iste oznake, moći razlučivati po mjestu koje zauzima u prostoru ili vremenu.

Otud je jasno da je Leibnizovo načelo o nerazlučivom samo logički ili formalni iskaz i ne znači drugo doli ovo: Ne možemo misliti dvije nerazlučive stvari kao nerazlučive. No, da li ne mogu dvije nerazlučive stvari stvarno postojati, ili da li ne postoje, to nismo sposobni odlučiti, jer Stvoritelju nije nemoguće stvoriti dvije savršeno slične stvari.

Ne vrijedi niti ova tvrdnja: Dvije stvari koje bi Bog stvorio bez dovoljnoga razloga bile bi jedno. Doista, bića koja su zbiljski brojem dva nikada ne sačinjavaju jedno biće.

A ni Božja mudrost, koju ne shvaćamo, ni njegova sloboda ne da se skućiti dovoljnim razlozima.

44.

Ako protežna kolikoća ima kolikoću opskrbljenu silama, bit će to stvarno protežno tijelo, koje bez stvarnosti u prostoru i vremenu ne može opstati.

Omeđenja stvarnog protežnog tijela sačinjavaju njegov vanjski izgled (figuru). Po omeđenjima se potpunog prostora spoznaje površina. Omeđenje površine je crta. Omeđenje crte je točka.

45.

Nijek je nešto oprečno stvarnosti.

1. Gdje postoje omeđenja, tu su ujedno i stvarnosti i nijekanja.

2. Gdje ne postoje nikakva omeđenja, tu nema ni nijeka.

3. Omeđenja nisu zamisliva ako se ne pretpostavlja nešto od stvarnosti.

46.

Na odnos spadaju: bivstvo (supstancija), uzrok, zajedničko.

O bivstvu (supstanciji)

47.

Imamo iskustvo o raznim promjenama u bićima, pri čemu njihovo počelo ostaje, pa pretpostavljamo trajan subjekt, koji ih drži, podržava, pa tu podlogu (supstrat) zovemo bivstvom.

Svojtva, kakvoće, odrednice bivstva zovu se pripadci (akcidenti), kao što je vanjski izgled cvijeta, težina kamena, protežnost tijela.

Otud je jasno:

1. da pripadci sačinjavaju stanje bivstva;
2. da sve ono što se mijenja ne može biti shvaćeno bez bivstva;
3. da sve što se shvaća mora imati bivstvo;
4. da bivstvo i pripadak stoje u neprekidnoj međusobnoj vezi te jedno ima odnos spram drugoga;
5. da bivstvo stalno ostaje, premda se predmeti trajno mijenjaju.

Karpe naziva ta bivstva metafizičkima, da bi ih razlikovao od fizičkih tijela, koja su skup stvari, a isto tako od logičkog područja, karno spadaju bilo koji pojmovi koji mogu biti podmet (subjekt) u sudu.

Locke je smatrao da je izraz bivstvo, uzeto u metafizičkom smislu, prazna riječ. Otuda su nastali razni sustavi u vezi s rodom bivstava. Tako Hume poriče svako bivstvo te tvrdi da su pojave duhova i tjelesa čisti skup ideja u stalnome tijeku. U isto upada i Kant, kad poriče da se iz svijesti o sebi može dokazati bivstvenost duše, nego [tvrdi] da je samospoznaja subjektivni oblik mišljenja.

Da se ne nanese šteta istini, mora se reći da ideja bivstva ostaje tamna i neshvatljiva te smo je prisiljeni postaviti u samu aktivnu silu.

49.

U običnom govoru sila naznačuje razlog po kojem se razumije zašto se nešto promijenilo.

50.

Promjenu poimam kao nešto pri čemu jedno djeluje, a drugo trpi (prima utjecaj). Razlog zašto slijedi suprotno od promjene zove se zapreka, a ako je to učinak sile, naziva se otpornost; utjecaj bivstva na ono od kojega dolazi promjena zove se reakcija.

51.¹

Po raznolikosti učinaka i načinu na koji se promjena događa, običavaju se razlikovati razna područja sila.

Općenito ih dijelimo u dvije vrste:

1. u apsolutne ili izvorne, koje su nutarnje odrednice sila u svrhu djelovanja, koje su po sebi usađene u stvarima bez veze s ostalima,

2. u relativne ili izvedene, koje su različita prilagođavanja izvornih sila u odnosu na razne predmete i razne okolnosti, npr. Sunce, koje grije tijelo, također otapa led.

52.²

Moguće je spoznati izvedene sile bivstava, a ne one izvorne, budući da sile spoznajemo samo po učincima.

Ali reći ćeš: Češće govorimo o izvornim silama bivstva. No to treba razumjeti o silama koje kao prve spoznajemo svojim umom, i koje nisu izvedene iz drugih, a nipošto o onima koje postoje u nekom bivstvu izvan našega načina mišljenja.

¹ U originalu je pogreškom otisnuta brojka 47. (Nap. prev.)

² Pogreškom u originalu: 48.

Budući da izvorne sile nama ne mogu biti poznate, nije tako lako odrediti treba li bivstvu pripisati samo jednu silu, ili treba postaviti da ih ima više u jednome bivstvu. Ako pitaš za mnijenje filozofâ, oni se u tomu razilaze.

54.⁴

Filozofi postavljaju pitanje da li sile djeluju uvijek. Ako se pitanje odnosi na izvorne, odgovor je neodlučan; izvorne su sile doista pritenjene no da bi se pouzdanim pokazateljima moglo doznati kakve su. Što se pak tiče izvedenih, iskustvo svjedoči da sad djeluju, sad ne djeluju.

55.⁵

Sile u sebi sadrže razlog, po kojem se razumije zašto nešto biva. Prema tome, treba sad govoriti o razlogu.

O razlogu i o obrazloženoj stvari

56.

Razlog je ono po čemu se može spoznati zašto nešto može biti ili zašto jest. Npr. kad tražim zašto čovjek može pogriješiti, a Bog ne; zašto se neka djelovanja nazivaju dobrima, a neka zlima, tad tražim razloge iz kojih sve to spoznajem.

Ono što se po razlogu spozna, jest stvar njime obrazložena. Npr. zbog toga što čovjek ima ograničeni um spoznaje se da može pogriješiti, i to je stvar navedenim razlogom obrazložena.

³ Pogreškom u originalu: 49.

⁴ Pogreškom u originalu: 50.

⁵ Pogreškom u originalu: 51.

57.

Ako je razlog nečega u samom biću, kaže se da je nutarnji, inače je vanjski. Npr. razlog svezanjanja je Bogu nutarnji, Božja je pak volja vanjski razlog postojanja svijeta.

58.

Ako ima više razloga jedne te iste obrazložene stvari, tako da od tih razloga nijedan nije obrazložen od drugog, ti se razlozi zovu usporednima (koordiniranim), npr. zrak, voda, zemlja, oganj usporedni su razlozi da biljke rastu.

Ako pak ima više razloga za istu obrazloženu stvar, tako da je jedan razlog drugoga, ti se razlozi zovu podređenima. Otud nastaje niz razlogâ i obrazloženih stvari. Iz toga lako shvaćamo što je neposredni razlog, a što posredni; što prvi, što srednji, a što posljednji; što opći, a što posebni.

59.

Razlog iz kojeg se može objasniti sve što se zbiva u obrazloženoj stvari zove se dovoljan razlog. Npr. Božja je volja dovoljan razlog činjenice da svijet postoji.

Ako se pak samo neki od razlogâ poima u obrazloženoj stvari, taj se obično naziva nedovoljnim razlogom. Npr. voda je nedovoljan razlog da biljke rastu.

Otud je nastalo načelo dovoljnog razloga, koje glasi: Ništa nije bez dovoljnog razloga.

Načelo dovoljnog razloga, koje su poznavali već Grci, dalo je priliku Wolfu, Leibnizu, Clarku, Dariesu itd. da ga na razne načine izraze i primijene.

Ne zaustavljam se na tomu da nabrajam mnijenja slavnihi filozofa, nego nastavljam objašnjavanjem tog načela.

Razlog je, općenito govoreći, sve ono iz čega se, ili po čemu se spoznaje nešto drugo. To pak što se spoznaje ili je samo predstava ili stvar.

Ono po čemu se spoznaje neka predstava jest logički razlog ili načelo.

532

Stvar pak čije postojanje utječe na drugu, različitu stvar, jest stvaran razlog.

Prema tome, po načelu dovoljnog razloga mogu se pitati dvije stvari:

1. ono po čemu se nešto razumije;
2. ono po čemu nešto biva.

Prvo pitanje spada na logički razlog, o kojemu se radi u dijalogiji, svešćić II.

Drugo pitanje spada na metafiziku, i glasi ovako: Sve što postoji ima svoj uzrok. Razni načini kojima se to načelo izriče ne mijenjaju bit stvari.

O uzroku i uzrokovanom

60.

Razlog u kojem je sadržano postojanje nečega drugoga zove se uzrok, a ono čije je postojanje sadržano u uzroku, zove se učinak.

61.

Da se proizvede učinak često je potrebna suradnja više uzroka (suuzroka), koji se, ako su među sobom zavisni, zovu podređenima, i to se podređenje događa:

1. ili na temelju postojanja, zbog kojega jedno ovisi o drugome, ili u sebi sadrži razlog postojanja drugoga;

2. ili na temelju postojanja i djelatnosti, ukoliko postoji određeni utjecaj jednoga na drugo, npr. temperatura zraka utječe na zemlju, stanje zemlje na biljke, biljke na tijelo živih bića.

