

TREBA LI FILOZOFIRATI?

(Tranquilli Andronici Dalmatae »Philosophandumne sit«)

ERNA BANIĆ-PAJNIĆ

(Zagreb)

UDK: 101.3
Izvorni znanstveni članak
primljen: 13. 9. 1989.

Pitanje kojim *Fran Trankvil Andreis*¹ naslovljava svoj traktat staro je isto toliko koliko i samo filozofiranje (a kad bismo npr. u prijevodu naslova umetnuli ono »još uopće« ili »više uopće«, čime bi pitanje bilo posuvremenjeno, došla bi još više do izražaja svagda drukčije vječna aktualnost toga pitanja).

Radi se pritom o pitanju što se postavlja kao pokušaj osvjetljenja smisla samog filozofiranja, i to svagda već iz filozofiranja samog (ta ne kaže li i Aristotel u »Protreptiku« kako »baviti se filozofijom« znači između ostalog »ispitivati i samo to treba li se baviti filozofijom«?).

Riječ je, dakle, o pitanju koje služi tek kao povod za neko samoopravdanje ili sebeosmišljavanje filozofiranja. Uz to može ono ujedno biti i povodom za obranu filozofije i filozofiranja od prigovora onih koji osporavaju smislenost bavljenja filozofijom ili barem prednost bavljenja filozofijom pred »rationes vivendi«, što je slučaj upravo u disku-

¹ *Fran Trankvil Andreis* (Andrijević) ili *Tranquillus Andronicus Parthenius Dalmata*, humanist i diplomat, pripadnik poznate trogirске obitelji Andreis, rodio se u Trogiru 1490. Učio je u Dubrovniku te na univerzitetima Italije, Austrije i Njemačke. Proputovao je gotovo čitavu Evropu, gdje je dolazio u kontakt s najpoznatijim onovremenim humanistima. Bio je u diplomatskoj službi Ivana Zapolje, da bi kasnije u službi Habsburgovaca bio dvadeset godina. Bio je u korespondenciji s *Antunom Vrančićem*, primasom Ugarske. U starosti se vratio u rodni Trogir gdje umire 1571.

Najznačajniji su mu spisi:

Oratio de laudibus eloquentiae, Lipsiae, 1518.

Oratio contra Turcas ad Germanos habita, objavljeno više puta, *Dialogus Sylla*, S.1., 1527;

Ad optimates Polonos admonitio, 1545. i 1584;

Spis *Philosophandumne sit*, posvećen Severinu Boneru, nastaje za Trankvilova boravka u Poznanju u Poljskoj, 1544, na njegovu povratku iz Italije, kad boravi na dvoru poznanijskog kaštelana Andrije Gorkog. Spis je objavljen u Krakovu 1545. godine.

siji između Trankvila i njegova sugovornika iznijetoj u spisu »Philosophandumne sit«. Gore (i u naslovu spisa kojim se bavimo) postavljeno pitanje pita dakle o smislu takva življenja što se označava kao filozofiranje, konfrontirajući ga s drugim mogućim oblicima življenja ili življenjem naprosto. No, kako ga uglavnom, kako je rečeno, postavlja onaj koji je već određen takvim načinom življenja, to se u odgovoru gotovo uvijek radi o obrani filozofiranja i isticanju njegova primata pred ostalim mogućim oblicima življenja. Osvjedočit ćemo se o tome i u Trankvilovu spisu.

U uvodnom smo dijelu već istakli kako se u ovom pitanju radi o vječnom pitanju što se postavlja iz svagda drugačije situacije, i ukoliko se odnosi neposredno na *situaciju* onoga koji filozofira, to na nj svatko odgovara iz posve specifičnog duhovno-povijesnog konteksta.

Kako nam je ovdje povodom pisanja o toj temi upravo tematiziranje ovog pitanja u Trankvila Andreisa, to nam je zadatak istaći specifičnost upravo njegova načina postavljanja toga pitanja i odgovora na nj.

Trankvilov spis, dakle, posvećen gornjoj temi, nastao sredinom 16. stoljeća, pisan u formi dijaloga, predstavlja svojevrsan »protreptik« čiji je sastavni dio jedan kraći traktat o duši. Razlog što ga Trankvil navodi za »umetanje« ove rasprave o duši (a koji je zapravo i najzanimljiviji dio ovog spisa) čini se da je posve »izvanjski« — sugovornik ga, naime, navodi na razgovor o duši, uvodeći u raspravu sve nove i nove teme. No, stvarni je razlog posve sadržajno uvjetovan — tek, naime, rasprava o duši i stavovi što ih u njoj iznosi Trankvil, čine pretpostavku na kojoj Trankvil utemeljuje svoju tezu o smislu življenja u vrlini, odnosno o smislu filozofiranja.

S tim u vezi pak odmah na početku, a da bismo ocrnali specifičnost duhovnog konteksta u kojem se uobličuje Trankvilov odgovor na naslovom rasprave postavljeno pitanje, smatramo neophodnim istaknuti slijedeće: u današnje vrijeme gotovo da nema ozbiljnije analize geneze i značajki filozofije humanizma i renesanse koja za svoje polazište i temeljnu referencijalnu točku nema onu duboku duhovnu krizu što obilježava konac srednjeg vijeka i koja široku lepezu problema što ih razrađuje filozofijsko mišljenje humanizma i renesanse ne vidi kao pokušaj da se ta kriza riješi na ovaj ili onaj način.

Krizu o kojoj je riječ, nesumnjivo mnogostruko odredivu, čini između ostalog i »rastvaranje« jednog svjetonazora dovođenjem u pitanje njegovih temeljnih postavki, što svoju okosnicu imaju u specifičnom odgovoru čovjeka na pitanje o smislu opstanka u svijetu. Jedan mogući (dugo prihvaćani) odgovor što si ga je čovjek stoljećima pokušavao utvrditi racionalnim argumentima na kraju se ipak pokazao racionalno ne (u potpunosti) utemeljivim. Nesigurnost koju sa sobom donosi uvid u tu činjenicu odnosi se onda i na sve segmente čovjekova opstanka pa tako i na problem smrtnosti odnosno besmrtnosti duše te općenito na ustaljeni sustav vrijednosti (napose pitanje smislenosti

života u vrlini, uz odricanje u pogledu tjelesnih zadovoljstava, smislečnosti moralnog nastojanja uopće, što je u neposrednoj svezi s odgovorom na gore postavljenu dilemu o duši, s obzirom na mogućnost odnosno nemogućnost da vrlina bude nagrađena).

Upravo činjenica da u filozofiji humanizma i renesanse ova problematika predstavlja jednu od najobrađivanijih tema (među najbrojnijim komentarima Aristotelovih djela u tom razdoblju su svakako komentari spisa »De anima«) dokazom je neriješenosti toga pitanja u skolastičkoj filozofiji, odnosno dokazom je da su svi dotad predlagani odgovori u vezi s problemom duše i njena odnosa s tijelom bili nedostatni da bi zadovoljili čovjekovu potrebu za sigurnom spoznajom, koja bi mu bila putokazom u odabiru (ispravnog) načina življenja. Filozofijsko mišljenje humanizma i renesanse, u pokušaju da ponovno zadobije sigurnost u odgovorima na bitna pitanja ljudskog opstanka, prije svega će se kritički odnositi na od skolastičke filozofije ponuđena rješenja (tako napose u vezi s problemom duše na učenje o jednokratnom utjelovljenju duše i njenom beskonačnom životu u stanju odvojenosti od tijela, pri čemu se u prvi plan nametalo pitanje naravi odnosno određenja duše, no isto tako onda i pitanje odnosa beskonačno moćnog Boga stvoritelja i slobode čovjekove volje, i u vezi s tim pitanje mogućnosti i smisla moralnog djelovanja), da bi potom, često u opreci spram njih, ponudili svoja vlastita.

Upravo intenzitet kojim se u humanizmu i renesansi obrađuje problem duše upozorava na to kako se u njemu kao u nekoj žarišnoj točki rješava ponovno krizom otvoreno pitanje smisla opstanka, pitanje garanta sigurnosti i s njim najuže povezano pitanje moralnog djelovanja uvjetovano i rješavanjem pitanja smisla bavljenja filozofijom.

Sve što smo rekli na neki način dolazi do izražaja u Trankvilovoj raspravi i predstavlja podlogu na kojoj se tek dade sagledati specifičnost Trankvilovih stavova.

