

A DIVINIS AD HUMANA. FILOZOFIJSKE ZNAČAJKE HRVATSKOG HUMANIZMA

Ljerka Schiffler

Opus hrvatskih humanista od 14. do 16. st. pripada svojim temeljnim značajkama zajedničkoj, zapadnoeuropskoj baštini i čini most prema novom poimanju svijeta i čovjeka kako se ono javlja s antropocentrizmom renesansnog razdoblja. Naši latinisti, ličnosti različitih profila i uvjerenja, bogatom svojom kulturnom, znanstvenom, književnom, filozofskom, leksikografskom i javnom društvenom djelatnošću, u domaćim i stranim sredinama, od Bologne i Padove, Rima i Venecije, Firenze i Beča, Pariza i Krakova, Budima i Leipziga, Dubrovnika i Zadra, Trogira i Splita, Kopra i Šibenika, pisci i odgajatelji, diplomati, eruditi, polihistori, bibliofili i enciklopedisti, poput M. Marulića, P. Skalića, J. Panonija, M. Flacija, N. Modruškog, J. Dragišića, F. T. Andreisa, F. Grisogona, N. Gučetića, F. Petrića, A. Dudića, i mnogih drugih, sudionici su i tvorcii europskog kulturnog i duhovnoga zajedništva. U tom su zajedništvu, međutim u mreži odnosa i utjecaja, sličnosti i srodnosti, uspjeli očuvati svoju osobnost, istaći štoviše i vlastite humanističke programe, sudjelujući u izgradnji kulturnog univerzuma, afirmirajući najviše ljudske vrijednosti, vrijednost čovjekova *ethosa*, sviješću o potrebi obnove kulturne prošlosti i sviješću o sebi samima kao integralnom dijelu te prošlosti.

Izvore svjetonazora humanista tražiti je u antičkoj tradiciji, pagansko-rimskim uzorima i duhovnom svijetu latinskog srednjovjekovlja,

prvenstveno kao poticajima, a u funkciji traženja novog. Prijevodi i komentari helenističko-rimskih autora, prvenstveno Cicerona i Seneke, pisaca filozofskih, povijesnih i retoričkih djela, uz književne uzore, oblikuju intelektualnu fizionomiju humanista, elite obrazovanih koja se ističe plemstvom znanja i duhom. *Knjiga* kao ideja, ideal i stvarno mjesto gdje se dokazuje humanist – bibliopolis – i uz koju se vezuje univerzalni rječnik vrijednosti, postaje zaštitnim znakom zajednice humanista, povijesnim pamćenjem i putokazom u životu, kako to u svojim laudama knjizi-/knjižnici iskazuju pjesnici i mislioci. Interes humanista za kritički studij i filologiju, u duhovnom okružju obrazovnih središta Europe, ostaje zabilježen u pjesničkim slikama kao i spekulaciji mislilaca. Jan Panonije, rastajući se sa svetim kraljima Varadina, oprašta se i sa svojom knjižnicom, »Ac tu Bibliotheca jam valet, Tot claris veterum referta libris«. Ljubiteljima starih knjiga, njihovim poštovateljima i sakupljačima, istraživačim književne starine, zajednička je svijest o vlastitu odnosu kojim, okrenuti prošlosti, uspostavljaju sadašnjost, otimajući sebe od vlastite smrti, kako i zapisuje pjesnik i sakupljač leksičkoga blaga, Ae. L. *Crijević* (Cerva). Ne identificirajući se s velikim uzorima iz prošlosti, nego uzimajući ih kao putokaz u vlastitu traženju (»dio njih, izbor i odabir«), humanista otkriva njihovu poruku, zahvaljujući čemu se konstitui- ra historijska svijest:

Indeleta suis mandantur signa figuris,
 Nec memores possunt consensuisse notae.
 Hinc extant dirae secura volumina mortis,
 Multaque librorum millia ubique scatent.