Podređeni su uzroci podređeni ili bitno ili na pripadni način (akcidentalno).

U nizu uzroka koji su bitno podređeni djelovanje bližeg uzroka ovisi o djelovanju daljnjega, te stoga ono što je uzrokovano od bližeg uzroka ovisi od djelovanja daljnjeg. Otud je jasna smisao stare izreke: uzrok je uzroka uzrok uzrokovanog. Suprotno se događa u uzrocima koji su podređeni akcidentalno. Tako npr. kovčac koji je iskovao mač nije uzrok ubojstva što ga je netko njime počinio.

533

Ako je niz podređenih uzroka bez prvog, nastaje postupak u bes-kraj. Taj je postupak dvojak:

1. kružni, kad se vraća na početak, npr. kokoš iz jajeta, jaje iz kokoši;
2. pravocrtan, kad se nikad ne vraća na istu točku, npr. od sina k ocu, djedu, pradjedu itd. bez kraja.

Nakon toga tvrdimo:

Postavka: Ni u jednoj vrsti uzroka ne može se ići u beskraj. Naime, u tom bi nizu bio veći broj učinaka nego uzroka, a to je nemoguće (apsurdno).

S obzirom na uzrok, općenito se promatra četvero:

1. tko?
2. odakle?
3. kako?
4. zašto?

Otuda isto toliko vrsta uzrokâ:

- tvorni,
- tvarni,
- oblikovni (formalni),
- svršni.

Tvorni uzrok

Budući da tvorni uzrok svojim djelovanjem u sebi sadrži razlog postojanja druge stvari, nužno je da ima sposobnost djelovanja.

Tvorni se uzrok promatra:

- a) ili u prvom zbiljnosti (in actu primo), tj. u moći djelovati;
- b) ili u drugoj zbiljnosti, tj. u samom djelovanju.

Prva je zbiljnost ili bliska ili daljnja.

Prva daljnja zbiljnost sastoji se u samoj moći tvornog uzroka.

Prva bliska zbiljnost sadrži, osim moći djelovanja, također uvjete ili potrebna raspoloženja koja su potrebna za djelovanje.

Potrebni uvjeti za prvu blisku zbiljnost jesu:

1. postojanje subjekta na koji se djelovanje odnosi;
2. njegove raspoloživosti, bilo pozitivne – koje se sastoje u nekoj podobnosti primiti učinak – bilo negativne, koje znače da su otklonjene zapreke;
3. odgovarajuća primjena djelatnog uzroka na subjekt;
4. Božje sudjelovanje (concursum), koje uključuje troje: uzdržavanje tvornog uzroka, uzdržavanje subjekta, Božja odluka da sudjeluje u djelovanju.

Ti se potrebni uvjeti razlikuju od učinaka po nekom redu i odnosu, a ne po vremenu. Otud postaje jasno tumačenje izrazâ: po naravi prije; po naravi poslije.

Tvorni uzrok se dijeli:

- a) na temelju utjecaja, na glavni i oruđni (instrumentalni);
- b) na temelju silâ, na fizički i moralni;
- c) na temelju veze, na prvi i drugotni.

Iz pojma uzroka nastaju sljedeći izrazi:

Postavka I: Sve što nastaje mora imati uzrok izvan sebe. Naime protuslovno je misliti neko biće koje bi nastalo od sebe i po sebi.

Postavka II: Ne mogu dvije stvari biti jedna drugoj tvorni uzroci. Tada bi naime jedna drugoj bila i prva i potonja, što je protuslovno.

Postavka III: Ne može biti više u učinku negoli u uzroku. Kad bi to bilo, slijedilo bi da ima nešto bez uzroka, a to se ne može podržati.

Iz toga slijede neke tvrdnje:

1. Nužni uzrok, time što ostaje isti, uvijek djeluje isto.
2. Jednaki nužni uzroci u jednakim vremenima proizvode jednake učinke, a u nejednakima nejednake.
3. Isti uzroci isto tako tvore iste, slične učinke.

Tvorni uzrok

I tvar se naziva uzrokom, jer ona time što prima sadrži razlog postojanja odrednica, ili također, primajući odrednice s mnogim drugim oznakama, sadrži razlog da postoji neka složevina.

⁶ Pogreškom u originalu: 18.

Otud je smisao one izreke: „Iz ničega ne nastaje ništa” sje-
deći:

1. Ništa ne može biti uzrok ili dovoljan razlog neke stvari; to nije potrebno dokazivati.
2. Ništa ne može biti subjekt ili tvar koju bi oblik mogao odre-
diti i usavršiti.

Oblikovni uzrok

66.⁷

Pod oblikom (formom) shvaćamo odrednice stvari. Oblik se uto-
liko naziva uzrokom ukoliko ograničuje biće na određenju vrstu.
I otud imaju podrijetlo ona načela starih filozofa: Oblik daje bitak
stvari, i omogućuje da se razlikuje (od drugih stvari).

Svršni uzrok

67⁸

Ono radi čega uzrok djeluje zove se svrha.

Ima raznih svrha: bliska, daljnja, veoma daleka. Npr. moliš
novac da kupiš knjigu; kupuješ je da je čitaš; čitaš je da se nao-
braziš; želiš se naobraziti da to upotrijebiš u drugim znanostima
ili u poslovima svakodnevnog života; upotrebljavaš naučeno da
budeš blažen i proslaviš Boga. Eto različiti ciljeva zašto se može
moliti novac.

Ono što se odnosi na svrhu, ili se može odnositi, zove se sred-
stvom.

Tko ozbiljno želi svrhu, također mora htjeti nužna sredstva.
Tko rabi sredstva da postigne neku svrhu već je prije razmišljao
o svrsi. Otuda se vidi snaga aksioma uobičajenih u filozofiji:
Svrha je prva u namjeri, a posljednja u izvršenju; svrha sredstvi-
ma daje mogućnost da ih volimo, od nje dobivaju dobrotu (poželj-
nost), ona im određuje mjeru, red.

⁷ Pogreškom u originalu: 15.

⁸ Pogreškom u originalu: 22.

Spinoza se, kako se čini, šali kad kaže kako nije moguće da
je uzrok ujedno uzrok i učinak. On ne misli da se po svrsi teži k
učinaku, i zato je svrha nešto u stanju zamisli, a učinak u stanju
zbiļje.

Privoci (predikati) po modalitetu

68.⁹

Pojam mogućnosti

Moguće mora biti nešto. Što je nešto, poima se kad znamo što je
ništa.

Ništa je što se ne može misliti, ono čemu ne odgovara nijedna
predstava. Otuda nešto mora biti [ono] što se može predstaviti
(predočiti).

Ako pak sebi hoćemo predstaviti to nešto, ono mora biti slo-
bodno od svakog protuslovja, tj. ne može se o tom nećemu jedno
te isto i tvrditi i nijekati; jer tvrdnja uklanja nijek, a nijek tvrd-
nju, i tako nestaje svake predstave.

Bilješka. Pod protuslovljem se razumijeva istovremena
tvrdnja ili nijek istoga i istome.

Otud se lako razumije da je moguće ono što se može misliti,
predstaviti, dok ono što se ne može predstaviti, nego uključuje
protuslovlje, zove se nemogućim.

Dioba mogućnosti

69.¹⁰

Budući da mogućnost ne uključuje nikakvo protuslovlje, zato ona
može biti po nekoj sili i njezinim zakonima. A sve su sile 1. ili
uma, 2. ili naravi, 3. ili volje; zato će mogućnost biti trojaka:

1. logička,
2. fizička,
3. moralna.

⁹ Pogreškom u originalu: 65.

¹⁰ Pogreškom u originalu: 66.

Dalje, svako se „moguće” može promatrati na dva načina: ili ukoliko je u sebi, ili ukoliko je povezano s drugima. I tako nastaje dvojak mogućnost:

1. nutarnja, ili u sebi, ili apsolutna, ili naprosta, kad se u pojmu ne nalaze nikakve odrednice koje se isključuju;
 2. vanjska, ili hipotetička, kad se pod izvjesnim uvjetima u njoj ne nalazi nikakvo proturjeđe.
- Lako je otuda vidjeti što je „nemoguće” logički, fizički, moralno, nutarnje.

Iz rečenoga proizlaze sljedeće postavke:

Postavka I: Što je bilo nutarnje moguće, to će uvijek biti takvo. Nikad se, doista, ne događa da su isti priroci, ako ostaju, sebi protuslovnii.

Postavka II: Što je nutarnje nemoguće, ostaje uvijek takvo. Ne može se naime dogoditi da se protuslovni priroci nađu u slozi.

Postavka III: Moguće i nemoguće u sebi ne dopušta stupnjeve. No jedno i drugo, promatrano izvana, pokazuje stupnjeve.

Razlog I: Nutarnja se mogućnost ne sastoji od u množini i veličini prirokâ, nego u njihovu značenju, na temelju kojega se oni ne isključuju. „Nemoguće” pak sadrži priroke koji se međusobno poništavaju.

Razlog II: Što je izvana moguće i nemoguće, ovisi o mnoštvu i težini okolnosti.

Postavka IV: Što je izvana nemoguće, nije zato unutra moguće. To je jasno zato što se u nekom slučaju mogu sukobiti priroci koji su protuslovni prirocima nekog bića, premda je ono u sebi ili u nekom drugom slučaju moguće.