Trankvilovoj raspravi o tome treba li filozofirati povodom je »non levis disputatio«, kako je on označava u uvodnom dijelu teksta, ovako određujući njen predmet: *illo* (odnosi se na sugovornika) *negante philosophiam anteferri debere vivendi rationibus me autem affirmante*. Da bi pojasnio kako do rasprave uopće dolazi, Trankvil opisuje situaciju u kojoj ova započinje. Njegov sugovornik, naime, zatječe ga često zadubljenog u filozofijske knjige, što ga ponuka da jednom zgodom (koju nam prikazuje i spomenuta rasprava) upozori Trankvila na štetnost takve predanosti studiju filozofije i takva načina života, završavajući svoje izlaganje porukom koja otprilike glasi: valja se prepustiti životu i udovoljavati prohtjevima tijela, jer pretjerani studij filozofije (a iz daljnjeg izlaganja je vidljivo da on pritom misli ne samo na filozofiju već na bavljenje teorijskim radom uopće) uništava zdravlje. Povod je raspravi, dakle, posve banalan, i kako ga postavlja sugovornik nefilozof, on je nefilozofijski. Što se pak tiče filozofijske težine same poruke,

ona dakako nije spomena vrijedna. No, naveli smo je jer je ne samo povodom rasprave, već i donekle reprezentativna za u daljnjem toku rasprave iznijete stavove predstavljajući jednu od dviju linija što se provlače kroz čitav dijalog (u kojem sugovornik zapravo provocira Trankvila svojim tezama da iznese svoje stavove, pa se dijalog odvija kao slijed iznijetih teza i antiteza). Unaprijed, međutim, valja istaći: upravo teze sugovornika koje jasno odražavaju jednu naturalističku pa onda i hedonističku tendenciju u pogledu učenja o duši, a onda i u vezi s problemom vrline i smislom bavljenja filozofijom, jesu ono što u Trankvilovoj raspravi intrigira, i to ne samo stoga što se njima osporavaju pretpostavke jednog stoljećima prihvaćanog doživljaja svijeta i čovjeka (i koje su zapravo tek relativno nove s obzirom na to da se uobličuju djelomično oslanjajući se na već od antičkih filozofa iznijete stavove) već i zato što su Trankvilovi stavovi tumačivi dobrim dijelom upravo tek ukoliko se shvate kao reakcija na te teze. Trankvil će, pak, tijekom rasprave zastupati uglavnom jednu tradicionalističku kršćanskomoralizatorsku liniju, što se dobrim dijelom oslanja na antičke uglavnom platoničko-stoičke uzore, no u okviru koje se, isto tako, a upravo kao reakcija na radikalne teorije prve linije, javljaju neke teze koje ponešto odudaraju od već ustaljenog poimanja odnosa duše i tijela². One pak dolaze do izražaja uglavnom ondje gdje Trankvil insistira na dualističkoj interpretaciji (crno-bijela slika odnosa duha-uma i senzitivne /i vegetativne/ duše, odnosno animalne duše npr., zatim isto takav prikaz života u vrlini i pripadnoj mu nagradi u životu poslije smrti te života u neznanju, što za njega znači i života što se sastoji uglavnom u zadovoljavanju tjelesnih požuda). I anticipirajući na neki način zaključke s tim u vezi mogli bismo reći: upravo ondje gdje nastoji ostati vjeran toj tradicionalističkoj liniji ostaje nam Trankvil najviše dužan s obzirom na broj otvorenih pitanja, što proizlaze iz njegovih teza.

Trankvil, dakle, polazi od pitanja čemu treba dati prednost — studiju filozofije ili životu u kojem se čovjek povodi uglavnom za prirodnim instinktima i porivima, kojima nastoji udovoljiti. Rasprava, dakle, započinje razglabanjem o situaciji filozofirajućeg, dakle o bavljenju filozofijom kao određenom načinu življenja, da bi se tek kasnije razvila u diskusiju o smislu i značenju filozofije uopće.

Prije negoli sve dosad rečeno potkrijepimo mjestima iz samog teksta, naznačit ćemo, zbog lakše orijentacije, ukratko ono bitno što pro-

² Kao potkrepu iznosimo i njegovo eksplicitno izraženo upozorenje u uvodnom dijelu: »Nolim enim quempiam offendi, si quid in hoc libello nobis exciderit alienum a dogmate christiano, dum exercendi gratia ingenii, conamur idoneis coniecturis, opiniones quorundam philosophorum de anima, eiusque partibus et affectionibus obiter refellere. Nam ecclesiasticae veritati perpetuo nos addiximus.« (str. 2*)

* Mjesta iz teksta zbog preglednosti označavamo prema vlastitoj paginaciji fotokopije teksta kojom raspolazemo, jer u originalu nema paginacije.

izlazi iz stavova sugovornika (kojega Trankvil karakterizira kao »*vir quidam eximius et in litteris non mediocriter versatus*«) i Trankvilovih stavova. Sugovornikova je, dakle, osnovna teza: čovjeku valja osluški-vati glas Prirode (u sebi), jer je i Priroda božanska, i Priroda je mudra. I za život u vrlini dovoljno je povoditi se za prirodnim instinktom. Pretjeranim studijem filozofije (što je po njemu pretjerano nastojanje oko stjecanja teorijskog znanja, a što zapravo ide na osporavanje pretjeranog uzvisivanja onog *bios theoretikós*) i pretjeranim bavljenjem knjigama uopće može se samo naškoditi zdravlju. Nasuprot tome, valja udovoljiti tjelesnim požudama jer život je kratak, pa valja izbjegavati u njemu sve što čovjeka uznemiruje. Uznemiruje ga naravno i studij filozofije, i to možda najvećma, jer pomućuje mir ljudskog duha (*animus*).

Trankvilovi stavovi mogli bi se sažeti u slijedećem: Prirodi treba udovoljiti i treba je slijediti, jer je mudra. No, ona sama po sebi nije dostatna za ostvarenje čovjekova najvišeg cilja (što je *summum bonum*, a sastoji se u kontemplaciji božanskog uma koja se dostiže pod pretpostavkom života puna vrline; takav pak život omogućava filozofija). Čovjek od Prirode ima samo predispoziciju za vrlinu, no za dosizanje vrline potrebno je mnogo napora, tj. mnogo učenja i znanja, što je nedostižno bez određene tradicije znanja. Vrlina je pak život za um, za ono najuzvišenije u čovjeku i to se ostvaruje zahvaljujući filozofiji. Ujedno, upravo samo filozofija omogućava da se postigne mir u duši. Život u vrlini priprava je za najviši čovjekov cilj — *contemplatio divinae mentis* nakon odvajanja duše od tijela, što valja ujedno shvatiti i kao nagradu za život u vrlini. To je ujedno za čovjeka *summum bonum*. Pritom valja istaći kako se i Trankvil slaže sa sugovornikom u pogledu prožimanja psihičkih i fizičkih aktivnosti, u pogledu prihvaćanja neophodne umjerenosti u provođenju toga do ideala uzdignutog *bios theoretikós*. I Trankvil će se u argumentiranju svojih stavova pozivati na dostignuća njemu suvremenih eksperimenata u vezi s relacijom duša-tijelo tako npr. (na rezultate anatomskih seciranja), što ga ipak ne priječi da uporno ostane na poziciji često krajnje dualistički nastrojene koncepcije u određenju odnosa višeg i nižeg dijela ljudske duše, odnosno animalne i ljudske duše, koje bitno razlikuje i po podrijetlu i po djelatnosti i po cilju i sudbini nakon raspadanja tijela.

Razradit ćemo sad nešto iscrpnije stavove iz kojih proizlaze iznjete teze i to pod a) ponajprije one što se odnose na problem uloge i smisla filozofije a potom pod b) one što predleže tezama o duši.

a) *Rasprava o značenju filozofije*

Uvod u tezu sugovornika počiva na stavu: prekomjerno bavljenje filozofijom znači zapravo »*peccare adversus naturam*«. Treba priznati moć tjelesnih požuda (*voluptatum* — *voluptas* je u ovom dijelu dijalo-

ga ključni termin, inače toliko intenzivno prisutan u većini humanističkih rasprava što se bave pitanjem smisla čovjekova življenja i to od onih posve hedonistički i epikurejski intoniranih do onih koje su posve na tradicionalističkoj, kršćanskomoralizatorskoj liniji). Trankvil odgovarajući (a utemeljujući svoju protutezu uglavnom na antičkim, ponajviše stoičkim izvorima) povlači paralelu između *voluptates corporis* i *voluptates animi*, da bi završio već u antičkoj filozofiji tako često eksploatiranim argumentima³ dokazujući prednost onih *voluptates animi*. No, ponajprije će se složiti sa sugovornikom da tijelu treba priznati njegovo pravo, pri čemu naglašava upućenost duha na tijelo i tvrdi kako je u studiju filozofije »adhibenda moderatio« i »habenda ratio corporis cuius fulturis ipse quoque animus sustentatur« (str. 7).

Iz svega onda biva ujedno razabirljiv i Trankvilov stav spram Prirode. S jedne strane, i on ističe mudrost i »proviđenje prirode«, pa ističe: »Minime, inquam, atque ego existimo facinus inexpiable committi in accusanda naturae providentia: bene nobiscum ageretur, si divinum eius consilium in creandis rebus singulis disponendisque et conservandis satis admirari possemus« (str. 13).

S druge strane, ljudskoj prirodi pripada nešto čime nadvisuje sva ostala živa bića i što je donekle »povrh« i mimo prirode — to je ona od Boga u dušu usađena predispozicija za vrlinu. Po tome bi onda ostvarenje ljudske prirode, ljudskosti (što je neostvarivo bez druženja ljudi, bez društva, bez predaje znanja) bilo ostvarivo upravo kao stanje prevladavanja stanja prirodnosti (u smislu neukosti, neobrazovanosti, a u skladu sa stavom, što ga iznosi i sam Trankvil, da duše »padaju« u tijela »gole i jednostavne«, *nudae et simplices*).