 Non tamen usque adeo copia parva sumus
 Librorum.....¹

Tradiranim znanjem i vlastitim tvoračkim činom čovjeku je omogućeno nadići egzistencijalnu zadanost i granice jednokratnog života, izlaz iz zaborava i ništavila, potvrditi različitost od svih drugih bića – slobodom odabira onog živog iz prošlosti kao građe novih sadržaja. Metaforom knjižnice, pohrane duhovnih vrijednosti, signuma povijesnoga iskustva čovječanstva, »drugoga pamćenja« (P. P. *Vergerije*), književnom slikom i motivom, ali i stvarnim duhovnim okružjem, obuzeti su mnogi pisci i humanisti evropskog latiniteta. Šaljući, primjerice, svoju raspravu o ljudskoj sreći Ivanu Vitezu, biskupu Varadinskom, zaštitniku umjetnosti i znanosti, *Nikola Modruški* ga podsjeća na nezaboravnu zimu

provedenu s učenim ljudima njegova kruga i ističe tom prilikom njegovu bogatu biblioteku iz koje je kao iz tragova moguće, kako zapisa, spoznati bez velike muke i vlastito određenje.²

Znanjem («valjano slijedeći najviše vode života», kako piše Crijević) moguće je steći mudrost i najviše ljudsko dobro, spoznati i ostvarivati najviše ljudske vrijednosti. Na pojmovima *sapientia* i *paideia*, obrazovanju i mudrosti, što će ih afirmirati program liberalis educatio, *studia humaniora*, bit će upravo zasnovan jedinstveni liberalni duh humanizma, bez obzira na sve posebnosti i različite tipove humanizma (moguće je primjerice govoriti o Crijevićevom, Marulićevom, Panonijevom, Andreisovom tipu kao i mnogim drugima). Svojim interesom i svojim profesionalnim statusom humanisti revitaliziraju aristotelijanski koncept umna djelovanja čovjeka kao moralnog bića, ljudskog djelovanja usmjerenog ka dobru, o čemu uče i stari učitelji mudrosti, pjesnici-teolozi. Izučavanjem starih pisaca otkrivaju humanisti vode života, život postaje sinoniman znanju. U svom komentaru Senekinoj *Etici*, primjerice, šibenski dominikanac, pjesnik i povjesničar Ivan Polikarp Severitan (1472) kaže »Nam sine doctrina vita est ut mortis imago«, a pjesnik Damjan Benešić (Benessa, 1477 – 1539), Crijevićev đak, ukazuje na opasnost od neobrazovanosti što zasipa čovjeka poput divljega neprijatelja »Barbariem parva non parte exegimus ulti, Circum qua veluti fundimur hoste fruci«³.

Kao preduvjet ljudske spoznaje, znanje jest priprema za praktički život, za javnu djelatnost. *Studia humaniora* u svom temeljnom značenju nisu stoga tek sinonimom učenosti, enciklopedijskog obrazovanja kao cilja po sebi. Sami se humanisti kao Andreis i Marulić, protiv filozofiji kao pukoj učenosti i mnogoznalosti. Marulić se u tom smislu kritički suprotstavlja i Platonu i Aristotelu kao i sofistima stare akademije⁴, a zalaže se za praktičko znanje i spoznaju koji utječu na ponašanje čovjeka, vrlinu i dobro kao najviših katoegorija filozofskih učenja spomenutih mislilaca, ali zanimljivih njemu jedino kao autorâ »Etike« i »Politike«. Takav aspekt znanja uspostavlja nov odnos vrijednosti: uz realitet kršćanskog religioznog života *sub specie aeternitatis*, vrednosnog sistema učene srednjovjekovne tradicije i velikih metafizičko-teoloških sinteza u znaku *rationes aeterna* i kompleksa pitanja bog – duša – svijet kroz temeljni odnos *homo quaerens deum*, u misli i doživljaju humaniste postuliran je i realitet zemaljskog, društveno-historijskog i moralno-etičkog. Ovaj svijet, premda nesavršen i prolazan, ipak jest čovjekov svijet, ljepote, smijeha i igre u komu se uspostavlja nov odnos *homo quaerens*

hominem. U filozofskoj refleksiji i pjesničkoj viziji, uz još postojeći dualizam *priroda – humanitet, dogma – epistème, determinizam – indeterminizam, usud – slobodna volja, ideal – stvarnost, imati – postojati*, javlja se svijet ljudskih vrijednosti, odnos čovjeka prema čovjeku, prema ženi, prijateljima, obitelji i zajednici, osjećaj i razumijevanje za lijepo, konačno u čemu čovjek može tek ostvariti puninu svoje ljudske biti: živjeti, osjećati, spoznati.