70.11

Nitko ne sumnja da prijelaz u „biti” biva iz „mogućnosti biti”. No samo ovo dolazi u pitanje: što se zapravo traži za to da nešto bude? Isto tako, kako spoznajemo da postoji nešto izvan nas?

¹¹ Pogreškom u originalu: 67.

Na prvo pitanje odgovaram. Osim suglasnosti nutarnjih oznaka još se traži uzrok koji je moćan proizvesti da nešto bude.

Drugo se razumije dok uočavamo način na koji nastaje svijest o bićima koja postoje izvan nas. To ću sada objasniti.

Kad smo svjesni neke stvari, razlikujemo ono čega smo svjesni od nas samih i od predstave s pomoću koje smo u sebi svjesni. Prema tome, razlikujem troje. Prvo sebe, o kojemu kažem da sam svjestan; zatim predstavu s pomoću koje bivam svjestan; napokon predmet kojega sam svjestan. Sad postaje razvidno što se razumijeva riječju svijest.

Svijest je odnos predstave spram mene i predmeta.

Tri se načina mogu zamisliti na koje u nama nastaje svijest o tome da izvan nas postoje stvarna bića:

1. ili je mi proizvodimo bez utjecaja nekog bića što postoji izvan nas;
2. ili je proizvodi neki predmet koji postoji izvan nas;
3. ili je proizvodimo mi uz pomoć nekog predmeta što postoji izvan nas.

Od triju nabrojanih načina nastala su razna mnijenja filozofâ, kao

1. idealizam,
2. materijalizam,
3. skepticizam.

Najprije ću progovoriti o tim smjerovima, a onda ću dati svoju prosudbu.

Idealizam

Koji postavljaju da svijest nastaje od nas samih bez utjecaja nekog bića izvan nas, zovu se idealisti. Oni tvrde da predmet izvan nas nisu drugo doli čiste ideje. Stoga ne pripuštaju da predmeti stvarno postoje izvan nas. A to obrazlažu time da mi ne poznamo bića po sebi, te na temelju toga što nedostaje dovoljan razlog i primjerna spoznaja zaključuju: bića izvan našega uma stvarno ne postoje.

Od te se nauke nije mnogo razlikovao Kant, s tom samom razlikom što je učio: bića izvan nas postoje, ali ne ipak tako da ih mi sebi predstavljamo.

Materijalizam

Materijalisti uče: svijest nastaje od predmeta koji postoje izvan nas. U njihovoj nauci nema ništa duhovno, sve je tvarno.

Skeptizizam

U teoriji se skepticizma uči: mi ne možemo ni zastupati ni nekati da stvarno postoje bića izvan nas. Ne možemo zastupati, jer nemamo dovoljna razloga. Oni koji su krenuli tim putem, jer su sumnjali, po toj su sumnji nazvani skepticima.

Ta tri mnjenja – koje je izmislilo obijesni duh, neznanje i lijenost – ne mogu se održati, kako se jasno vidi iz njihove teorije. Pošto sam prethodno to izložio, sad rješavam pitanje.

Razlog zbog kojega se kaže da je svijest moguća jesu predmeti i mi sami. Objašnjavam ovako:

Uživamo sposobnost kojom se možemo odlučiti za djelovanje (Sveščić I). Ta pak sposobnost, da bi mogla obavljati svoju djelatnost, treba predmet. Prema tome, nužno je da se usmjeri prema predmetu. Kad se to dogodi, opaža sebe i predmet. Otud je očito da mi bez uljecaja predmetâ ne bismo mogli stići do njihove stvarnosti.

O postojanju

71.¹²

Ideja postojanja tako je jednostavna da se njezina svijest može jasnije doživjeti negoli definirati.

Filozofi tumače postojanje na razne načine, ali tako da kadšto stvar učine nejasnijom, kao što se vidi kad netko čita Immannuela Wenzela, koji je predočio razne definicije što su ih filozofi iskovali.

Uzimajući u obzir mogućnost, tvorimo ideju postojanja, te predlažemo sljedeće:

¹² Pogreškom u originalu: 68.

1. Postojeće nastaje iz mogućeg.
2. Ipak nije sve što je moguće također postojeće. Otud dolazi izreka: Od „biti moguće” do „biti” dokaz ne vrijedi.
3. Postojanje ne udjeljuje biću nikakve priroke.
4. Premda biće time što postoji ne stječe više priroka negoli što ih je imalo u stariju mogućnosti, ipak je vrednije ono što postoji nego ono što je moguće.
5. Postojanje mora biti sasvim određeno, tj. mora isključivati ono što mu proturječi.

Bilješka I. Među filozofima se raspravlja razlikuje li se bit od postojanja. Ne znam je li to pitanje ispravnije ili zaključastije.

Bilješka II. Ima li u postojanju stvari stupnjeva? To ostaje nejasno; ne usudujemo se odrediti.

Bilješka III. U čemu se sastoji način postojanja? Način postojanja određuju pitanja: gdje? kada?

O nužnom

72.¹³

Nužnim bićem nazivamo ono za što je apsolutno protuslovno da ne postoji. Kako se pak događa da „ne postojati” protuslovi nužnome biću, ljudski duh to ne dokučuje.

O nužnom biću treba držati:

1. Nužno je biće s gladišta postojanja bice od sebe.
2. Nužno je biće s gladišta vremena vječno.

73¹⁴

Ono što može ne postojati, ili [postojati] na drugi način nego što jest, zove se nenužno biće, npr. čovjek.

Naziv nenužnog bića nose ne samo sama stvar nego i misli, promjene, djelovanja koja se događaju u stvari, ali, budući da sli-

¹³ Pogreškom u originalu: 69.

¹⁴ Pogreškom u originalu: 70.

jede sigurne i stalne zakone, u širem se smislu zovu nužnima; otuda dolazi da se priznaje trostruka nužnost:

1. logička nužnost, kada je protuslovno da se drukčije misli, ili ne misli. Npr.: nužno je da se isto tvrdi o dijelu ili cjelini;

2. fizička nužnost, što se mora zbiti po prirodnim zakonima, npr. da jači osjet potisne slabiji;

3. moralna nužnost, npr. što se čini prema pravilima volje; recimo: moralno je nemoguće da čovjek koji poštuje ćudoredne zakone laže.

Ipak sve su stvari nenužne, a jer su s nekog gledišta nužne, zato su nužne hipotetički ili uvjetno.

Iz toga je lako shvatiti definiciju što su je o nužnom biću dali preslavni filozofi Hume i Kant: prvi je nužno biće postavio kao učinak zamišljanja, a drugi kao oblik mišljenja. Obojica su definirala nenužno biće uvjetno nužno, a ne biće apsolutno nužno.

Nakon prethodnog izlaganja o nenužnom biću utvrđuju se sljedeće postavke:

Postavka I: Biće postojanjem nenužno s obzirom na svoje postojanje ovisi o drugome. Ono doista nema u sebi razlog svoga postojanja, jer je protuslovno da ujedno postoji i da djelovanjem sebi tvori postojanje.

Postavka II: Nenužno biće za svoje postojanje i sva svojstva nema razloga u sebi ili u nizu nenužnih bića. Naime, nijedno nenužno biće nema razloga svojega postojanja u sebi, a još će manje imati razlog postojanja drugoga. Isto tako, cijeli niz nenužnih bića ne sačinjava drugo doli nenužno biće.

Postavka III: Nenužno biće ne može postojati ako ne postoji nužno biće. Naime, budući da razlog svojega postojanja nema u sebi, ne niti u ničemu, ne niti u nizu nenužnih bića, mora ga imati u nužnom biću.

Uvod u etiku

Pojam etike

Predmet etike

Subjekt etike

1. Njegovo stanje
2. Njegove sposobnosti
3. Konačni cilj
4. Najviše dobro
5. Savršena sreća

Dioba etike

Prakseologija

Narav ljudskih čina

Zapreke činā

1. Neznanje
2. Prisila
3. Strah

Zakoni

Obvezatnost

Moralnost

Moralni osjećaj

Savjest

Grijech

Zasluga i krivnja

Ubrojivost

Nagrade

Kazne

Uvod u etiku

1.

Pojam etike

Naša nas nutrina uvjerava da nas na djelo tjera dvojak poticaj:
1. sreća, 2. čestitost.

Prvi se odnosi na ugodne stvari, a potonji zahtijeva čestitost. Nužno je da se to dvoje sjedini, a za to je jedinstvo potreban sklad djelovanja sa zakonima.

Znanost koja sadržava sustav zakona koji nas poučavaju što volja treba ili smije činiti, zove se *etika*.

Potječe od grčke riječi ἠθική, *moralna* (čudoredna, razumnije se: znanost). Odatle se zove i drukčije: moralna filozofija, praktična filozofija, opća i naravna pravna znanost.

2.

Predmet etike

Predmet etike sačinjavaju tvar (materija) i oblik (forma) čina, tj. čini sklad čina sa zakonima.

3.

Subjekt etike

Subjekt koji je sposoban upravljati svojim ponašanjem jest *čovjek*, jer on naravnim silama može slobodnim djelima sebe usmjeravati svome posljednjem cilju.

4.

Etika u čovjeku promatra:

1. njegovo stanje
2. njegove sile
3. njegov posljednji cilj
4. njegovo najviše dobro
5. njegovu savršenu sreću.

5.