Trankvil će zapravo tokom čitave rasprave naglašavati to božansko, tu od Boga usađenu iskru kao upravo ono eminentno ljudsko. Tako npr. kad sugovornik, reagirajući na Trankvilovo autoritativno pretpostavljanje *voluptates animi* onima tijela, pita da li je razumno vjerovati da nas samo knjige mogu obrazovati za štovanje pobožnosti i pravednosti, kao da su te knjige što sadrže uputstva mudrosti pale s neba, a ne kao da su ih pisali sami ljudi (». . . illud autem minime consentaneum rationi videtur, quod arbitraris nos tantum ex libris institui ad cultum pietatis et iustitiae, quasi libri continentes praecepta sapientiae cecidissent a caelo, nec essent ab hominibus perscripti. Quaero igitur divinitus ne homines eam doctrinam sancte pieque vivendi acceperunt an per semetipsos /ut credere par est/ invenerunt excolueruntque«, str. 11).

³ Propadljivost tijela — vječnost duha, odnos obrnute proporcionalnosti tjelesnih moći i onoga *amor sapientiae* (koji je najintenzivniji upravo u poznim godinama i raste s opadanjem tjelesnih moći), posjedovanje blaženstva već za života ukoliko se prakticira *amor sapientiae*, a što je tek priprema za nagradu što takvom životu pripada poslije smrti itd.

Trankvil će potvrditi da su te knjige pisali ljudi, ali i istaći kako to biva zahvaljujući »nekoj božanskoj moći duše« (»Proculdubio, inquam, tribuenda est origo et incrementa eiusce rei hominibus propter animae vim quandam in excogitando perficiendoque divinam«, ib.). Iz toga sugovornik zaključuje da je ta moć u dušama sviju ljudi (usađena u sjemena sviju ljudi!) te se pravednosti i pobožnosti ljudi ne moraju učiti iz knjiga, već je dovoljno da se oslanjaju na Prirodu, na prirodni instinkt.

Na to će Trankvil odgovoriti posve humanistički intoniranom protutezom koja se oslanja na argumente o a) ulozi (neophodnosti) znanja vrline, da bi se u vrlini moglo živjeti, b) o potrebi obrazovanja i ulaganja napora u stjecanje znanja te c) o značenju društva i društvenih institucija u predaji znanja (one su po njemu rezultat povijesnog razvoja čitavog čovječanstva, koje postepeno razvijajući se iz prvobitnog stanja raštrkanosti i razdvojenosti ljudi-plemena, srasta »in unum corpus«).

Ad a) Trankvil, dakle, argumentira: za prakticiranje vrline nije dovoljno povoditi se samo za prirodnim instinktom (kad bi Priroda bila dovoljna, svi bi se odlikovali u vrlini, a iskustvo to opovrgava). Polazeći od jedne sokratovsko-platoničke koncepcije vrline Trankvil će ustvrditi kako je pretpostavka pravednosti i pobožnosti *znanje* što su one: »quomodo iustitia uteris, si quid sit iustitia nescias, neque iusti teneas definitionem?« Ad b) dokazuje Trankvil ovako potrebu za obrazovanjem: do znanja nitko ne dolazi »sine multo labore«. Umijeća (artes) i znanja (scientiae) nitko od ljudi ne dobiva od Boga (divinitus), već se stječu obrazovanjem, i to »magno studio«. Stoga će reći: »Quanti momenti autem sit bona educatio atque institutio infinitis exemplis declaratur« (str. 15).

S tim je pak, u neposrednoj vezi uloga tradiranog znanja prethodnih generacija i značenje određenih društvenih institucija. Ad c) reći će stoga: u prilog tome govori cjelokupna povijest čovječanstva. Duše, naime, padaju u tijela »gole i jednostavne« i dugotrajan je put do znanja »de recta institutione vivendi«; bez tuđe pomoći i znanja teško bi tko stekao znanje (i vrlinu). To važi i za cjelokupno čovječanstvo, koje je bilo neuko sve dok se ljudi nisu počeli družiti, povezivati u saveze, »colloquia, congressus, coetus facere«. Tada su počeli utemeljivati zakone i razmišljati o časnom (honestum) i korisnom (utile). Tek nakon višestoljetnog razvoja s dovoljno dokolice mogli su se posvetiti promišljanju tih stvari. Naročito značajna uloga pritom pripada pisanoj tradiciji koja »čuva sjećanje« i filozofiji, koja vodi do istinskog naputka o načinu življenja (»Haec est illa commoditas ex studiis philosophiae ad veram normam vivendi... str. 15).

Ključan je termin ovog dijela teksta *napor* (labor) kojim se usavršava ono za što po prirodi postoji tek kao predispozicija. Taj napor ponajprije dolazi do izražaja u bavljenju filozofijom, koja jedina vodi do blažena života (»Quare tametsi naturae magnam vim esse non igno-

ramus, tamen sine praeceptis philosophiae, quae litteris tradita sunt, constat debilem et mancam esse ad ineundae viae rationes, qua recta ducimur ad *beatam vitam*«, str. 16).

Pokušat ćemo sad mjestima iz teksta osvijetliti Trankvilove stavove o filozofiji uopće. Tri su uopće termina-okosnice spisa »Treba li filozofirati« — *studium sapientiae* (philosophia), *vrlina* (virtus), *summum bonum* (kontemplacija božanskog uma). Kad govori o filozofiji, Trankvil na latinski prevodi grčki termin kao »studium ili amor sapientiae« (možda oslanjajući se na Cicerona, koji *studium* rabi u alternaciji s *amor*), a u tekstu često *filozofija* naprosto zamjenjuje sa *sapientia*.

Filozofiju, pak, kojom se bavi u svom spisu označava kao »divina philosophia«, tj. kao onu koja vodi do »vita beata« i »vita divina« (»Hanc igitur, ut vides, ex philosophia consequimur utilitatem, ut eius adiumentis roborato animo, securam plane, tranquillam, ac prorsus *divinam* agere *vitam* in humano corpore videamur«, str. 21).

Po čemu je ta filozofija »divina«, dade se razabrati iz određenja njene uloge: ponajprije, radi se o filozofiji koja podučava o štovanju pobožnosti i koja nas opominje da »život i sve što posjedujemo primamo od Boga« (»Quis autem melius instruet ad cultum pietatis philosopho, qui *vitam* et omnia, quae possidemus, refert accepta Deo?«, str. 13). A zatim, omogućujući dostizanje pobožnosti i pravednosti (*pietas*, *iustitia*), »quae hauriuntur ex intimis fontibus sapientiae« te omogućujući spoznaju »de recta institutione vivendi« i vodeći do »vera norma vivendi« ona pripravlja za ostvarenje najvišeg čovjekova cilja — za dostizanje onog *summum bonum*, tj. kontemplaciju božanskog uma.

Zanimljiva je, međutim, sugovornikova objecka u vezi s filozofijom, što je zapravo i glavna optužba filozofije. On, naime, ističe prolaznost, kratkoću života ljudskog i žali one koji »omnem fructum vivendi per inanes occupationes, districti curis atque negotiis non necessariis, ammittunt«. Loše je i isprazno sve što pomućuje mir duha (»Praeter animi tranquillitatem caetera omnia ..frivola sunt, et inania...«), a u to među prvima spadaju pomutnje (*perturbationes*) duha što ih izaziva bavljenje filozofijskim problemima.

Rasprava se potom zaustavlja na pitanju što je zapravo mir duha i kako se on postiže (»quo pacto revocetur animus ad tranquillitatem«).

Upravo ondje gdje sugovornik vidi najviše razloga za osudu filozofije vidi Trankvil njeno najveće značenje, prije svega tako u ostvarenju duhovnog mira (*tranquillitas animi*).

U njegovoj argumentaciji dolazi najvećma do izražaja njegova i opet na neke antičke uzore oslanjajuća se renesansna nastrojenost, što se očituje nadasve u isticanju aktivnog postavljanja čovjekova u ostvarenju duhovnog mira (»Porro longe falluntur, qui existimant hoc sibi vel corporem, vel molliciem, otiumve sedentarium esse praestaturum«). Dokolica nipošto nije put ostvarenja toga cilja. »Molestum otium tantumque ad mulieres pertinens« treba izbjegavati. Duhu naime ljud-

skom škode »nimia copia otii« kao i vehementna osjećanja i pretjerane aktivnosti⁴.

Ono što najvećma pomućuje mir duha jesu, naime, afekti, a filozofija ga ostvaruje spoznajom odnosno uspostavljanjem pravednosti. Uostalom, najvažniji zadatak filozofije određen je kao »versari circa iustum et iniustum«. Ona uči da je najuzvišeniji i najznačajniji dio čovjekove duše intelektualni dio, po kojem on i jest čovjekom, te da se njemu imaju podrediti oni »niži« dijelovi što su pripadni i ostalim živim bićima. Kad se u čovjeku ostvari ravnoteža i harmonija time što viši dio upravlja nižima, ostvarena je ujedno i pravednost. Isto se može primijeniti i na ljudsku zajednicu, pa su države u kojima su se vladari oslanjali na filozofiju i tako ostvarivali pravednost, prosperirale, sve dok ta pravednost nije uništena (Trankvil se pritom poziva na slučajeve antičkih država poput Krete, Sparte, Atene...).