Mnoga djela, traktati i dijalozi jednako kao i pjesme i komentari, evropskih i domaćih latinista nose nazive *de fato, de felicitate, de summo bono, de homine*, ukazujući kako se središte refleksija i doživljaja s transcendentnog pomiče imanentnom, s odnosa spram Boga egzistencijalnom, čovjeku i prirodi – čovjeku kao *estetičkom biću*; spram zajednice i društva – čovjeku kao *moralnom i političkom biću*, i najposlije, spram ljepote i ljubavi – čovjeku kao *erotičkom biću*.

Jedna od temeljnih značajki humanizma, humanističkog svjetonazora jest *emendatio vitae*, u čijoj su funkciji i *studia humaniora*, sveukupnost kulturnog, književnog, znanstvenog i umjetničkog pa i društvenog bića humaniste – odgovor na pitanja koja sebi postavljaju: kako pobijediti jednokratnost i usudnost, »zla ljudskog žiča«, Šišgorićeva pitanja, ljudsku krhkost, Pucićeva, kako postati bolji, savršeniji, znanjem, mišlju, osjećajem i djelovanjem, niza pisaca, pjesnika i mislilaca.

Praktička filozofija stoga postaje osnovom obrazovanja novog čovjeka, otvarajući mu put izvan škole, u sva područja svjetovnog. Na taj način humanisti postaju nosiocima nove filozofske vjere u bezvremenost znanja kojim čovjek nadilazi vlastitu sudbu, spoznajom ograničena bića (»nas oskudna blagom smrtnih«, piše Crijević), konačna – doći na svijet, zadržati se u njemu kratko i otići.

Artes humanae et divinae kako ih njeguje humanistička škola, pretpostavka su čovjekove vrsnoće među drugim bićima. Erudicija je sjeme čovjekove kvalitete⁵. Znanje pripada sustavu vrлина, ono je osnova moralnog i intelektualnog razvoja čovjeka. Reformu duhovnoga svijeta moguće je provesti samo u znanostima i u slobodnim umijećima, a moralna je filozofija ta vrhovna znanost koja obuhvaća društvo, politiku, zakone, ekonomiku i vladanje. U tom smislu na značenje filozofskih studija ukazuje i Trogiranin F. T. *Andreis* (1490 – 1571), smatrajući ih »najsladim plodom ljudskog života«⁶. U svojoj raspravi »*Filosofandumne sit?*« upozorava *Andreis* na vjekovitu ljudsku težnju za naukama i božanski rad čovjekov na stjecanju mudrosti i brigu oko naobrazbe kao osnovi sveg