Stanje čovjeka

Priznavaju se tri stanja ljudske naravi:

1. stanje *cjelovite naravi*, u kojem nije bila izgubljena (iskonska) nevinost;
2. stanje *pale naravi*, u kojem se pojavio stid zbog golotinje;
3. stanje *obnovljene naravi*, koje je nastalo Otkupljenjem.

6.

Čovjekove sile (sposobnosti)

Koje su? Koliko je čovjekovih sila? To je objašnjeno u empiričkoj psihologiji, te smatram suvišnim opet se baviti tim predmetom.

7.

Posljednji cilj čovjeka

Bog je sve što postoji, ni iz čeg izveo u bitak, i to svojom slobodnom voljom.

Njegova je mudrost svim stvarima odredila cilj; i čovjeku je podarila pravo određenje. Ne može se, doista, spojiti s Božjim savršenošćima da stvorenim stvarima ili ne dade cilj ili im dadne takav koji se ne može postići.

Njemu je dat razum da Boga spozna, udijeljena mu je slobodna volja da ga štuje, kako bi očitovao njegove savršenosti.

U cijelom tijeku svog života on traži cilj, a ne nalazi, no teži za njim.

8.

Najviše dobro čovjeka

Ideju najvišeg dobra sačinjavaju sljedeća obilježja:

1. ono je *općenito*, jer je bilo komu dovoljno u svemu;
2. ono je *neograničeno* ili neomeđeno bilo kojim stupnjem naslade;
3. ono je *nepromjenljivo*, jer nikad ne mijenja svoju vrijednost;
4. ono je *nužno*, jer postoji po sebi, a ne od odnosa spram drugoga.

Postavka: Najveće se dobro čovjeka sastoji u moralnosti zdruzenoj sa srećom.

Dokaz: U čovjeku ima i težnja i razum. Prva ide za srećom, potonji pak za moralnom čestitošću. No, budući da se to dvoje često sukobljava, njihovo se združenje neće zbiti u sadašnjem, nego u budućem životu.

Savršena sreća čovjeka

Sreća je smirenost duše koja počiva u posjedovanju željene stvari.

Iskaz: Savršena je čovjekova sreća Bog kojeg ćemo posjedovati spoznajom i ljubavlju.

Dokaz: Bog je, doista, dobro apsolutno, čisto i trajno, a to troje je savršeno zasićuje našu težnju.

U tom su pitanju mnijenja nekih tako različita da ih Marko Varon nabraja 88 (288?).

Prema tome savršena se čovjekova sreća ne sastoji u *dobrima tijela*, jer se u težnji za nasladama nalazi tjeskoba, a nakon nasićenja slijedi kajanje.

Ne sastoji se u *materijalnim dobrima*, koja se s naporom stječu, sa zavišću (drugih) se čuvaju, a one koji ih posjeduju, opterećuju i pritišću.

Dioba etike

Cijelu etiku dijelim u tri dijela. Prvi dio će izložiti opća načela moralnih istina; taj se dio zove *prakseologija*. Drugi će dio izložiti dužnosti koje spadaju na nutarnje područje, a zove se *antropolo-gija*. Treći dio pokazuje putove kako stjecati krepost a izbjegavati porok, i taj se dio zove *asketika*.

Prakseologija

Pojam prakseologije

Prakseologija općenito izlaže načela moralnih istina, po kojima ispituje narav ljudskih čina i njihove učinke.

Narav ljudskih čina

Ljudski se čin zove učinak koji biva proizveden od silâ naše osjetilnosti ili od organskih tjelesnih sila s pomoću razuma i slobodne volje.

Otuda one čine koji su učinjeni bez razuma i slobodne odluke, ne nazivamo *ljudskima*, nego radije činima *osjetilnosti ili fizičkima ili činima čovjeka*.

Uvjeti za ljudske čine

Iz prethodnog je jasno da se za ljudski čin traži dvoje:

1. *um*, jer se ništa ne želi ako se prije ne spoznaje;
2. *slobodna volja*, jer izabrati znači htjeti jedno više nego drugo.

Spoznaja uma

Pod *spoznajom uma* razumijevamo ono što je um u jednom činu mogao i morao spoznati.

Ako takva spoznaja nije prisutna, a um je mogao i morao to spoznati, ona se obično zove *pretpostavljenom* (interpretativnom).

Hotimičan čin

Čin koji proizlazi iz nagnuća duha rasvijetljen umskom spoznajom, zove se *hotimičan*.

I tako je u *hotimičnom činu* uključeno dvoje:

1. da proizlazi iz nutarnjeg nagnuća duha
2. da je rasvijetljen umom.

Volja se može očitovati i time što propusti nešto učiniti, tj. kad je mogla i morala stvarnim činom htjeti ili ne htjeti.

Takva se volja ili nagnuće duha obično zove *pretpostavljena* (interpretativna), *uključna* (implicitna) ili *virtualna*.

Hotimičan slobodan čin

U slobodnom djelovanju obično se razlikuje troje:

1. razlog zašto se nešto hoće ili neće;
 2. slobodna odluka za jedno u poređenju s drugim;
 3. hotimična upotrebnna sila da se postigne ono što se namjerava.
- Čin može biti hotimičan i slobodan ne samo u sebi nego i s obzirom na ono s čime je povezan.

Za to se traži:

1. da čin bude povezan s uzrokom koji je pred očima;
 2. da se spozna ne samo veza između uzroka i čina nego i posljedice koje odatle potječu; kako bi se usčuvao onaj aksiom:
- Tko hoće uzrok, hoće i učinak koji je tim uzrokom predviđen.*

Pravila za prosudbu ljudskih čina

- I. Interpretativna spoznaja, uključni pristanak i neizravni izbor čine da je čin ljudski.
- II. Koliko čovjek umom spoznaje i koliko je slobodna volja sklona, toliko će biti mjera čina.
- III. Ukoliko je umska spoznaja i slobodna volja sprječena, utoliko se čin umanjuje, ili (čak) dokida.

Zapreke ljudskih čina

Ne zbriva se sve što hoćemo; naimo mnoge stvari koje utječu na moć djelovanja i ograničuju stupanj slobode, često to priječe.

To će biti zapreke čina.

Nabrajanju se četiri:

1. neznanje,
2. požuda,
3. prisila,
4. strah.

Prve se dvije zapreke protive umu, a potonje volji.

Neznanje se ovdje uzima kao zapreka spoznaje uma.

Neznanje je nedostatak ili lišenost spoznaje.

Promatra se:

1. u odnosu na *subjekt*, kao savladiva ili nesavladiva;
2. u odnosu na *objekt*, kao neznanje prava, ili neznanje činjenice;
3. u odnosu na vrijeme, kao prethodno ili naknadno.

Postavka: Prethodno i nesavladivo neznanje dokida volju u činu.

Dokaz. Poznati aksiom kaže: *Nitko ne žudi za nepoznatim.*

I tako je jasno da se zbog nedostatka spoznaje koja se nije mogla steći, čin događa protiv sklonosti volje.

Postavka: Savladivo neznanje, bilo prethodno bilo popravno, ne dokida slobodnu volju.

Dokaz. Budući da se neznanje moglo i moralo ukloniti, ono više ili manje ovisi o volji, te se može nazvati slobodnim, bilo u sebi bilo u uzroku. I tada se stupanj moralnosti i slobode mora odrediti po mjeri poteškoća koje spoznaji stoje na putu.

Amo spadaju:

zaborav ili lišenje sjećanja na stvar inače poznatu;

nepažnja ili lišenje pažnje u tom trenutku;

nesmotrenost ili lišenje dužnog nadzora.

To se odnosi spram ljudskog čina na isti način kao i neznanje.

Požuda kao zapreka ljudskom činu

Požuda nerijetko odvraća duh od poimanja istinitog. Požuda je pokret osjetilne težnje koji priklanja volju da krene prema osjetnom dobru.

A budući da može činu prethoditi ili ga pratiti, otud se zove *prethodnom* ili *popratnom*.

Postavka: Prethodna požuda povećava volju.

Dokaz: Požuda koja prethodi činu, kao što u organu nutarnjeg osjetila budi silnije uzbuđenje, tako u duhu uzrokuje živahniju spoznaju – premda duh može i zadržati tamom – i jača naklonost volje.

Amo spada *navika*, koja je bez istine zastarjela zabluda. Navika čini da u duhu nastane sklonost zbog ponovljenih težnji i odbojnosti.

Navika ne uklanja slobodnu volju u činu jer se rađa češćom upotrebom silâ, pa prema tome nije nastala bez upotrebe razuma i naklonosti slobodne volje.

Ovdje treba upozoriti da one čine koji nisu učinjeni po zapovijedi razuma, nego pod utjecajem vrlo silovitog pokreta čuvstava – a zovu se '*primo primi*' (posve prvi, posve spontani) – treba dobro razlikovati od slobodnih čina; koliko u činu ima slobode, treba suditi kako po silini čuvstva, tako i po prirodnim svojstvima subjekta kao i po naravi objekta. Naime, ne škodi osjećaj gdje nema pristanka, pače ono što nekoga umara kad se opire, to ga ovjencava kad pobijedi. Međutim, pokreti '*secundo-primi*', na koje razum ima utjecaja i volja pristaje – oni su voljni i slobodni.

21.

Prisila kao zapreka ljudskog čina

Prisila ili *nasilje* je veći nasrtaj na stvar koji se ne može odbiti i koji se protivni sklonosti volje.

Za nasilje spram čina traži se dvoje:

1. da dolazi od vanjskog počela;
2. da je protiv naklonosti volje.