Drugi ključni termin ove rasprave jest vrlina, no o njoj nećemo opširnije govoriti jer je već iz izlaganja Trankvilovih stavova o filozofiji dovoljno jasno kakva je njegova koncepcija vrline. Navest ćemo stoga tek ono bitno za njegovu poziciju. Po njemu je »divina virtus« ona što »sola certam et compendiarium viam nobis ad beatam vitam ostendit«, što je zapravo dosta neodređeno. No, preciznije određenje u Trankvila zapravo i ne nalazimo, bez obzira na to što je čitava rasprava o filozofiji centrirana oko glorifikacije života u vrlini. Kako je rečeno, nešto određenije o Trankvilovu poimanju vrline moglo se naslutiti iz njegova izlaganja o značenju i ulozi filozofije. Značajan je u tom pogledu njegov opis čovjeka puna vrline. To je filozof »qui honestatem (potcrt. E. B. P.) utili anteponit«. I nadalje »Hic et fortunae insultus atque varietatem, et iniurias hominum ac temporum omnes denique casus externos floccifaciet... utpote qui cunctas res humanas se ipso ducit inferiores, omniaque sua, non in cuiusque praesidiis, sed in sua ipsius virtute collocavit« (str. 22), što po sadržini i po tonu ne odudara mnogo od klasičnih stoičkih opisa mudraca. Pritom je bitno da takav čovjek nastoji i druge osokoliti na takav način života (»...ut exulto animo virtutibus... partim ad exemplar sui alios, docendo, hortando, consulendo, ad mutuam charitatem et iustitiam... provocarent.«) te u tom smislu djelovati i na čitavu ljudsku zajednicu.

U skladu s tim te s već iznijetim načinom, na koji filozofija osigurava postizanje »ataraksije« (nepomućenosti duha, za Trankvila »tranquillitas animi«), odlikovati se u vrlini znači uspostaviti »leges boni et aequi«, što znači afektivni dio duše podrediti umnome kao

⁴ Dijalog tako sasvim sigurno odražava unutarnju Trankvilovu dilemu što mu se nametala čitava života. Bio je, naime, kako je iz biografskih podataka vidljivo, »razapet« između težnje za usavršavanjem svoga teorijskog znanja i potrebe da djeluje, da se zalaže za, po njegovu mišljenju, u tom momentu za njegove sunarodnjake najvažniju stvar — za organiziranje pomoći narodima koji su bili štitom Evrope pred navalom Turaka.

najvišoj moći te omogućiti umnome da vlada i vodi čovjeka, kako pojedinca tako i čitavu zajednicu.

No, kao što smo vidjeli, Trankvilova rasprava o filozofiji odnosno o postizanju mira duha, završila je zapravo na pitanju o odnosu pojedinih dijelova duše, te shodno tome rasprava o filozofiji sadrži, kao svoj središnji dio, raspravu o duši.

b) *Rasprava o duši*

Rasprava o duši ujedno je i najzanimljiviji dio ovog spisa s obzirom na aktualnost problematike u razdoblju humanizma i renesanse. S obzirom na čitav niz, uglavnom pod utjecajem grčkih i arapskih komentara Aristotelova spisa »De anima« nastalih interpretacija (s tim u vezi najčešće se onda ističu polemike između averoista i aleksandrista itd.), ono što u svakom spisu o duši u to vrijeme intrigira su upravo stavovi po kojima se autora može razvrstati u odnosu na takve interpretacije (npr. u odnosu na radikalno »naturalistički« intonirane interpretacije poput one P. Pomponazzija). U analizi Trankvilove rasprave o duši obratit ćemo stoga pažnju napose na taj aspekt. No, pored toga u raspravi intrigiraju i stavovi koje iznosi u vezi s razlikama što postoje između ljudi u pogledu racionalne i intelektualne sposobnosti te astrološkim determinizmom, pa ćemo i njih nešto iscrpnije obraditi.

Kao i čitava Trankvilova rasprava o filozofiji, i dio što se odnosi na dušu sadrži dvije bitne tendencije u shvaćanju ljudske duše, odnosno njenih dijelova i njena odnosa s tijelom. Pritom Trankvil u skladu sa stavom što ga dosljedno brani kroz čitav spis zastupa i u pogledu duše jednu više-manje tradicionalističku liniju s naglašenom dualističkom tendencijom, koja se daje tumačiti djelomično i kao reakcija na one interpretacije koje počivaju na tezi o smrtnosti ljudske duše (koja bi u svemu bila povezana i neodvojiva od tijela, kojega je funkcija). Evo kako te dvije koncepcije dolaze do izražaja u Trankvilovu spisu:

Na samom početku rasprave Trankvil spominje različite moguće podjele duše, pa navodi i onu po kojoj se duša dijeli na razumni i nerazumni dio (»alteram ratione utentem, alteram vero expertem ratio- nis«), pri čemu se ovaj drugi dio opet dijeli na požudni i rasrdljivi (odnosno na dijelove koje karakterizira *concupiscentia* i *irascibilitas*), a iz kojih opet proizlazi čitav niz drugih afekata. Trankvil se radije priklanja onima »a quibus tripartito dividitur (sc. anima *humana*), videlicet in rationem, intellectum et voluntatem, separantibus ab ea turbulentas affectiones, easque attribuentibus animae quae nobis cum brutis communis est«. Pritom ističemo da se ovdje ponajprije radi o diobi duše, potom o izričitom razlikovanju intelektualne i senzitivne duše i, u sklopu toga opet o trostrukoj podjeli ove posljednje, tj. ljudske duše koja se »odvaja« od afekata, pripadnih onoj duši koja je zajednička ljudima i životinjama.

Trankvilu se, naime, čini apsurdnim da bi jednostavna, »nebeska«, Bogu slična duša u sebi sadržavala tako oprečna svojstva, niti mu se čini logičnim da bi isti afekti bili pripadni i animalnoj i racionalnoj *supstanciji* (!) u jednom čovjeku, tako da afekcije izričito pripisuju animalnoj duši »koja nam je zajednička sa životinjama« (»Nec illud est rationi consentaneum, eosdem affectus duplices uno in homine contineri, alios in animalis alios in rationali substantia...« (str. 19). Ovdje, dakle, Trankvil razlikujući svojstva dijelova duše, govori o različitim supstancijama. S obzirom na specifičnost svojstava i određenja racionalne, čovjeka određujuće duše te onih duša što su pripadne i ostalim živim bićima, Trankvilu se čini logičnim čovjekovu dušu smatrati *bitno* različitom od ostalih duša. Takva interpretacija donekle odudara od tradicionalnog, u skolastičkoj filozofiji prihvaćenog tumačenja (napose onog, što ga formulira Toma Akvinski), pa u daljnjem tekstu valja podrobnije istražiti kakav je Trankvilov stav s tim u vezi.

Ono čime se čovjek znatno razlikuje od ostalih živih bića jest zapravo od Boga dani mu duh/um (animus), kako bi njime obuzdavao afekte (»Ad quorum affectuum moderandos compescendosque impetus, animus imperator divinitus nobis datus est«, str. 20), a upravo je *sapientia* ta koja omogućava da se uspostavi dominacija duha/uma nad afektima. Tako, dakle, upravo taj od Boga čovjeku usađen dio duše čini čovjeka čovjekom. Kako je gore nastojao oko strogog razgraničenja senzitivne (koja je čovjeku zajednička »cum caeteris animantibus«) i racionalne duše, smatrajući da upravo ova posljednja karakterizira čovjeka, da bi potom to za čovjeka bitno povezao s onim od Boga danim dijelom duše, koji će jednom označiti kao *animus*, drugi put kao *mens*, treći put kao *ratio*, postavlja se naravno pitanje karaktera ljudske duše, odnosno odnosa toga božanskog dijela s ostalim dijelovima. Na to pitanje Trankvil će pokušati odgovoriti nešto kasnije.

S obzirom na Trankvilovo insistiranje na *bitnoj* različitosti pojedinih dijelova duše, odnosno supstancija, te na oštro razgraničavanje senzitivne i racionalne duše (pri čemu samo ovu drugu smatra ljudskom dušom u pravom smislu riječi, što je vidljivo iz podjele na početku), sugovornik upozorava na to da će se takvo shvaćanje duše mnogima učiniti paradoksalnim te da će Trankvilovoj koncepciji predbaciti »da u jedno tijelo smješta čitavu vojsku između sebe različitih duša« (»Haec plerisque, inquit, videbuntur paradoxa, et imaginarii quidam discursus: non existimo multos fore astipulatores istius sententiae: nec deerunt, qui etiam carpant /nihil nunc dicam de permutatione sedis affectionum/ quod reipsa dividis rationalem animam a sensitiva uno in corpore collocans exercitum animarum inter se dissidentium«, str. 23). Nasuprot tome, Trankvilov sugovornik brani tezu po kojoj je ista narav (natura) racionalne i senzitivne duše, koje međutim različito djeluju, tj. imaju »diversas operationes«.