znanja božanskog i ljudskog, zalažući se za iskonski životnu filozofiju, protiv knjiške učenosti koja kako kaže, ispija unutrašnje tjelesne sokove i iscrpljuje ljudske životne snage. Andreis se protivi, kako sam kaže, filozofskim »utvarama« upozoravajući na onu pravu filozofiju koja vodi čovjekovu zdravlju i probicima života: biti mudar za sebe, prvo je pravilo i dar čovjekov. Zakon humaniteta odgovara zakonu prirode, budući da ova ništa ne radi bez razloga. Zabluda je da čovjek uči samo iz knjiga. One djeluju samo ako čovjek odjelotvoruje ideje u njima sadržane. Tek rijetki, i s velikim trudom dopijevaju vrletnim i strmoglavim putevima do cilja — umijeća i znanosti — premda ova imadu gorko korijenje, donose ipak slatke plodove (»quamvis radices amaras habeat: fert tamen fructus suavissimos«⁷). Obrazovani tako nadvisuju sve ostale ljude, znanjem se oplemenjuju duševne sposobnosti, a pogodnost bavljenja filozofijom istinski je propis i smisao života. Filozofiji međutim tako shvaćenoj valja vratiti dostojanstvo, vraćajući ujedno čovjeku njegovo duševno spokojstvo, uklanjajući ljudske nemire i opasnost od opasne dokolice (kao drač što raste na neobrađenu polju) i pribavljajući osobnu i opću korist. Bavljenje plemenitim umijećima i umnu spoznaju poistovjećuje Andreis s najvišom krepošću. Beskrajna, neograničena težnja ljudska za usavršavanjem odlikuje ljudsku spoznaju. Razvoj duha nedovoljan je međutim za ljudsku sreću; jednakovažna je briga za tjelesno, uresom i vrijednošću ljudskoga života, čime se čovjek, zaključuje Andreis, od smrtnika preobraća u bogove. Taj obrat pak omogućuje božanska filozofija. Spoznajno-vrednosna i moralna problematika u središtu je Andreisova interesa, i obnova koju on traži raspravljajući o filozofima, o ulozima i zadaći filozofije, ne kao isprazna zanimanja, već koristi (»ex philosophia consequimur utilitatem«), videći u tomu mogućnost povratka njena negdašnja dostojanstva (»philosophiae reddere dignitatem«), pohvala je njenu svjetovnu značenju, pohvala čovjeku koji može, obdaren mudrošću (»studiis sapientiae«) ovladati zvijezdama i osloboditi se nebeskih utjecaja (podložne su im, kaže Andreis, samo duše neukih), spoznati ljudske i božanske zakone (»quid dicendum de sapientia, que omnium doctrinarum facultatem, omnem divini iuris et humani cognitionem complexa est«). Naglašavajući korisnost znanja i iskustva kao temeljnih ljudskih kvaliteta, premda konačno u svojoj raspravi usmjeren kršćanskoj doktrini, svetosti i pobožnosti kao konačnim ciljevima ljudskoga života, vječnom dobru i razmišljanju o božanskim stvarima, čitavom raspravom ističe se Andreisova zaokupljenost problemima ljudskoga života i

pitanjem mogućnosti zemaljskog čovjekova dobra, ljudske povijesti i zakona, jedinstva duhovnog i tjelesnog, razuma i osjetilnosti. Svojim usporodbama i opisima, slikama iz svakodnevnog života čovjeka svoga okruženja, pokazuje Andreis svoj realističko kritički stav o značenju filozofije za ljudski život. Odvojena naime od konkretnih, životnih pitanja, ostaje filozofija ispraznim zanimanjem, štoviše, po zdravlje štetnim mudrovanjem, a ne pravom mudroču koja jedina pribavlja sretan život. Andreisovo himničko slavljenje filozofije, njegovo gledište ciljeva i svrhe koju ona ima u ljudskom životu, podsjeća na temeljne značajke ciceronijanskog humanizma: shvaćanje filozofije kao duhovne voditeljice života i učiteljice običaja i uloge obrazovanja i kulture u životu čovjeka pojedinca i ljudskog društva u cjelini. Andreis ukazuje na ovo u svom dijalogu *Syla*, primjerom tiranina koji ni zahvaljujući svojoj moći, nije sretan. Studirajući u Padovi, središtu filozofskog života, i tumačeći i sam Cicero na i Kvintilijana, Andreis je, kao što je to slučaj i s ostalim humanistima Europe (Petrarca, Valla, Erazmo i drugi), na tragu antičkih filozofsko-etičkih učenja, problematike prednosti bavljenja najvišim pitanjima filozofije, čime se čovjek kao misaono biće odlikuje, osmišljavajući tako svoje postojanje i prevladavajući prirodnu nužnost i osjećaj straha od vlastite neminovne smrti. Ta će problematika zaokupljati i naše pisce i mislioce. U svom talijanski pisanom dijalogu o besmrtnosti i ljudskoj sreći⁹, N. V. Gučetić (Gozze), prisposodobom otoka blaženih i rajskog vrta u kojemu duše pjevaju i plešu (u razgovor Gučetić uvodi pjesnike Iliju Crijevića i Sabu Bobaljevića Glušca, i filozofa Mihua Monaldija), raspravlja problematiku sreće smrtnika. U stalnoj napetosti kojom je ljudski život obilježen, u sukobu tjelesnog i duhovnog, dobra i zla, osjetila i razuma, sreća nije moguća. Široko razmatrajući ovo pitanje, Gučetić na kraju svoga filozofskog dijaloga zaključuje kako jedino kontemplacija i znanje omogućavaju ljudski put do sreće. Oslanjajući se na mišljenja Cicero, Vergilija, Plutarha, Boetija, Hermesa Trismegista, Plotina i Ficina, kao potvrde vlastitih stavova koja obrazlaže i dokazuje, svoj u cijelosti humanistički dijalog Gučetić završava pjesničkom slikom trojice sretnih dubrovačkih pisaca. Uvodeći u folozofski dijalog ličnosti svoga doba, ugledne pisce koji i sami pišu o sreći a i osobno se, djelatno zauzimaju za nju, obavljajući javne službe u Dubrovačkoj Republici kao i sam autor, rasprava ostaje svjedočanstvom prisne zainteresiranosti naših humanističkih pisaca za teorijski i praktički vid života kao jedinstvene dimenzije zbiljskog oko čega vrijedi utrošiti jedan ljudski vijek.