Budući da se sklonost volje može očitovati ili u duši ili vani samim činom, postavlja se pitanje je li volja podložna prisili s obzirom na nutarnje čine.

Postavka: Volja nije podložna prisili s obzirom na nutarnje čine.

Dokaz. Prisiliti volju na nutarnje čine znači vanjskom je silom prinuditi da hoće nešto protiv čega se bori motiv koji je potiče da to neće; ili da neće nešto za što je prisutan motiv da to hoće. Međutim, jedno je i drugo protuslovno budući da volja ne može htjeti nešto ili ne htjeti bez primjerenog motiva.

Pitanje: Što treba misliti o vanjskim činima volje?

Odgovor: Sigurno je kako se može postići da se vanjske moći (sposobnosti) pokreću protiv naklonjenosti volje, ali takve čine treba radije nazvati *trprijama* ili *propustima*.

22.

Strah kao zapreka ljudskog čina

Strah je uznemirenost duha zbog prisutnog ili budućeg zla. Da bi se ocijenila težina straha, treba uvažiti spol, dob, stanje. Otuda se strah naziva *teškim* ili *lakim*.

Postavka: Lak strah ne dokida hotimičnost.

Dokaz. Lak strah ne osujećuje ni spoznaju uma ni izbor volje, dakle ne dokida hotimičnost (voljnost).

Postavka: Težak strah, uz koji čovjek ostaje priseban, ne dokida, nego umanjuje voljnost.

Dokaz. Budući da se kaže da je priseban, to znači da ne odzima ni spoznaju uma ni sklonost volje. To je jasno iz primjera trgovca koji za bijesne oluje, obuzet strahom od brodoloma, baca svoju robu u more. On naime zna i cijenu svoje robe i životnu opasnost u kojoj se nalazi, pa ipak radije izabire spasiti život nego robu. Prema tome on spoznaje što čini i to izvršava s manjom sklonošću volje.

23.

Zakoni

Da bismo lakše i ispravnije sveli u red i neko jedinstvo sve ono što treba obraditi, treba prethodno utvrditi načelo na koje se nalažu sve moralne istine.

24.

Načelo moralnosti

Ono po čemu se spoznaje istina svih moralnih zakona zove se *vrhovno načelo moralnosti*.

Načelo moralnosti traži:

1. da polazi od razuma, a ne od iskustva;
2. da nije ograničeno nikakvim uvjetom;
3. da odredi način djelovanja, a ne predmet djelatnosti.

Uz te postavke tvrdim:

Postavka: Vrhovno je načelo moralnosti: *Radi u skladu sa svojim čistim razumom.*

Dokaz. Navedenom načelu pristaju obilježja po kojima ga treba prosuditi.

Ustanovljeno načelo, da bi se moglo lako primijeniti na slučajeve s kojima se susrećemo, obično se izražava na razne načine, koji ne mijenjaju bit. Tako na primjer:

1. Radi tako da tvoje pravilo djelovanja, koje primaš od razuma, obvezuje sve razumom obdarene.

2. Radi tako da ispravno cijeniš razumnu narav kako u sebi tako u bilo kojem drugom biću.

3. Radi tako da se možeš pouzdati kako je tvoj način djelovanja takav da će ga svako razumom obdareno biće smatrati kao zakon.

Sva ta tri načina izražavaju da razum donosi opći zakon te njega primjenjuje na *pravilo djelovanja, na cilj djelatelja i na pristanak bilo koje volje.*

Neko se vrijeme vrlo često raspravljalo o načelu moralnosti. Želim ukratko obuhvatiti mnjenja o tom i svesti ih na ona koja zastupaju *vanjska*, odnosno *nutarnja* načela.

Vanjska načela zastupaju oni koji načelo moralnosti postavljaju:

1. u suglasnost i ponašanje naroda,
2. u zakone države,
3. u nasljedovanje Božjih savršenosti,
4. u ciljeve stvorenih stvari.

Na *nutarnja* se svode:

1. *Stijedi svoj osjećaj;*
2. *Dobro je što promiče sreću čovjeka;*
3. *Usavrši sam sebe.*

Osim toga učili su mnogo drugih stvari. Iz toga se može vidjeti da sva ta načela, kako vanjska tako nutarnja, imaju namjeru pokazati što treba raditi, a ne kako raditi.

25.

Pojam zakona

Zakon je pravilo prema kojem se nužno mora nešto događati. Po-driješlo riječi izvode od *obvezivanja* (zakon je latinski *lex*, a vezati *ligare* – op. prev.), jer obvezuje da se nešto učini ili propusti. Drugi izvode od *čitanja* (latinski čitati znači *legere* – op. prev.), jer se zakon mora čitati i proglasiti. Neki pak izvode od *izabiranja* (latinski izabrati znači *eligere* – op. prev.), jer zakon izabire ono što je primjerenije cilju.

26.

Moralni zakon

Budući da ono što se čini, čini se djelovanjem sila (sposobnosti), a djelovanja sila određuju se zakonima, slijedi da se ono što zakon određuje mora činiti.

Budući pak da volja nije podložna prinudi, dogodi se da zakon nema učinaka.

Otuda se pravilo što ga je razum utvrdio a čovjekovu volju usmjerio na određeno djelovanje, zove *moralni zakon*, kako bi se razlikovao od fizičkog zakona ili zakona prirode, koja je podložna prinudi i nužnosti.

U zaključku recimo da se moralni zakon zove naravnim u nepravom smislu, te ga radije treba zvati *razumnim*.

27.

Obilježja moralnog zakona

Moralni zakon ima sljedeća obilježja:

1. *općenit je,*
2. *posvema je određen,*
3. *kategoričan je*, jer kaže što treba ili ne treba raditi,
4. *nuždan je*, tako da ne može ne biti.

Iskaz: Moralni zakon ne pripušta nikakvu promjenu.

Dokaz. Moralni ili razumni zakon samo ono zapovijeda ili zabranjuje što po svojoj naravi treba slijediti ili izbjegavati, raditi ili propustiti.

28.

Dioba zakona

Prema gledištu s kojeg se promatra dijeli se:

1. s obzirom na *zakonodavca*, on je *razuman* ili *pozitivan*,
2. s obzirom na subjekt, on je *sveopći*, *poseban*, *pojedinačan*;
3. s obzirom na objekt, on je *afirmativan* i *negativan*.

Razlika se između jednog i drugog sastoji u tome što negativni obvezuje uvijek i zauvijek, tj. u svakom slučaju i okolnosti.

Afirmativni obvezuje uvijek, ali ne zauvijek, jer može nastati slučaj u kojem se zapovjedeni čin može propustiti, dok se ne može dogoditi slučaj u kojem je dopušteno učiniti što je zabranjeno.

29.

Ljudski pozitivni zakon

30.

Podrijetlo ljudskog pozitivnog zakona

Svaka je zakonodavna vlast po svom podrijetlu od Boga, a ukoliko ona vodi brigu o svrsi zajednice, i od cjelokupnog društva podanikâ koje brigu za sebe povjerava jednome ili nekolicini njih. Svaki pojedini čovjek se, doista, rađa slobodan, te ga nitko tko nema zakonite ovlasti ne može podložiti. No, jer je čovjek po svojoj prirodi slabo živo biće, Bog ga je učinio društvenim da s pomoću drugoga providi za svoje potrebe. No isti taj čovjek, budući da je tjeran prevelikom žudnjom da uveća svoju sreću, nastavlja uništavati dobrobit drugoga koja se protivi njegovoj sreći. Otud je Božja providnost učinila da ljudi prirodnim nagonom spoznaju kako mora biti nešto što će voditi brigu ne samo o dobrom stanju pojedinaca nego svih konkretnih ljudi. Čovjek dakle priznaje nužnost zakonite vlasti. Premda je ona izvorno u Bogu, ipak je prenesena na ljude, jer je htio da ljudima upravljaju ljudi.

31.

Dijelovi ljudskog pozitivnog zakona

Treba imati na pameti dijelove zakona: 1. jedan određuje motiv skupa sa slobodnim djelovanjem, i zove se *oblik* (forma) zakona; 2. drugi izriče što treba u snazi te veze učiniti ili propustiti, i zove se *tvar* (materija) zakona.

Otud proizlazi dvostruka obvezatna sila: 1. sila zakona, koji sadrži djelovanje ili propust; sila zakonodavca, koji zahtijeva obdržavanje zakona te ga potvrđuje (čini nepovredivim) nagradama ili kaznama; to je *suetost* (nepovredivost) zakona.

32.

Uvjeti za ljudski pozitivni zakon

Za ljudski se pozitivni zakon traži:

1. da objekt bude pravedan, što se uočava a) ako je za (ljudske) sile moguć, b) ako nije oprečan drugom važećem zakonu, c) ako pridonosi cilju društva;
2. da polazi od vlasti koja dovoljno jasno očituje svoju volju;
3. ako se zakon proglašava (promulgira).

33.

Predmet (objekt) ljudskog pozitivnog zakona

Predmet kojim se zakon bavi jesu slobodne ljudske radnje.

34.

Subjekt pozitivnog ljudskog zakona

Subjekt kojeg zakon obvezuje jest čovjek: a) koji ima upotrebu razuma, b) koji ovisi o onome od kojega zakon proizlazi, c) koji stanuje u mjestu za koje je zakon donesen.

35.