Trankvil to pobija ističući da se, ukoliko se to prihvati prihvaća i i to da se rađanje čitava čovjeka ni po čemu ne razlikuje od ostalih

živih bića i da u svih ujedno s tijelom sve propada (»Quod si recipimus, inquam, necesse est confiteri totius hominis generationem nihil discrepare a caeteris animantibus, ac utrorumque simul cum corpore interire omnia« (str. 23).

Očito je dakle da Trankvil ne može prihvatiti da bi jedna bit (duše) u sebi sadržavala toliko različita određenja (i propadljivost i ujedno besmrtnost jednog dijela). Sugovornik, međutim, upozorava da teza po kojoj duša propada s tijelom nije nimalo nova (»Non hodie primum, inquit, in lucem opinio haec venit, sed multis ante saeculis, auctoritate excellentium philosophorum nixa«, str. 23).

Trankvil insistira na tome da jedan dio nas preživljava (nos una parte vivere post mortem) i pritom se poziva na svjedočanstvo onih koji to tvrde »afflati divino spiritu pleni que Deo«. No, to mu se ne čini dovoljnim dokazom pa se trudi da »non ineptis coniecturis« podupre to vjerovanje u besmrtnost duše (fidem de immortalitate animae). Nešto kasnije reći će štoviše »certissimis coniecturis«.

Ujedno upravo njegovom potrebom da dokaže besmrtnost jednog dijela »nas«, kako on kaže, tumačivo je i insistiranje na (bitnoj) različitosti pojedinih dijelova duše odnosno duša.

Da se njegova dioba dijelova duše može interpretirati i kao dioba duša, o tome svjedoči i stav što ga iznosi sugovorniku: »irrides meam *divisionem animarum* et contendis ostendere illam *partem*, cui tribuitur *vis ratiotinandī atque intelligendi*, nequidquam *discretam esse numero* ab ea, quae tota in sentiēdo est. Sed *unam atque eandem esse*«.

Pritom u jednoj rečenici govori o »diobi duša« i o dijelovima jedne i iste duše (pritom doduše u prvom slučaju govori o svom stavu, u drugom o stavu sugovornika).

Da Trankvil dosljedno insistira na odvojenosti vegetativne, senzitivne i intelektualne duše, odnosno moći duše, jasno je i kad govori o vegetativnoj duši: »Convenit, inquam, inter omnes animam vegetativam, ut in plantis, sic in corporibus quoque humanis existere, quod haec augmentum praestare dicitur; attamen *neque sensum neque rationem* posse appellari, utroque enim caret ac penitus ab utroque *seiuncta est*« (str. 25). Očito je, dakle, da želi svakoj moći duše pridati vlastitu bit, premda nigdje izričito ne kaže da su u čovjeku tri (odnosno dvije) različite duše.

Kao još jedan dokaz u prilog njegovoj tezi navodi i to kako se »izbacivanjem sjemena ne izbacuje s vegetalnom (»cum vegetali«, koju je inače nazivao *anima vegetativa*) ujedno i senzualna duša (koju je ranije nazivao *anima sensitiva*). *Vis sentiēdi* pristupa tek kasnije (manifestira se u disanju). Valja napomenuti da pri ovom argumentiranju Trankvil iznosi uglavnom one argumente o različitosti duša u čovjeku što ih Toma Akvinski (koji inače na mnogim mjestima na kojima tematizira problem duše ovu koncepciju pripisuje platoničarima, npr. Comm.

de anima, L. I. str. 21, gdje kaže: Est ergo quaestio utrum hae (sc. partes potentiales animae) sint diversae animae, sicut Platonici volebant, et ponebant...) navodi i pobija u spisu *De anima* (Quaest. 76, art. III, sv. 14, 110—111).

Da bi dijete u utrobi živjelo animalnim životom, to se po Trankvilu ne može dokazati niti »ex sectionibus anatomicis«.

Iz svega se dade zaključiti da su različite i brojem razlikujuće se animalna i vegetabilna moć i da su obje u jednom živom biću (»Constat igitur ex praedictis *diversas esse res numeroque differentes* potentiam animale et vegetabilem, atque in uno animante utramque esse« (str. 27). No, pritom on govori o različitim moćima (potentiae).

Nešto dalje zatim Trankvil kaže: još jedan dokaz o različitosti dijelova duše (duša jest i to što je Priroda s *dvije duše* obdarila životinje, da bi jednom od njih nadvisivale biljke. Zašto je onda čudno da čovjek, koji je bog među ostalim živim bićima imade tri (dijela) duše, ako je najsavršeniji stvor u zemaljskom svijetu. A taj treći dio (ili treća duša), *mens* — roditelj razuma i intelekta nije izveden iz potencije materije, već od Boga dan pridolazi (izvana) složaju racionalne životinje i ostalim je dijelovima kao vođa (»Cur non credimus homini perfectissimo in terris animali ea parte, qua bestiis antecellit, ac propius ad deum accedit, qua sola inquam homo dici potest, ac deus quidam inter caeteras animantes, mentem procreatricem rationis et intellectus, non eductam de potentia materiae, sed divinitus datam accessisse ad compositionem animalis rationalis tertiam partem, quae reliquis partibus quasi princeps praeesset atque moderaretur«, str. 27).

Na temelju gornjeg navoda jasno je da je teško jednoznačno odrediti Trankvilovu koncepciju duše, napose pak s obzirom na onaj besmrtni od Boga potječući dio, tj. um/duh. Kao što smo vidjeli, insistirao je Trankvil ponajprije na brojčano različitim dušama odnosno moćima duše u jednom tijelu, pa i ovdje govori o tome da životinje imaju dvije duše, a čovjek da se od njih razlikuje po tome što ih nadvisuje trećom dušom, odnosno trećim, besmrtnim dijelom duše.

Najveće nedoumice javljaju se, dakle, u vezi s tim besmrtnim dijelom i njegovim odnosom spram ostalih dijelova duše. Kako se u spomenutom navodu govori o *dijelu* duše kojim čovjek nadvisuje životinje (koje imaju *dvije duše!*), koji je besmrtni i po kojem čovjek jest čovjekom, kao o umu — roditelju racija i intelekta (*mens*), i koji izvana, od Boga dan pridolazi složaju racionalne životinje kao *treći* dio, postavlja se ponajprije pitanje: da li je tu i dalje riječ o tri dijela jedne duše što bi činili složaj racionalne životinje (s tim da bi treći, racionalni dio bio ovdje ustvari izjednačen s besmrtnim izvana pridolazećim dijelom, tj. umom/duhom, a što ne bi bilo posve u skladu s prethodnim Trankvilovim tvrdnjama o odnosu dijelova (po Aristotelovoj podjeli) duše. Tu je, dakle, prije svega nejasan odnos unutar intelektualnog dijela odnosno intelektualne duše, s obzirom na besmrtnost (dijela ili č

tave duše), ali onda i odnos toga dijela spram vegetativnog i sensitivnog dijela⁵.

Trankvil je, očito, sklon ljudsku racionalnu dušu smatrati besmrtnom-božanskom (premda na nekim mjestima izničito tvrdi da je samo mens božanski dio). Iz toga temeljnog kolebanja (besmrtnost ljudske racionalne duše ili pak samo jednog njena dijela, pri čemu se postavlja pitanje ostalih dijelova /ratio-intellectus-voluntas/, a napose u kakvom su međusobnom odnosu ostali dijelovi duše odnosno duše, vegetabilna i sensitivna, spram racionalne duše) proizlaze onda i nepreciznosti u Trankvilovim izvodima u daljnjem tekstu, gdje će se truditi da dokaže besmrtnost ljudske duše naspram ostalih (vegetabilne i senzitivne). Tako kad ide na argumentiranje besmrtnosti »jednog dijela nas«, govori uglavnom o besmrtnosti racionalne duše. Istovremeno, on će govoriti i o besmrtnosti duše naprosto (naspram tijela), pri čemu nije jasno na što tada misli, ali i o besmrtnosti samo jednog izvana pridolazećeg dijela racionalne duše, onog mens.

Te nejasnoće su, čini se, uvjetovane prije svega Trankvilovim kolebanjem između aristotelovske i platoničke koncepcije duše s obzirom na mogućnost da ih se uskladi s kršćanskom koncepcijom. S jedne strane, on se očito ne može osloboditi podjele na vegetativni, senzitivni i intelektualni dio (jedne) duše i koncepcije po kojoj se, s obzirom na tako različita određenja, pojedini dijelovi razlikuju kao zasebne (vrste) duša (ta su kolebanja uostalom prisutna i u samoga Platona; vidi Timej 89e, 90a i dr.).