Moralna filozofija, usmjerena na znanje o kreposnom životu i najvišem dobru i sreći sastavnica je niza pjesničkih djela kao i filozofskih traktata. Federik *Grisogono* (1472 – 1538), zadarski filozof u svojoj raspravi o ljudskoj savršenosti i sreći (*De summa felicitate et suprema perfectione humana*, 1528¹⁰), raspravljaajući etički problem najvišeg dobra kojemu svi ljudi po prirodi teže, kao predmetu dakle naravne ljudske težnje, zaključuje kako mu ne pridonose ljudska umijeća i discipline, premda svaka sa svoje strane sudjeluje djelomično u stvaranju sreće čovjekove, usavršavajući ljudsku dušu, i time pružaju samo djelomičnu spoznaju. Jedino je teologija ta koja ima sposobnost čovjeka uzdići do savršenoga stupnja spoznaje i do same sreće, kao savršena kraljica svih disciplina (»haec est illa scientiarum omnium regina et suprema rerum opisicis contemplatrix«). Ljudski pronađene discipline, međutim, prema *Grisogonu*, ističu ljudsko dostojanstvo i ne samo da ih valja pretpostaviti ostalim dobrima tijela i sretnog stjecaja okolnosti, nego one čine da se čovjek razlikuje od čovjeka kao živ od mrtvog i dobar od zla. To izgovara filozof zaokupljen pitanjem sreće obična čovjeka, mučen rascjepom između znanja i sreće i pitanjem kako ih iznova združiti kao u stara vremena filozofije. I bez obzira na pretpostavke s kojih polazi i na zaključke, *Grisogonove* ideje produžit će se i nastaviti transformirane u idejama jedinstva znanja i razuma, filozofije i teologije, te potrebi internacionalizacije znanja, kako će je formulirati *M. Flacius Illyricus*, a koje će u svom temelju isticati čovjeka kao krajnjeg, najvišeg nosioca svega znanja (»ultissimum et summum humanarum scientiarum obiectum est homo«¹¹).

Pisci humanističkog latiniteta u cijelosti reflektiraju u svojim djelima neke postavke tradicionalnog mišljenja. Ponajprije moguće je pratiti tok antičke znanosti o čovjeku kao biću logosa, uma, praktičko-poietičkog bića koje spoznaje, i u skladu sa spoznajom djeluje, potom srednjovjekovne, kršćansko-neoplatoničke struje mišljenja, utjecaje i reflekse augustinijsko-tomističke spekulacije.

Suvremenik *Ilije Crijevića*, *Pica della Mirandole* i *Ficina*, *Jakov Bunić* djeluje u duhovnoj klimi rimskog humanizma. Gotovo istodobno s *Picovim Oratio de hominis dignitate* (1487), objavljuje *Bunić* ep *De raptu Cerberi* (oko 1490). Nesumnjivo upoznat s idejama koje *Pico* izlaže u *Genezi*, a jednako i s *Ficinovim* filozofijsko-teologijskim i prevodilačkim opusom, *Bunić* u svom epu iznosi neke od temeljnih misaonih postavki humanista. Ponesen općim interesom humanista svog vremena za antič-

ke mitološke teme kao obrazaca književnih djela (Heraklo, Kadmo, Orfej), kao i kršćansko srednjovjekovne (silazak u podzemlje), u Bunićevu su epu prepoznatljive ontološko-gnoseološke doktrine platonijsko-plotinovske. Ispod epskog narativnog sloja Bunić iskazuje ne samo vlastit odnos, znanje i zanimanje za probleme o kojima spekuliraju najugledniji umovi filozofskih učilišta tadašnje Europe, nego i sudjeluju u gradnji buduće renesansne koncepcije svijeta, prirode i čovjeka.