Način kako ispuniti zakon

Zakonu se udovoljava:

1. ako se ispune svi dijelovi zakona;
2. ako se nastoji obdržavati ga iz naklonosti duše, a ne iz prirode;
3. ako je motiv za ispunjavanje zakona poštovanje spram njega;
4. ako biva sa svrhom, na način i u vrijeme zakonom propisano.

Tumačenje zakona

Budući da se stvara od riječi a izražava rečenicama, što je lakše nego da se u njima nađe nešto dvoznačno čime bi se pravi njihov smisao potamnio.

Ta se nezgoda uklanja pravim tumačenjem. Ono treba tražiti: od onoga tko je donio zakon; ili od zakonitog suca; ili od primjene i običaja; ili od suda učenih muževa, no njihovo se tumačenje ipak ne oslanja na njihov ugled, nego na težinu razloga.

37.

Prestanak zakona

Zakoni se dokidaju na različite načine:

1. kad onaj tko je zakon donio njega opozove;
2. kad prestane razlog i svrha zakona, prestaje i sam zakon;
3. navikom kroz (duže) vrijeme.

Amo još dolazi:

djelomično ukidanje (derogacija), kojim se dokida dio zakona; *povlastica*, kojom se za neke obustavlja obveza zakona; *oprost* (dispENZA), kojom zakonodavac u pojedinačnom slučaju jednoga ili više njih oslobađa od obveze.

Neka mi bude slobodno tu nešto primijetiti. Kao što je prikladno na korist društva ponekad popustiti svezu zakona kako bi se u nekim slučajevima udovoljilo zajedničkoj koristi, tako češće olabaviti zakon i popustiti onima koji traže većma postupanjem negoli odabirnom osobâ i stvari – ne znači ništa drugo nego otvoriti vrata kršenju zakona.

38.

Sukob zakona

Kad se više zakona ne može ujedno opsluživati, kaže se da se *sukobljavaju*.

Pitanje. Odakle dolazi sukob zakona?

Odgovor. Ukoliko zakoni sadrže u sebi sklad djelovanja s pravilom, ne mogu biti oprečni, jer je protuslovno da se neka radnja nužno učini, a ujedno i da se izostavi.

Prema tome svaki sukob zakona dolazi od suda osobe koja djeluje ukoliko se (u njoj) sukobljavaju dva oprečna razloga za obveze, tako da se jednoj obvezi ne može udovoljiti. Stoga je manje ispravno reći: *Jača obveza nadladvava, nego je bolje reći: Jači razlog obveze nadladvava*.

Pravila kojih se treba držati kad se zakoni sukobljuju:

1. Ima prednost zakon koji ograničuje neki drugi.
2. Zakon koji sadrži način vladanja u posebnom slučaju, ima prednost pred onim koji obuhvaća način vladanja općenito.
3. Zakon koji je u suglasju s mnogim drugima nadvisuje neki drugi koji se ne slaže s više drugih.

39.

Obveza

Nužnost zbog moralnog zakona, kojemu se djelovanje prilagođuje, sačinjava *obvezu*.

Prema tome temelji obveze počiva u nužnoj sukladnosti djelovanja s razumom.

Ipak, jer čovjeka potiče ne samo razum nego i osjetilnost, da ne bi ona nad razumom prevagnula, čovjek treba pomoći Božje. I tu lako nalaze tumačenje mijenja onih koji temelji obveze nalaze, badava ili ne badava, ili u volji Božjoj ili u posljedicama.

40.

Dioba obveze

Obveza, ukoliko se odnosi ili na slobodnu čovjekovu volju ili na djelovanje, zove se *aktivna* ili *pasivna*.

Priznanje zakona koje čovjeku nameće nužnost da mu se pokorava, jest *aktivna* obveza. A sama moralna nužnost djelovanja, nameknuta slobodnom bicu, zove se *pasivnom* obvezom.

Subjekt obveze

Subjekt su obveze osjetilno-razumna bića.

Otuda su isključena:

1. ona bića koja nemaju života, osjetila i razuma, kao što je tvar;
2. ona bića koja nemaju razuma, npr. životinje.

Bog obvezuje, a ne može biti obvezan.

Pitanje. Na koje radnje čovjek ne može biti obvezan?

Odgovor: 1. na nemoguće radnje, koje ne može izvršiti silama svoje naravi. Otud proizlazi ona izreka: *Ne postoji obveza na nemoguće stvari; ili Nitko nije obvezan na ono što je izvan njegove moći;*

2. na radnje uvjetno nemoguće koje se ne mogu izvršiti pod uvjetima nekih okolnosti;

3. na radnje moralno nemoguće koje proturječe moralnom zakonu.

Moralnost ljudskih čina

Pojam moralnosti

Moralnost je odnos ljudskog čina spram moralnih zakona.

Čin sukladan sa zakonom zove se *čestitim*, a koji od njega odudara, zove se *sramotnim*.

Obilježja moralnosti:

1. volja,
2. sloboda,
3. odnos čina spram zakona.

Izvori moralnosti

Tri su izvora ili počela prema kojima se prosuđuje dobrota ili zloća djelovanja:

1. predmet (objekt),
2. cilj,
3. okolnosti.

Predmet

Djelovanje se promatra ne samo ukoliko je učinak nego također ukoliko ima motiv povezan s učinkom. Ono prvo u školama zovu *materijalnim* predmetom, a ovo potonje *formalnim* predmetom.

Ideja moralnosti ne pripada djelovanju ukoliko je učinak koji se opaža osjetilima, nego ukoliko potječe od razuma i slobodne volje. Naime djelovanje ukoliko je u sebi, ne može se nazvati ni dobrim ni zlim, nego istinitim, jer učinak koji se proizvodi silama naravi, odgovara silama naravi koja djeluje, pa je istinit. Prema tome sve se svodi na to je li djelateljeva volja dobra ili zla, te djelovanje postiže obilježje samo pomoću volje.

Otud pitanje mogu li postojati nesvrstani (indiferentni) čini koji ne ulaze u vrstu dobra ili zla, dobiva jasno objašnjenje.

Cilj

Cilj je ono radi čega nešto biva.

Obično se razlikuju dva cilja:

1. *cilj djela* kojemu je djelo po svojoj naravi usmjereno;
2. *cilj djelatelja*, što ga djelatelj svojom odlukom sebi postavlja. On može biti mnogostruk. Uzmimo kao primjer djelatnost učenja.

Ima ih koji žele učiti da znaju, a to je pokude vrijedna radnost. Imaju ih koji žele znati da svoje znanje prodaju; to je pak pokude vrijedno koristljivo. Imaju ih koji hoće znati da budu poznati; to je prijekorna taština. Imaju ih koji hoće znati da (duhovno) izgrade; to je ljubav. Imaju ih koji hoće znati da se sami izgrade; a to je razboritost.

Iskaz: Djelovanje poprima čestitost ili prijekornost od vanjskog cilja ili od cilja djelatelja.

Dokaz. Suglasnost djelovanja sa zakonom mora biti glavni razlog koji potiče i pokreće volju. Usmjerenje naime čini dobro djelo. Otuda koja mu drago dobra djela, učinjena s lošom namjerom, pretvaraju se u zla.

Okolnosti

Okolnost, koju Grci zovu peristasis, zato se tako naziva jer okružuje čin i tako na njega utječe da nešto pridonosi njegovoj moralnosti.

Nabraja se 7 okolnosti koje su obuhvaćene sljedećim pitanjima:

Tko? Što? Gdje? S pomoću čega? Zašto? Kako? Kada?

Tko? To pitanje ne cilja na samog djelatelja, nego više na njegov položaj i stanje.

Što? Tu se ne misli na predmet djelovanja, nego na njegovu količinu i kakvoću.

Gdje? Time se označuje kakvoća mjesta.

Pomoću čega? Misli se na pomagala koja su upotrijebljena da se postigne učinak.

Zašto? Riječ je o cilju počinitelja.

Kako? Time se označuje s kojim je raspoloženjem duha i čuvstvom djelo izvršeno.

Kada? Označuje ne samo vrijeme nego i u kojoj je prilici djelo učinjeno.

Postavka: Okolnosti mogu povećati, ili umanjiti, ili promijeniti vrstu radnje.

Dokaz. Među okolnostima se nabrajaju bitni uyjeti moralnosti, ako se oni promijene, nužno je da se promijeni i moralnost.

Otud izreka: *Dobro (proizlazi) od cjelovitog uzroka, a zlo od bilo kojeg nedostatka.*

Budući da su zakoni različiti, radnja koja je u skladu s više zakona ili od njih odudara, *vrstom* je različita; ako se ponavlja, onda se pojedine radnje razlikuju *brojem*. Otuda vuče podrjjetlo kazništko razlikovanje moralnosti *prema broju i prema vrsti*.

47.

Moralni osjećaj

Mio ili nemio osjećaj duha, nastao iz suglasnosti ili nesuglasnosti djelovanja sa zakonom, zove se *moralni osjećaj*.

Postavka: U ljudima postoji moralni osjećaj.

Dokaz: Moralni osjećaj sačinjavaju dvije stvari: 1. primjećiva-nje suglasnosti ili nesuglasnosti djelovanja sa zakonom; 2. mio ili nemio osjećaj koji odgovara zamjedbi; a jedno i drugo u ljudima postoji.

Moralni se osjećaj ne razvija u čovjeku odmah na početku, nego kasnije; oslanja se naime na sposobnost osjećanja i na razum nakon što počinje razlikovati dobro od zla.

48.