Za Trankvila je u čitavoj problematici duše očito najteži problem mogućnost da se u jednoj duši pomire bitno različita svojstva i određenja (smrtnost odnosno besmrtnost), što su ovisna o povezanosti odnosno nepovezanosti duše/njenih dijelova s tijelom. Za njega je, naime, bitno, a da bi se izbjegla neminovna konsekvencija o smrtnosti duše što bi proizašla iz teze o jedinstvenosti sva tri dijela duše i njihove povezanosti s tijelom, da se dokaže besmrtnost ljudske duše i zato će toliko insistirati na njenoj različitosti i odvojenosti od ostalih duša odnosno dijelova duše i zato će je ponegdje identificirati cijelu s onim božanskim umom/duhom. To je ujedno najuže povezano s nastojanjem da se očuva kršćanska teza o besmrtnosti i božanskom podrijetlu ljudske duše, koje je po Trankvilu očito teško spojivo s koncepcijom o jednoj duši koja bi sadržavala i smrtni i besmrtni dio. Pa ipak, u daljnjem

⁵ Značajno je pripomenuti da, premda ističe kako je samo mens onaj dio duše što pridolazi duši izvana (extrinsecus; »Idcirco determinare oportet, solam mentem esse divinam atque aliunde accedere. Quum autem abstracta sit a materia necesse est a Deo veniat...), i što »nullam communionem eum corpore habet«, a što odgovara Aristotelovu intellectus agens, ne kaže Trankvil ništa o tome je li on jedinstven za sve ljude (što bi slijedilo ukoliko se prihvati teza o materiji kao principu individuacije, a mens ni na koji način nije vezan uz tijelo. Kako Trankvil nigdje explicite ne navodi tu postavku, to njegov stav s tim u vezi nije posve jasan.

tekstu nastoji argumentirati tezu o besmrtnom dijelu čovjeka i pritom neprecizno govori o besmrtnosti »jednog dijela nas«.

U prilog gore rečenog navest ćemo slijedeće primjere iz teksta: Među živim bićima »čuva se stalni red prirode« i u istom rodu (»eodem genere«) »forma et virtute« rađaju se slični porodi. Zašto, dakle, ne bi tako bilo i s naravi racionalne duše, ako se i ona (budući po tvrdnji »physicorum«, na koju podsjeća sugovornik, vezana uz tijelo) »per seminis propagationem« prenosi s roditelja na djecu, pita Trankvil, upozoravajući da iskustvo pokazuje upravo suprotno.

Tada ujedno po prvi put navodi stavove astrologa, koji uzrok različitosti između roditelja i djece u ljudi (što se tiče intelektualne sposobnosti) nalaze u raznolikosti i različitosti nebeskih utjecaja, što Trankvil odbacuje. Kad, naime, astrolozi hoće racionalnu dušu podrediti nebeskim utjecajima, to »nullo pacto cum veritate consentit«. Ti bi se, naime, utjecaji morali očitovati i u drugih vrsta živih bića, a u njih opažamo stalnost.

Ako se, međutim, odbaci taj uzrok različitosti, ostaje otvoreno pitanje razlika racionalnih sposobnosti. Odgovarajući na to pitanje Trankvil posize za starom formulom. Ta različitost nije čudna ako se zna da je »mundum et in hac parte mundi infima hominem praestantissimum animal a Deo non necessario, sed sua ipsius bonitate creatum esse«. Bog, naime, kao *primus motor* i *architectus mundi*, *causa rerum primaria* stvara duše sposobne za sve vrste vrline, jednake po besmrtnosti, a različite po sposobnosti razuma (»sed intellectus atque rationis capacitate non nihil diversas«). Zašto je među njima razlika, to ne možemo spoznati, jer Božja sapijencija »omnem cogitationem exuperat«. Veličinu pak Božjeg uma spoznajemo iz nevjerojatne raznolikosti stvari, pa tako i iz raznolikosti naravi nebeskih tijela, koju spoznajemo po raznolikosti njihovih efekata. Sada, naime, koncedira Trankvil utjecaj nebeskih tijela na niža tijela preko materije (»Itaque si caelestes influxus exercent potentiam in corpora inferiora propter quandam materiae proportionem; non tamen continuo agunt in animam, nisi ratione coniunctae materiae, str. 30). Mudrošću se, međutim, nadvladavaju ti utjecaji.

Daljnji dokaz da je intelekt odvojen od osjetila (sensus) jest i slučaj onih što su bolesna uma, a u kojih osjetila sasvim normalno funkcioniraju. Trankvil iz toga zaključuje: duša, kad ode iz tijela, nema ništa s propadanjem »utpote que existat separata prorsus a materia«. Kad ovdje govori o duši, misli očito na racionalnu (ljudsku) dušu.

No, sugovornik navodi argumente »Physicorum«, koji to osporavaju tvrdeći nasuprot Trankvilu da je ljudska duša smrtna, a pozivaju se pritom na neraskidivu svezu funkcija duše s funkcioniranjem pojedinih organa, što se napose odnosi na sensus communis.

Trankvil se ne može složiti s onima koji na taj način dušu »čine nečim materijalnim«. A *sensus communis* po njemu nije ništa drugo nego »apprehensoria facultas, vis iudicandi *substantiae* (!) *intellectilis*«.

Radi se, dakle, samo o jednoj od potencija intelektualne duše (ili intelektualnog dijela duše). Pritom Trankvil neprestano govori o duši, a misli na intelektualnu dušu, jer kaže: »*Quippe cogitatio et imaginariae copiae, potestasque iudicandi, ex anima nascuntur, idemque cum anima sunt...*«

Napokon, Trankvil se vraća posljednjem argumentu da bi dokazao svoju tezu o besmrtnosti dijela duše (»*nunc ad postremam venio coniecturam!*«). Bog, naime, sve čini sa svrhom, i to *mensura et ratione*. Ako je, dakle, čovjeku usadio »*cupiditatem*« kojom težimo ka savršenstvu i sigurnosti (»*per quam appetimus nostri perfectionem et securitatem*«), to znači da mu i omogućuje da dostigne taj cilj, ka kojemu tom težnjom teži. To je težnja razuma »*congenita in natura cum ipsa anima*« i njome težimo za najvišim ciljem — *summum bonum*. Ono se, kao što je na početku istaknuto, sastoji »*in sola contemplatione atque aspectu adeo divinae mentis*«. Dostizanje tog cilja treba shvatiti kao nagradu (*merces*) i ona pripada svima »*qui conformantes se per omne tempus Dei voluntati iuste sancteque vixerunt*«. To su oni koji žive u vrlini i koji »*totam aetatem contriverunt in liberalibus disciplinis exercendo ingenio, ut exculto animo virtutibus partim quietam et laudabilem vitam agerent, partim ad exemplar sui alios, docendo, hortando, consulendo, ad mutuam charitatem et iustitiam, unica vitae humanae pretia atque ornamenta provocarent*« (str. 35). To je ujedno opis čovjeka koji se odlikuje vrlinom.

Sugovorniku tada ostaje posljednji protuargument. On, naime, pita kako to da iskustvo na svakom koraku pokazuje da nema pravednosti (»*Quonam ergo, inquit, iustitia ab hominibus secessit*«) i to potkrepljuje nizom primjera društvene nepravde.

Trankvilov odgovor glasi: sastojimo se, kao ljudi, od dviju naravi, tj. duše i tijela (»*duabus tanquam naturis constamus, anima et corpore*«). Za dušu se brine Bog i ona mu je slična razumom i besmrtnošću, za tijelo Božji pomoćnici (»...*animae quidem. Deum agere curam, ut quae ab ipso profecta est, eiusque simillima ratione et immortalitate; corporis vero, utpote rei vilis et momentanae gubernationem iniunxisset ministris, sive caelum id sit, sive stellae sive fatum, fortunamve libet appellare*«, str. 37).

Bog bi se, naime, unizio da si je dozvolio brigu za najdonji dio svijeta i »*otpad*« *elemenata* (...*deus plane vilesceat... si demitteret sese ad curandam postremam partem orbis, atque etiam fecem elementorum*«, str. 37). Općenito (generativno) Bog providenjem upravlja svijetom, a niže dijelove prepušta na upravljanje nebeskim tijelima koja upravljaju »*speciatim*« i koje se u potpunosti pokoravaju Božjoj volji, nepromjenljivim redom izvršavajući naloženi im zadatak (»*legeque immutabili ac ordine sempiterno divinae voluntatis munus exequunt*«). Usprkos tome što je čovjeka prepustio svojim pomoćnicima, čime se mogu »opravdati« (privedne) »nepravde« što nam ih donosi usud,

ipak se tvorac svijeta neprestano brine za čovjeka i ne prestaje ga opominjati »ut in caelum suam propriam sedem intueatur«.

Stoga će se, završava Trankvil u posve platoničkom duhu, duše onih koji su već u tijelu živjeli kao da žive izvan tijela vratiti Bogu, gdje će biti oslobođene tereta tijela (»... eorum animas, qui in corpore vixerunt, tanquam extra corpus vixissent, ad Deum esse redituras, ubi sarcina corporis liberati fuerint... necesse enim est ut virtus aliquando praemium reportet« (str. 38).

Upravo to je nagrada za vrlinu i argumenat na kojem počiva teza da treba živjeti u vrlini.