Buniću je tako poznata tradicija predznanstvenog mišljenja o nastanku svijeta i razlici božanskog, zemaljskog i demonskog, Hesiodova teogonija, orfičko-pitagorejsko učenje o duši i očišćenju, prvim počelima svijeta kao i doktrine o postojanju zla u svijetu, demonološkoj prirodi čovjeka, sudbini i finalnosti srednjovjekovnog mišljenja. Očito Bunić također poznaje učenja o demonološkoj prirodi čovjeka u Augustina, Tertulijana, Laktancija, učenja Dionizija Areopagite i Jambliha, obzirom na onovremene prijevode i komentare (Ficino), kao i Picovo o demonima stvorenima zajedno s početkom svijeta. U trećem dijelu svoga epa, u filozofsko-religioznom kontekstu iskazuje Bunić kroz pjesničku sliku stvaranja svijeta i čovjeka u svjetskom poretku bića dvojnost ljudske prirode. Čovjek kao gospodar ima mogućnost vlastita izbora svoga demona, birajući između dva puta. Može odabrati put prema višem, nebu (moralni izbor — put dobru), istinitom — božanskom, kako kaže prema zvijezdama, osloboditi se materijalnog, put nadosjetilnom. Može odabrati put prema Orku — nižem, osjetilnom, propadljivom, tjelesnom, (predio lažnog, sjena). Slobodnom voljom, mišljenjem, spoznajom, čovjek svojevolumeno, bez prisile, kako kaže Bunić, slijedeći dobre demone, suprotstavlja se zlu i usudu. Put prema gore zbiljski je život, suprotstavljen donjemu, sjenama kuda se i upućuje Heraklo u borbu protiv čudovišta (zemaljskih poroka — grijeha). Spoj smrtnog i besmrtnog, Heraklo je alegorija vrline koja pobjeđuje infernalne sile, ali jednako izazov i prilika humanističkom pjesniku da, potraživši nadahnuće u zajedničkom obrascu različitih razdoblja mišljenja i umjetničkog izraza, iskaže vlastiti svjetonazor i istinu koju o sebi stvara jedno vrijeme, drugačije od ranijih. Kroz to, jednako i vlastite teoreme značenja kroz transfer koji nikada nije direktan — misaono-motivski ili sadržajni (kršćanski, u svom bogatstvu pjesnikovih *realia*) mitološka ili geografska, povijesna i druga¹³. Načinom kojim Bunić očitava etičko-religiozne i soteriološke krugove problema, grijeh, sudbu i ispaštanje duša grešnih u podzemlju, pakao kao mjesto bez ljubavi, vjere, mjesto prokletih, protuprirodnog, zlo i pobjedu nad Kerbe-

rom, pokazuje se kako su utjecaji i odjeci mnogih učenja, tematsko-motivički i svjetonazorni, kao implikacije Bunićeva djela, ne samo predodredili interes obrazovana i učena pjesnika, nego i uvelike oslobodili prostor prenošenja značenja tradicionalnih poruka u nov vrednosni sustav. Mnogi su izvori naime, oni poznati i nepoznati iz kojih crpi Bunić, ikonografski, mitološki i književni, pa svi oni upućuju na potrebu otklona od svakog jednoznačnog ili dominantnog konstrukta kojim bi se pjesnički diskurs preveo na čisto spekulativni. Bunić se naime u svemu, kako to pokazuje njegov ep, legitimira kao humanist u kojem se te dvije razine međusobno dopunjuju. Premda u okviru kršćanskog nauka o stvaranju svijeta i čovjeka kao činu božanskog milosrđa, nastavljajući na teološko nasljeđe/učenje *veritas christiana* o božanskoj uzročnosti, umnosti i određenju ljudskog, stvara Bunić jedan pjesnički svijet u komu ima mjesta za alegorijsko i metaforičnost humaniste, otčitavanje čega pretpostavlja razumijevanje autorova stava kao razumijevanje mnogih poglavlja jedinstvene kontinuirane povijesti europskog mišljenja koja se neprestance iznova na nov način sastavljaju¹⁴, kako je vidljivo u Bunića:

Nad vladarima vladar — upravljač Olimpa višnjeg,

Slobodni uzrok i bog, um svijeta i odlučna volja,

U kom leži početak i konac svega — s početka

Bješe u velikom kotlu zamiješao svemirske tajne

Iz dubine svog uma te stvorio kaos i nebo,

Bogove. Otac je umom — u sinu svom i po sinu —

Stvorio praoblik svega i u svetom savezu s njima —

Čovjeka uzvišena, od glave do nogu, te dušu,

Poslije čovjeka djelo izvrsnije od drugih sviju,

Vrijedno ko i sav svijet, i u mlad je zatvorio život,

A gospodaru je svijeta podario slobodnu volju.

Stoga i biramo jednog od dvaju genija: jedan

K zvijezdama kazuje put, a drugi k mračnom Orku.

Bog nas je, previšnjih dvora gospodar, podložio uz to

Usudu: usud nas tjera na svaki čin u životu,

Ali nam narav ni volju ne vuče za cijeloga vijeka

Na silu: genija svog, bez prisile slijedimo sami.

Otuda bolesti duha i ludost razuma slijepa

Neznane odgone ljude od olimpskih vrha il' ljubav

Koja svjetuje na zlo, na niska ih navodi djela¹⁵.

Bunićevu refleksiju u trećoj knjizi njegova epa, posvećenoj papi Leonu X, možemo prosuditi kao svjetonazor humaniste koji već afirmira dostojanstvo čovjeka, mogućnost njegova slobodna izbora s pozicije *emendatio vitae*, kao temeljnoga pitanja čovjekova humanizma. To je pitanje prisutno jednako i u M. Marulića, pisca *bene beateque vivendi*, znanjâ vrlinâ, u stihovima. J. Panonija, u kojima se ori smijeh čovjekov nad sijeđim kosama sudenica, kao i u *Crijevićevim* himnama senzualnoj ljubavi o kojoj, kako i sam kaza, pjeva radije negoli o »vještina učene Palade«, o ljubavi koja je ispred filozofije i mudrosti, o sreći čovjeka koji može, »makar i za jednu noć« postati zemaljskim bogom.

Tako je već s humanizmom otvoren put herojskog u čovjeka, objedinjenjem znanja o ljudskom i božanskom, mudrosti i sreći, najvišem dobru. Usporedo sa spekulacijama o božanskoj mudrosti i ljubavi, vječnosti, jača interes za svjetovno, moć znanja i puteve spoznaje, svijet tjelesnog, zemaljskog, ljubavi, tema što će ih razviti renesansna filozofija kroz pokušaj pomirenja dva svijeta, transcendentnog i imanentnog, svijeta zbilje i ideja, ovostranog i onostranog, sve kao pokušaj odgovora na središnje pitanje oko kojeg se odvija sva spekulacija novovjekovlja: Može li čovjek svojim djelima zaslužiti vječni život, razvijajući svijest o vlastitoj moći, moći svoga znanja i spoznaje svijeta u kojem živi.

Svojim idejama i nastojanjima kojima su naši humanisti ušli u ravnopravni dijalog s predstavnicima europskog humanizma na putu razvoja ljudskog mišljenja *a divinis ad humana*, po mnogo čemu ostaju oni živom duhovnom ostavštinom, poticajnom i suvremenu mišljenju. Pokazuje nam se to danas, kad je čovjek i njegov svijet problematičniji no ikada, o čem svjedoče jednako književnost kao i filozofija i društvene znanosti.