Moralna svijest

Razum mora ne samo spoznati zakon nego i djelovanja usuglasiti sa zakonom i usporediti ih da li se slažu. Taj sud duha o dobroti ili zloći djelovanja zove se *moralna svijest*, da bi se razlikovala od one koju smo spomenuli u empiričkoj psihologiji i pod kojom se razumije odnos predstave o stvarima spram nas.

U činu savjesti dolaze do izražaja tri sposobnosti:

1. *sposobnost shvaćanja*, kad spoznaše zakon;
2. *sposobnost prosudbe*, kad uspoređuje djelovanje sa zakonom;
3. *presuda razuma* koji proglašuje dobrotu ili zloću radnje.

49.

Dioba savjesti

Savjest se može promatrati:

1. u odnosu na zakon, pa onda imamo *široku i skrumpuloznu savjest*;
2. s obzirom na znakove istinitosti imamo *savjest izujesnu, duournnu, opasnu, sigurnu*;
3. s obzirom na razliku u vremenu imamo *savjest prethodnu i popratnu*;
4. u pogledu ubrojivosti u zaslugu ili krivnju imamo *savjest koja optužuje, ispričava, odobrava*.

Izujesna savjest

Iskaz: Dužni smo slijediti izvjesnu savjest.

Dokaz. Slijediti izvjesnu savjest koja nam zapovijeda da nešto učinimo ili se nečega klonimo – nije ništa drugo doli svojim duhom primijeniti zakon na prisutnu radnju. Dakle smo u radnjama dužni slijediti savjest kao voditeljicu.

Neka načela za djelovanje koja su pravila za savjest.

- I. U dvojbi, dok nedostaje dovoljan razlog za djelovanje, nije dopušteno raditi.
- II. U dvojbi, ako postoji hitna potreba, treba izabrati sigurniju stranu. A sigurnija je strana ona koja je u prilog zakona i protiv se sjetilnosti.

Grijech

Slobodno odstupanje od zakona zove se *grijech*.

Dva su obilježja po kojima se on poznaje:

1. *nezakonitost* ili nepodudarnost djelovanja i zakona;
2. *nemoralnost*, tj. nedostatak poštovanja prema zakonu.

Postavka: Svaka radnja koja je nezakonita nije tim samim nemoralna.

Dokaz. Postoje mnoge radnje koje su, doduše, protiv zakona, a ipak se ne događaju na temelju prethodne spoznaje uma ili slobode volje.

Postavka: Slobodno odstupanje od zakona ne biva s namjerom prekršiti zakon.

Dokaz. Isti razum koji zapovijeda da se pokorimo zakonu, ne može nukati da se istom zakonu ne udovolji; proturječno je, doista, zakon priznati, a ipak htjeti raditi s namjerom da se prekrši.

Otuda se čovjek odlučuje raditi protiv zakona samo zbog oprečnog zanimanja sjetilnosti, ukoliko popušta sjetilnosti, a ne pokorava se zakonu, prema pjesnikovim riječima:

Vidim što je bolje, i to odobravam, a ipak slijedim što je gore.

Pitanje. Koji su učinci grijeha?

Odgovor. Tri su učinka grijeha:

1. ljaga na duši,
2. krivnja koja zaslužuje kaznu,
3. sama kazna.

Pitanje. Jesu li svi grijesi jednaki?

Odgovor. Ako se uzima u obzir poštovanje prema zakonu koji se krši, grijesi se među sobom ne razlikuju. Ali, jer se uzima u obzir ne samo poštovanje prema zakonu nego i težina radnji, slijedi da postoji razlika među grijesima.

Pitanje. S kojih se razloga griješi?

Odgovor. Grijech se čini zbog tri uzroka: zbog neznanja, zbog slabosti i zbog zloće. Teže se griješi kad to biva zbog slabosti nego zbog neznanja, ali mnogo teže kad se griješi zbog zloće nego zbog slabosti. Otuda treba prosuđivati težinu grijehâ.

Nutarnja cijena osobe koja joj pristaje zbog moralnosti, zove se *zasluga*. U suprotnom je slučaju *krivnja*.

Postavka: Ograničenom razumnom biću nikada ne može pripadati neograničena moralna usluga.

Dokaz. Sjetilni se poticaji često upliću u djelovanja koja bivaju po zapovijedi razuma te ih tako onečišćuju, tako da biće sjetilno-razumno nikada nije u stanju ostvariti čistu cijenu svoje volje.

Ubrojivost

Pojedinačna radnja ili propust, ukoliko podliježe obvezi, zove se *moralno djelo*, a uzrok se djela zove *začetnik*.

Pod imenom *ubrojivost* dolazi prosudba kojom se netko proglašuje začetnikom slobodnog, moralnog djela i njegovih posljedica.

54.

Ujeti ubrojivosti

Tko hoće prosuditi ubrojivost, treba da istraži:

1. je li se radnja mogla obaviti silama naravi;
2. je li trebalo raditi po zakonu;
3. je li radnja izvršena i koliko je protiv zakona.
4. Nužno je da pozna zakon i da ga uspoređi s radnjom.

55.

Subjekt ubrojivosti

Subjekt ubrojivosti jesu oni koji imaju upotrebu razuma i slobodne volje.

56.

Objekt ubrojivosti

Objekt ubrojivosti sačinjavaju slobodne radnje u odnosu sa zakonom.

57.

Temelj ubrojivosti

Na temelj ubrojivosti spada:

1. odnos djelovanja spram slobode,
2. odnos slobodnog djelovanja spram zakona.

58.

Velicina ubrojivosti

Kolicina ubrojivosti ovisi:

1. o težini obveze,
2. o kakvoći spoznaje djelujućeg subjekta,
3. o količini slobode.

Pitanje: Koje nam se radnje ne ubrajaju?

564

Odgovor:

1. one koje nisu u našoj vlasti;
2. prirodni nedostaci kojima mi nismo uzrok;
3. slučajni događaji koji ne ovise o nama;
4. osjeti i prestave ako ne pada na nas krivica za loše posljedice što odatle proizlaze;
5. slučajevi koji se događaju iz nesavladiva neznanja, iz neuklonjive zablude.

59.

Odgovornost za tuđe djelovanje

Nismo odgovorni samo za naše nego i za tuđe djelovanje ukoliko u njima sudjelujemo.

Moralni uzroci sudjeluju u učinku načinima koje izriču sljedeći redci-podsjehnici:

Naredba, savjet, pristanak, ulaganje, zaštita, pomaganje, šutnja, neopiranje, neotkrivanje počinitelja.

Naredba

Zbog naredbe, bilo prešutne bilo izričite, bilo da dotični ima vlast zapovjedati bilo da nema, *naredbodavac* je glavni uzrok djela, jer nameće neku nuždu djelovanja.

Savjet

Savjetodavac je glavni uzrok što se tiče predlaganja objekta. Nije pak toliko glavni u njegovu ostvarenju.

Pristanak

Onaj koji pristaje smatra se manje važan uzrok djelovanja jer nije njegov začetak, nego ga očitovanjem svoje volje odobrava.

565

Ulagivanje

Ulagivač se zove onaj koji hvaljenjem ili pokudom drugoga potiče na djelovanje. On se vlada poput savjetodavca, naime ukazujući na učinke radnje kao na motive djelovanja.

Zaštita

Pružiti skrovište osobi ili stvari znači davati *zaštitu*. Što god štete nastane ili osobi ili stvari nakon pružene zaštite, pada na onoga koji daje zaštitu.

Pomaganje

Onaj koji pomaže drugoga svojim silama njegov je pomoćnik. Svi koji sudjeluju, premda ne surađuju na isti način, jednako su odgovorni. Koji sudjeluje s kradljivcem u krađi, također krađe.

Šutnja

Šutljivim se zove onaj koji ne spriječi djelovanje kad može i snagom službe mora. On je glavni uzrok radnje koja nastaje neizvršenjem njegove obveze.

Neopiranje

Kaže se da se *ne opire* onaj koje se svojim silama ne suprotstavlja pothvatu drugoga.

Neotkrivanje počinitelja

Onaj tko ne otkriva počinitelja ovdje znači onoga koji, kad već ne može ni riječima ni djelima spriječiti (zlo), ipak ne otkriva drugomu koji ima vlast to spriječiti. On je moralni uzrok djela.

60.

Nagrade

Razum čovjeka prosuđuje svoje slobodne radnje u odnosu na zakon, te onima koje pronade da su sukladne zakonu, udjeljuje dio sreće.

Dio sreće koji odgovara moralnosti subjekta zove se nagrada.

Postavka: Postoje nagrade za moralna djelovanja.

Dokaz: Moralni red postoji; na moralni red spadaju nagrade. Dakle nagrade postoje.

61.

Ciljevi nagrada

Bog time što nagrađuje želi sukladno združiti sreću s krepošću razmjerno prema stupnju moralnosti.

Kad *čovjek* nagrađuje, može imati sljedeće ciljeve:

1. promicati dobra djelovanja u drugima radi njih samih;
2. poticati dobra djelovanja u drugima radi vlastite koristi.

62.

Kazne

Kazna je lišenje sreće sumjerno nemoralnosti subjekta koji djeluje.

Postavka: Kazne postoje.

Dokaz: Gdje je moralni red, tu su i kazne; a moralni red postoji, dakle postoje i kazne.

Pitanje: Tko ima pravo kazniti?

Odgovor: Pravo kazniti pripada začetniku zakonâ, jer pravo donositi zakone neraskidivom je vezom povezano s pravom kažnjavanja.