Besmrtnost duše, nužnost mogućnosti ozbiljenja čovjeku od Boga usađene težnje za dostizanjem najvišeg dobra, dakle onog *appetitus rationis* koji nastoji oko kontemplacije božanskog uma — sve su to pretpostavke-argumenti za opravdanje smisla življenja u vrlini. No, koliko su one stvarno argumenti, a koliko ipak samo *coniecturae*, kako ih označava i sam Trankvil, jasno je i iz njegove završne teze. Suda, naime, o ispravnim i zlim činima ne može biti sve dok smo vezani uz tijelo: ne preostaje ništa drugo već da vjerujemo kako razum polaže račun poslije smrti i kako pravednicima biva dosuđen blaženi život bogova, a nepravednicima vječne muke (»Est autem palam omnibus, non fieri iudicium de recte improbeque factis, tantisper dum corpori sumus alligati: nihil igitur restat, nisi ut credamus rationem ab unoquoque reposci post mortem, ac iustos quidem manere vitam deorum beatam, iniustos vero supplicia aetherna«, str. 39).

Sokoljenje na život u vrlini Trankvil završava u posve renesansnom duhu, još jednom hvaleći *divinam philosophiam* riječima: »Unde vita per innocentiam et virtutem acta, a corruptione transibimus in incorruptionem, ac ex mortalibus in Deos mutabimur. Has nobis mutationes afferet divina philosophia«. Ona će, dakle, omogućiti čovjeku čak i postajanje bogom.

Zaključak

U ovom Trankvilovom spisu, čini nam se, prije svega dolazi do izražaja njegova temeljna humanistička nastrojenost koja se očituje u nekoliko osnovnih značajki: to je prije svega naglašavanje uloge znanja, obrazovanja, pisane (filozofske) tradicije, tradicije kulturnih dobara kao temelja opstanka i razvoja čovječanstva. U tom smislu valja shvatiti i oporbu između Prirode (prirodnog stanja duše) i ljudskog napore u prevladavanju toga stanja, u stjecanju znanja, kojim se afirmira upravo ono ljudsko naspram puko prirodnog. Pritom je i u definiranju vrline vrlo izražena intelektualistička koncepcija, što se neosporno oslanja na antičke uzore. Ovamo onda pripada i sama koncepcija vrline, koja se opet očitava na podlozi suprotstavljanja *voluptates animi* onima *voluptates corporis*.

Istodobno, duhom vremena je svakako impregnirano Trankvillovo aktivističko poimanje načina ostvarenja vrline. Način da se živi u vrlini nije nikako neki asketski kvijetizam, već aktivan život u zajednici, gdje onaj koji živi u vrlini, koji »honestum« pretpostavlja onom »utile«, sokoli i druge na vrlinu i vodi ih vlastitim primjerom. Bez obzira na to što je vrlina zapravo život za um i prema umu kao priprava za ostvarenje najvišeg ljudskog cilja — kontemplacije božanskog uma, pa bi prema tome najviši oblik života bio »bíos theoretikós«, Trankvil posve u skladu s tendencijama prisutnim u njegovo vrijeme, ističe neophodnost ostvarenja vrline i u životu zajednice, pri čemu je akcent upravo na neophodnosti međusobnog komuniciranja i tradiranja stečenih znanja u zajednici, na »čovječanstvu« kao »jednom tijelu« (*humanitas* kao *unum corpus*).

Kao pravi humanist Trankvil se, kao što je već uočeno, oslanja često na antičke uzore u utemeljivanju svojih teza. Glavni su mu uzori, uz Platona (npr. teze o tijelu kao »teretu« /sarcina/ duše, isticanje oslobađanja duše od tijela kao dostizanja njena idealnog stanja i ozbiljenje najvišeg dobra, što se sastoji u kontemplaciji /theoria/ božanskog uma), stoički filozofi, koje ne spominje eksplicite, no čiji su stavovi posve jasno prisutni u Trankvilovim osnovnim tezama o vrlini (poput one o vrlini što se sastoji u (raz)umskom životu, o prirodnoj predispoziciji za vrlinu, ali i neophodnosti ljudskog napora da se ona ostvari, o značenju edukacije, o ulozi čovječanstva kao jedinstvene cjeline, o miru duha što se sastoji u savladavanju afekata pomoću filozofije odnosno sapijencije). Mora se priznati da su ti antički filozofijski uzori u Trankvila toliko prisutni da oni, bez obzira na uvodnu opasku o njegovoj apsolutnoj vjernosti naučavanjima Crkve, ne dopuštaju zapravo da se u tekstu nametnu oni elementi koji bi se mogli označiti kao izrazito kršćanski (osim možda podređivanja izrazito intelektualistički impostirane teze o vrlini uvjerenju o čovjeku božanski usađenoj žudnji za spoznajom /božanskog uma/ i činjenice da je u nj još i sama filozofija podvedena djelomično pod pretpostavku božanske danosti, pa potom i filozofijsko znanje djelomično pod svjetlo »objavljene« istine).

U samoj raspravi Trankvilovoj ipak je vidljivo da je preuzimanje antičkih koncepcija prožeto duhom temeljnih kršćanskih moralnih zaslada, premda on npr. u učenjima o duši, ponegdje i odstupa od tradicionalističkih stavova.

Valja istaći, a to dolazi do izražaja upravo u raspravi o duši, da Trankvilovi stavovi često nisu posve razgovijetni te da ih je nemoguće jednoznačno odrediti. To se napose odnosi na teze o bitnoj različitosti i odvojenosti duša odnosno pojedinih dijelova duše, što je jasno i iz načina na koji pokušavamo naznačiti njegove stavove. Kolebanje u sadržajnom smislu prisutno je onda i u terminologiji. Tako npr. »izvana« pridolazeći, besmrtni dio duše, onaj »pars imperatrix« jednom označava kao *mens* (str. 18 i dr.), drugi put kao *animus* (str. 20), treći put

kao *ratio* (str. 21), da bi onda na strani 27. opet ustvrdio kako je *pars imperatrix* zapravo *mens* — »procreatrix rationis et intellectus«.

Kolebanje dolazi do izražaja napose u određenju besmrtnog dije-la duše, na čemu Trankvil i insistira, no iz njegovih iskaza nije posve jasno čemu atribut besmrtnosti uistinu pripada: da li onom umu/duhu koji jedini označava besmrtnim (u tekstu već citirano mjesto), ili pak racionalnoj duši koju Bog razumom i besmrtnošću stvara sebi sličnom, ili ljudskoj duši uključujući i njene različite potencije (vegetabilnu i senzitivnu) koje bi bile besmrtne upravo kao supstancija (kao u Tome Akvinskog). O tome se, međutim, Trankvil ne izjašnjava preciznije.

Nastojeći, naime, izbjeći konsekvencije jedne interpretacije (one uglavnom »naturalističke« što je iznosi sugovornik), Trankvil iznosi tumačenje koje, nastojeći poduprijeti tezu o besmrtnosti jednog dijela duše zbog čega brani bitnu različitost dijelova duše/duša, zapada u nove poteškoće, npr. onu o duši kao aktu tijela organsko-fizičkog (prema Trankvil nigdje izričito ne preuzima tu definiciju duše, pitanje proizlazi očito iz njegova tumačenja ukoliko se ono shvati kao iznošenje teze o više duša u čovjeku). Tu je onda i problem duše-supstancijalne forme tijela i pitanje, koja bi duša, uz pretpostavku da ih je više, bila supstancijalna forma itd.

Njegova su konceptijska kolebanja prisutna i u rješavanju prastarog pitanja prisutnog u svim polemikama oko Božje providnosti i Božje pravde te dobra i zla u vezi s tim. Na pitanje zašto vrlinu ne stiže zaslužena nagrada i u ovom životu i zašto iskustvo pokazuje da najčešće pobjeđuje nepravda, Trankvil odgovara tako da kaže: pripadamo dvama carstvima, carstvu duha i carstvu tijela. Jednim vlada Bog, drugim njegovi pomoćnici. Nepravda što se iskušava u ovozemaljskom životu rezultat je vladanja zvijezda, Božjih pomoćnika. Jasno je, međutim, da takav odgovor ne zadovoljava, ukoliko se, uz prisutno nastojanje da se osamostali astrološka uzročnost zemaljskih događanja, i dalje insistira na njihovoj apsolutnoj potčinjenosti Božjoj volji i božanskom proviđenju, što zapravo čini izlišnim uvođenje ovog niza uzroka u sustav tumačenja pojava.