Moderni ogleđi o čovjeku znanstvene civilizacije govore sve rječitije o strategiji zaborava temeljnih ljudskih vrijednosti, ethosa, o očitu raskoraku znanja i moći, uma i sreće, opasnostima prazna znanja, upitnosti perspektiva znanosti i gubitku prošlosti kao najvećoj ljudskoj tragediji (S. Weil), zastarjelosti čovjeka (G. Anders) i njegovoj bezodnosnosti. Bez obzira složili se mi s dijagnozama mislilaca postmoderne ili ne, prisjetiti nam se, ne tek iz kulturnopovijesne obaveze, već iz zadatka svagđa otvorena mišljenja, na mladost Europe koja po prvi put na nov način pita o čovjeku, postavljajući ideal njegove cjelovitosti, potrebu ostvarenja jedinstva znanja i odgoja, riječi i misli, duhovne i svjetovne zavičajnosti.

Okrenuti životnoj zbilji i praktičnim ljudskim problemima, spoznajnoj i djelotvornoj funkciji ljudskog razuma (učanju o tom kako dobro živjeti), egzistencijalnim pitanjima, kao izvorištu svojih pjesničkih i misaonih preokupacija, nastoje humanisti na reformiranju duhovnoga svijeta. Djela naših humanista tako svjedoče o toj mladosti Europe koja je s humanizmom upravo otpočela svoj dug put traženja sebe, samodolaženja sebi, svjedoče napokon o tomu kako smo s njima već jedanput bili ta Europa u koju danas želimo ući.

BILJEŠKE

¹ A. L. Cerva (I. Crijević), *In bibliothecam* (Knjižnici), PSHK, Hrvatski latinisti, knj. I, Zagreb 1969, s. 416.

² Nicolai Modrusiensis, *De Mortalium Felicitate*, Roma, Bibl. Casanatense, Ms. 276.

³ Damian Benessa (D. Benešić), *Deploratio in morte Helii Poetae* (Tužaljka u smrt pjesnika Ilije), PSHK, Hrvatski latinisti, knj. I, Zagreb 1969, s. 532.

⁴ M. Marulić, *Evangelistar*, II, 4, Split 1985, s. 164.

⁵ L. Vives, *Introductio ad veram sapientiam*, Bruges 1524.

⁶ Tranquilli Andronici Dalmatae (F. T. Andries), *Oratio de laudibus eloquentiae*, Lipsiae 1518.

⁷ Isti, *Philosophandumne sit?*, Krakov 1545.

⁸ Usp. Ciceronovu metaforu o *njivi*, njenu obrađivanju i radanju s ukupnom ljudskom kulturom («cultura antim animi philosophia est», Cic. *Tusc.* 2,5) i *Andreisovu*, usporedbu neobrazovana čovjeka s neobrađenom njivom na kojoj raste drač, nav. dj.

⁹ *Li Discorsi della immortalità e felicità humana composta per N. Vito di Gozzi Gentil' Homo Raguseo, Accademico occulto*, 1607, rkp.

¹⁰ U: F. Grisogono, *De modo collegandi, pronosticandi et curandi febres*, Venetiis 1528.

¹¹ M. Flacii Illyricus, *De materiis et metis scientiarum atque erroribus philosophiae in rebus divinis*, Jena 1550.

¹² usp. E. Kessler, *Das Problem des frühen Humanismus*, München 1968.

¹³ usp. komentare B. Glavičića, prevodioca i priređivača kritičkog izdanja Bunićeva epa, Zagreb 1978.

¹⁴ V. Vratović ukazuje na značenje višestoljetnog udjela, odjeke i recepcije antičke tematike i metafrike u hrvatskoj književnosti, od 10. st. preko pisaca latinskog izraza sve »do praga našega stoljeća«, kao na »očigledan, iako ne dovoljno istražen fenomen«, posebice na činjenicu kako je na osnovu latinskih tekstova moguće očitati »kako se prelamaju neka za hrvatski narod bitna pitanja

jezična, nacionalno-politička i estetska«, u: V. Vratović, *Hrvatski latinizam i rimska književnost*, Zagreb 1989, s. 161 i 192. U ovoj prilici zadržali smo se tek na nekim, po našem mišljenju osnovnim momentima filozofskih konotacija Bunićeva književnog djela koje ukazuju na humanistički svjetonazor.

¹⁵ J. Bona/Bunić, *De raptu Cerberi* (Otmica Kerbera) PSHK, Hrvatski latinisti, knj. 9, Zagreb 1978, s. 62.