Ipak pravo kažnjavanja može ovlaštenjem biti predano drugima.

Ciljevi kaznâ

Bog time što kažnjava namjerava kazne učiniti sumjernima nemoralnosti.

Čovjek u dosuđivanju kaznâ ima više ciljeva:

1. da odvratimo zlo od naših osoba i naših dobara koja posjeduemo. One se zovu *prinudne*;
 2. da lutajućeg povratimo na pravi put kako ne bi ubuduće skrenuo s puta zakona. One se zovu *popravne*;
 3. da bi se drugima dao primjer kako nije dopušteno oskrnuti nepovredivost zakonâ. One se zovu *primjerne*.
- Dobro zapamtiti da kazne treba primjeniti na mali broj ljudi, a nikada na sve.

64.

Ujeti za kazne

1. U zakonima neka budu predviđene.
2. Neke budu primjerene naravi prekršaja.
3. Neke budu prilagođene ciljevima kazna.
4. Neke budu pouzdane i neizbježne, jer nekažnjivost čini da se griješi.

65.

Težina kaznâ

Kad je zla radnja dosegla težinu, mjeru i broj, traži veliku kaznu.

Kaznu treba dosuditi:

1. po opakosti duha,
2. po zlim učincima.

S obzirom na opakost duha istražujem:

1. je li djelo učinjeno s predumišljajem;
2. da li to isto raspoloženje za zlo traje;
3. je li prisutno više činâ u kojima dolazi na vidjelo opaka naklonost duha.

S obzirom na učinak treba vidjeti:

Je li predudio da će nastati sigurna opasnost, da li se učinjeno zlo tiče mnogih, koliko je zlo teško.

Rječnik važnijih izraza

<i>accidens</i>	pripadak
<i>actus</i>	zbljnost; čin
<i>bona fortunae</i>	materijalna dobra
<i>certus</i>	izvjestan
<i>concupiscentia</i>	požuda
<i>contingens</i>	nenužan
<i>determinatio</i>	odrednica
<i>dubius</i>	dvouman
<i>ens</i>	bice
<i>essentia</i>	bit
<i>existentia</i>	postojanje
<i>honestas</i>	čestitost
<i>imaginarius</i>	zamisljen
<i>impedimentum</i>	zapreka
<i>imputatio</i>	ubrojivost
<i>intellectus</i>	um
<i>interpretativus</i>	pretpostavljen
<i>negatio</i>	nijek
<i>obligatio</i>	obveza
<i>praedicatum</i>	prirok
<i>pravitias</i>	opakost
<i>propositio</i>	postavka
<i>qualitas</i>	kakvoća
<i>quantitas</i>	kolikoća
<i>ratio</i>	razum; razlog
<i>realitas</i>	stvarnost

relatio
repraesentatio

odnos
predstava

sensus moralis
substantia

moralni osjećaj
bivstvo

vis
voluntarius

sila; sposobnost; prisila
hotimičan

Bilješka o autorima

Franjo Zenko rođen je 1931. u Adamovcu nedaleko Zagreba. Osnovnu školu završio je u Ormilju i Moravču, a klasičnu gimnaziju u Zagrebu. Diplomirao je filozofiju kao prvi i njemački jezik kao drugi glavni predmet na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Doktorirao je iz filozofije g. 1965. na Sveučilištu u Zagrebu s tezom *Personalizam Emmanuelä Mouniera*. Kratko vrijeme radio je kao srednjoškolski profesor, zatim kao asistent za filozofiju na Filozofskom fakultetu u Zadru, a od 1970. u Institutu za filozofiju u Zagrebu. G. 1963. bio je stipendist Mounierove zaklade u Parizu, a od 1968. do 1970. Humboldtove zaklade u Njemačkoj. Gostovao je s predavanjima na mnogim europskim sveučilištima i drugim institucijama. Godinama je vodio međunarodni postdiplomski tečaj „Renaissancephilosophie und neuzeitliches Denken“ na Interuniverzitetском centru u Dubrovniku i predavao na drugim tečajevima. Sada predaje na „Studia croatica“ i postdiplomskim studijima. Od brojnih radova, od kojih su mnogi posvećeni hrvatskoj nacionalnoj filozofiji, ovdje navodimo najvažnije: *Personalizam Emmanuelä Mouniera*, Zagreb 1980; *Aristotelizam od Petrića do Boškovića*, Zagreb 1983; *Samokritika komunističkog revolucionarizma*, Zagreb 1989; *Novija hrvatska filozofija* (Hrestomatija filozofije, sv. 10), Zagreb 1995.

Erna Banić-Pajnić rođena je u Zagrebu 1947. godine. U Zagrebu pohađa osnovnu školu i Klasičnu gimnaziju. Od 1965. do 1969. studira na Filozofskom fakultetu u Zagrebu filozofiju i francuski jezik. Na istom fakultetu magistrirala je 1976, a doktorirala 1984. godine. Od 1970. radi u Institutu za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu (sada u svojstvu višeg znanstvenog suradnika). Bavi se uglavnom istraživanjem starije hrvatske filozofije. Predaje na „Studia croatica“, gdje je voditelj kolegija „Povijest hrvatske filozofije“. Objavila je tridesetak znanstvenih radova u domaćoj filozofskoj periodici i knjige: *Antun Medo – dubrovčki filozof i znanstvenik 16. stoljeća*, Zagreb 1980; *Smisao i značenje Hermesove objave*, Zagreb 1989; *Duhovnopovijesna rasprava. Poruke renesansne filozofije*, Zagreb 1991; *Magnum miraculum homo (Veliko čudo čovjek)* (zajedno s M. Girardi-Karšulin i M. Josipovićem), Zagreb 1995; *Filozofija renesanse* (Hrestomatija filozofije, sv. 3), Zagreb 1996.

Mihaela Girardi-Karšulin rođena je 1945. g. u Zagrebu gdje pohađa osnovnu školu. Maturirala je na Klasičnoj gimnaziju u Zagrebu g. 1964. Diplomirala je g. 1970. filozofiju i grčki jezik na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, gdje i magistrira g. 1977. s temom „Fenomenologija rada i

počeci sociologije znanja kod Maxa Schelera" te doktorira g. 1987. s temom „Filozofska misao Frane Petrića“. Od godine 1970. radi u Institutu za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu na projektu istraživanja povijesti hrvatske filozofije u njezinu europskom kontekstu. Objavljuje radove s područja povijesti hrvatske filozofije i grčke filozofije. Objavljene knjige: *Filozofska misao Frane Petrića*, Zagreb 1988; *Hrvatski renesansni aristotelizam*, Zagreb 1993; *Magnus miraculum homo (Veliko čudo čovjek)*, Zagreb 1995 (koautorstvo).

Srećko Kovač rođen je 1957. godine u Zagrebu. Filozofiju je diplomirao 1981. god. na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Magistrirao je 1986. god. s temom „Pojam povijesti kod Kanta“ na Fakultetu političkih nauka u Zagrebu. Od 1986. godine radi u Institutu za filozofiju u Zagrebu. Godinu 1989/1990. proveo je na studentskom boravku na Filozofskom fakultetu u Kölnu. Godine 1992. obranio je doktorsku disertaciju na temu formalne logike u Kanta i njezine najranije recepcije u Hrvatskoj. Članke, prikaze i recenzije iz područja filozofije objavljuje od 1976. godine. Od god. 1993/1994. predaje simboličnu logiku i povijest logike na „Hrvatskim studijima“ Sveučilišta u Zagrebu. Objavio knjige: *Logika kao demonstrirana doktrina: formalna logika u Kanta i najranija recepcija njezinih aspekata u Hrvatskoj*, Zagreb 1992; *Logika: za gimnazije*, Zagreb 1994.

Ljerka Schiffler rođena je 1941. godine u Zagrebu, gdje je završila klasičnu gimnaziju i potom studij filozofije i komparativne književnosti. Doktorirala g. 1974. tezom „Nikola V. Gučetić“. U Institutu za filozofiju radi do 1977, a od tada do 1990. kao urednik u Leksikografskom zavodu „Miroslav Krleža“. Od 1990. zaposlena je kao znanstveni savjetnik u Institutu za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu. Objavila je niz radova s područja filozofije i književnosti. Djela: *Vrijeme plovidbe* (poezija), Zagreb 1965; *Gučetić* (monografija), Zagreb 1977; *Iz hrvatske filozofske baštine*, Zagreb 1980; *Monaldi* (monografija), Zagreb 1984; *Između nas riječ* (poezija), Zagreb 1985; *Za licem melankolije* (likovni esej), Zagreb 1985; *Hermesove kočije* (proza), Rijeka 1988; *Ideja enciklopedizma i filozofijsko mišljenje*, Zagreb 1989; *Humanizam bez granica. Hrvatska filozofija u europskom obzoru*, Zagreb 1992; N. V. Gučetić, život i djelo (u: N. V. Gučetić / Gozde, *Dijalozi o ljepoti / Dijelovi djela Belleza e d'Amore*, Most / The Bridge, Zagreb 1995; *Frane Petrić / Franciscus Patricius. Od škole mišljenja do slobode mišljenja*, Zagreb 1997.

GRADSKA
KNJIŽNICA
"M. OŽEGOVIĆ"

ŠKOLSKA KNJIGA d.d., Zagreb, Masarykova 28 – Za izdavača:
dr. DRAGOMIR MADERIĆ – Tisak dovršen u lipnju 1997.

VARAZDIN