Što se pak tiče u ovom spisu naročito zanimljivih Trankvilovih stavova o duši, moglo bi se istaći kako u razdoblju u kojem se javlja ju i neke vrlo radikalne teze o odnosu i svezi duše i tijela, koje idu na posve jasno iskazan stav o čovjekovoj posvemašnjoj smrtnosti i koje su samo relativno nove (a koje na svoj način žele zapravo isto što i oprečne teze, tj. afirmirati mogućnost ljudske slobode i istaći izuzetno značenje čovjeka među ostalim živim bićima⁶), Trankvil zastupa do-

⁶ S obzirom na one dvije linije rezoniranja o smislu čovjekova opstan-ka, pa onda i o ulozi filozofije, prisutne u Trankvilovoj raspravi, moglo bi se reći kako se i u okviru one više »naturalističke tendencije kao i one koja se priklanja tradicionalističkim postavkama, u filozofiji humanizma nastoji

nekle »konzervativne« teze koje još uvijek temeljne postulate života za vrlinu grade na dokazivanju mogućnosti nagrade za takav život poslije smrti (što naravno zahtijeva i određenu koncepciju duše). No, pitanje je koliko se teorije njegovih »naprednijih« suvremenika npr. onih, koji brane jednu takovu koncepciju vrline po kojoj je smisao vrline u njoj samoj (izričito iskazanu tezom Pietra Pomponazzija »Virtus praemium in se«) mogu doista označiti kao napredne. Iz svega je jasno da i o »konzervativnosti« Trankvilove pozicije govorimo tek uvjetno. Stavovi o duši, naime, što ih Trankvil iznosi u ovom spisu nisu toliko intrigantni s obzirom na izjašnjavanje o smrtnosti odnosno besmrtnosti duše, odnosno s obzirom na izjašnjavanje o jednom odvojenom tvoračkom umu. Pa ipak, njegovo nastojanje oko isticanja različitosti dijelova ljudske duše, čime je želio nadalje istaći čovjekovu uzdignutost nad sva ostala živa bića, njegovu božanskost štoviše (deus in teris itd.), jasno svjedoče o tome kako se i iz nijansi u tumačenju ovog problema dade otčitati odraz vremena u kojem određeno tumačenje nastaje. Tako je ovdje evidentno da se usprkos uglavnom tradicionalističkoj temeljnoj Trankvilovoj poziciji, u njoj ipak naslućuju linije jedne kasnorenesansne koncepcije čovjeka u kojoj će središnje mjesto pripasti nastojanju oko afirmacije izuzetnosti čovjekova položaja i njegova značenja u svijetu.

I na kraju čini nam se opravdanim zaključiti kako Trankvilov spis, bez obzira na aktualnost tema što ih obrađuje, posve u humanističkom duhu, reproducira jedan učeni *razgovor* kojemu su temom aktualna filozofijska pitanja, no koji ta pitanja ne produbljuje, ne ide dokraja u razradi teza i protuteza, već mu je do forme, usprkos tome što u uvodnom dijelu ističe da će se kloniti retoričkih ukrasa, stalo gotovo isto toliko koliko i do sadržine. Tu je, dakle, stalo prije svega do toga da se pokaže učenost, jer je ljudima poput Trankvila najvećim idealom — biti učen i mudar, a to je ujedno upravo ona vrlina što je slavi svojim djelom.

nadasve oko afirmacije digniteta čovjekova, jednom utemeljene na tezama o samostalnosti, neovisnosti čovjekovoj (linija emancipacije od autoriteta, od uvjetovanosti apsolutnom (samo)voljom Tvorca, stavljanje akcenta na samodostatnost Prirode i u tom sklopu na smrtnost ljudske duše kao na prirodnu »zadanost« čovjekovu, ali ujedno i kao na zalog slobodi od apsolutne uvjetovanosti voljom stvoritelja); drugi put utemeljene na takvoj pretpostavci odnosa čovjek-Bog, po kojoj čovjeku biva udijeljeno posebno mjesto među stvorenjima time što mu se Bog »objavljuje« i to sada upravo kroz ono umno svega što jest, a po onom umnom (božanskom) čovjeka samog. Odatle onda proizlaze i dvije koncepcije vrline — po jednoj je vrlina samoj sebi nagrada jer je sve položeno u ovaj život na Zemlji, kojim vladaju prirodni zakoni bez postuliranja onostranog kojim bi se opravdavala vrlina. Druga linija postulira besmrtnost duše, da bi na njoj gradila tezu o smislenosti življenja u vrlini.

TREBA LI FILOZOFIRATI?

Sažetak

Što pod utjecajem humanističkih prijevoda antičkih filozofa različitih orijentacija, a što zahvaljujući kritičkom preispitivanju pretpostavki jednog stoljećima prihvaćanog svjetonazora, u razdoblju humanizma i renesanse biva ponovno aktualizirano pitanje smisla čovjekova opstanka uz dovođenje u pitanje uvriježenog sustava vrijednosti. To između ostalog biva u filozofa spomenutog razdoblja tematizirano u vidu dileme: življenje za duhovne vrednote ili pak za *voluptates* (i to nadasve *voluptates corporis*), življenje kojemu se kao ideal nameće *bios theoretikos* ili življenje, u kojem se, imajući svagda pred očima ponajprije prolaznost svega ljudskog, teži za nepomućenošću što se sastoji u izbjegavanju svakog, a napose umnog napora i posebice onda filozofiranja.

U tom kontekstu valja iščitavati i Trankvilov posve humanistički intoniran traktat o tome treba li filozofirati, koji je zapravo reakcija na teze suvremenika uperene protiv tradicionalnog sustava moralnih vrednota. Pritom se Trankvil priklanja tradicionalističkoj liniji koja počiva na platoničko-stoičko-kršćanskom tumačenju temeljnih vrednota ljudskog življenja, a u kojem upravo filozofiji, kao onoj disciplini koja omogućuje ozbiljenje najviših vrednota (time što pripravlja čovjeka za dosizanje najvišeg cilja-onog *summum bonum* što se sastoji u *contemplatio divinae mentis*) pripada presudna uloga. U funkciji obrane takova sustava moralnih vrednota jest onda i poimanje duše, izloženo u traktatu što je umetnut u glavnu raspravu, o potrebi i značenju filozofiranja. I u tom traktatu o duši Trankvil se opredjeljuje uglavnom za tradicionalističku poziciju braneći mnogim argumentima besmrtnost duše, što je pretpostavka za mogućnost impostiranja vrline na način na koji to čini Trankvil (vrlina koja svoju nagradu zadobiva poslije čovjekove smrti, nakon odvajanja duše od tijela).

Trankvilovi stavovi o duši odnosno međusobnom odnosu dijelova duše nisu posve u skladu s aristotelovsko-tomističkom koncepcijom, no oni se isto tako ne mogu označiti ni kao platonički (prema Tominoj interpretaciji) u tom smislu da bi jednoznačno i bez ostatka branili tezu o više duša u čovjeku.

Trankvilu je, naime, u aristotelovsko-kršćanskoj tradiciji učenja o duši neprihvatljiva teza o objedinljivosti bitno različitih određenja i svojstava u jednoj duši, napose pak smrtnosti i besmrtnosti, te on insistira na razgraničenju pojedinih bitno različitih dijelova duše, odnosno triju duša, tj. na tezi o intelektualnoj kao eminentno ljudskoj duši, besmrtnoj i od Boga stvorenoj. Pritom valja istaći da njegovi stavovi u vezi s tim nisu svagda posve jasno iskazani i jednoznačno određivi. Istovremeno se može ustvrditi da problemi što se u vezi s dušom javljaju i što proizlaze iz njegove pozicije nisu u tekstu detaljnije razrađeni.

IS THERE A NEED OF PRACTISING PHILOSOPHY?

Summary

Partly influenced by the humanist translations of differently oriented ancient philosophers, partly raised in the critical examination of the assumptions which formed a *Weltanschauung* accepted for centuries, the Renaissance anew made topical the question about the sense of man's existence, challenging at the same time the deep-rooted system of values. The Renaissance philosophers, among other things, discuss this question in the form of a dilemma: to devote one's life to the spiritual values or to the *voluptates* (exceedingly *voluptates corporis*), the life in which the *bios theoretikos* intrudes as ideal, or the life in which, first of all bearing in mind the transitoriness of everything human, one longs for the untroubledness which consists in avoiding any exertion, in particular the intellectual one, and then especially the exertion of practising philosophy.

In this context we have to understand Trankvil's treatise, which is entirely composed in the humanist spirit, and which deals with the question whether there is a need of practising philosophy. As a matter of fact, this treatise is a reaction on his contemporaries' theses directed against the traditional system of values. Trankvil has a propensity for the traditionalist trend which is founded on the Platonic-Stoic-Christian interpretation of the fundamental values of human life, and in which the crucial role belongs precisely to the philosophy, as the branch that makes possible the realization of the supreme values (owing to the fact that it prepares the man for the attainment of the highest goal, *summum bonum*, which consists in *contemplatio divinae mentis*).

The understanding of the soul (exposed in the treatise which is inserted into the main essay on the need and importance of practising philosophy) functions as an apology of such a system of values as well. In this treatise on the soul Trankvil chiefly takes side with the traditionalist position, defending the immortality of the soul with many arguments, and this is the presupposition for the possibility of laying down the virtue in the manner Trankvil does it (the virtue which gains its prize after man's death, thus after separation of the soul from the body).

Trankvil's views on the soul and the mutual relationship of the parts of the soul, respectively, are not entirely in harmony with the Aristotelian-Thomistic view, but his views cannot be labeled as Platonic (according to Thomas' interpretation), in the sense that they could unequivocally and completely defend the thesis about many souls of the man.

For Trankvil, namely, the thesis of the Aristotelian-Christian traditional doctrine of the soul is unacceptable, i.e. the thesis which states the possibility of unifying essentially different determinations and properties in one soul, particularly the mortality and the immortality. He insists on the demarcation of the single, essentially different parts of the soul, or of the three souls, i. e. on the thesis about the intellectual soul as eminently human, immortal and created by God. On this occasion we should emphasize that his views on this topic are not always stated in an entirely clear manner and are not unequivocally determinable. At the same time we can claim that the problems which arise in connection with the soul and which follow from his position, are not thoroughly elaborated in the text.