

DUBRAVKA DULIBIĆ-PALJAR
Filozofski fakultet
Sveučilište Jurja Dobrile u Puli
E-mail: dpaljar@unipu.hr

Izvorni znanstveni rad
UDK: 821.163.42.09 Crijević, I.-6
DOI: <https://dx.doi.org/10.21857/mjrl3ugwl9>
Primljeno: 20. 3. 2023.
Prihvaćeno: 24. 5. 2023.

EPISTOLARNA OBJAŠNJENJA SEBSTVA: O PRIJATELJSKIM PISMIMA ILIJE CRIJEVIĆA

DUBRAVKA DULIBIĆ-PALJAR

Sažetak: Tekstovi koji se analiziraju dio su privatne korespondencije Ilije Crijevića: to su njegova prozna i pjesnička pisma upućena bliskim osobama koje on smatra pravim prijateljima. Ti su tekstovi koncipirani u znaku značaja koji prijateljstvu (kao osobitu načinu života) pridaje antička filozofska misao te ih stoga u analizi objašnjavam pomoću tekstova klasičnih autora, osobito rimskih filozofa Cicerona i Seneke. Crijevićeva pisma prijateljima pritom nisu filozofski tekstovi niti su pisani s namjerom da se takvima uzimaju mada se u njima svejedno predlažu stanovita etička pravila za dobro vođen život koja bi podjednako trebala obvezivati njihova autora kao i primatelja pisama. Štoviše, moglo bi se pretpostaviti i da je sama prepiska s prijateljima ovdje prisutna kao dio jednoga sveobuhvatnog rada na oblikovanju samoga sebe kao etičkoga subjekta. Tu pretpostavku u članku stavljam u središte istraživanja, vodeći se pritom radom Michela Foucaulta na etici "brige o sebi" i "tehnikama sebstva".

Ključne riječi: Ilija Crijević, prijateljska pisma, prijateljstvo, humanizam, etika brige o sebi

Keywords: Ilija Crijević, friendship letters, friendship, humanism, the ethic of care of the self

Renesansni humanizam kao način življenja

Povjesničari filozofije općenito pridaju prilično malo pozornosti renesansnoj filozofiji, točnije, onome što je bilo *renesansno* u filozofiji toga razdoblja. Oni renesansni humanizam uglavnom smatraju literarnim pokretom, a ne filozofskim.¹ Kao što izjavljuje

¹ Usp. sistematizaciju povijesnofilozofskoga bavljenja renesansom od E. Renana, P. O. Kristellera i E. Garina do danas u sljedećim radovima autora čijoj se analizi toga problema više posvećujemo dalje u tekstu: John Sellars, "Renaissance Humanism and Philosophy as a Way of Life", *Metaphilosophy* 51/2–3 (2020.), 226–243; Christopher S. Celenza, *The Lost Italian Renaissance: Humanists, Historians, and Latin's Legacy*, Baltimore: John Hopkins University

Paul Oskar Kristeller u *Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance*, postojala je ustaljena tradicija aristotelizma na talijanskim sveučilištima, sistematska metafizika Marsilija Ficina, određeno "amatersko" bavljenje moralnom filozofijom, ali zapravo "radovi većine humanista nemaju nikakve veze s filozofijom, čak ni u najširem mogućem smislu toga pojma".² Odnosno, kako Kristeller izravno kazuje: humanisti "nisu bili niti dobri niti loši filozofi, nego nisu bili filozofi uopće".³ Koji je razlog tom obezvrjeđivanju? Kako objasniti to uvjerenje koje se postojano provlači kroz modernu povijest filozofije? Prema nekim suvremenim filozofima poput Christophera Celenze ili Johna Sellarsa,⁴ radilo bi se zapravo o vrlo složenoj pojavi koja sadrži dva glavna vida koja su na neki način suštinski imanentna filozofiji kao disciplini. Prvi je klasični metafizofijski problem: Što je filozofija? Ili čime se filozof bavi? Drugi je usko vezan uz to i može se najjednostavnije objasniti metodološkom usmjerenošću moderne povijesti filozofije prema evoluciji filozofskih sustava, to jest, sklonosti moderne filozofije da osporava, zanemaruje ili jednostavno iz vida ispušta sve što je udaljeno od njezina temeljnog shvaćanja filozofije kao primarno teorijske, apstraktne discipline. Kao što John Sellars izriječno kazuje u *Renaissance Humanism and Philosophy as a Way of Life*: "Držim da su mnoge negativne procjene filozofskih stajališta renesansnih humanista proizvod stavova o tome što filozofija jest, ponekad eksplicitnih, no najčešće implicitnih."⁵ Iz tog razloga Sellars (kao i Celenza te drugi⁶) zadržava povijest filozofije koja bi više uvažavala različite načine na koje je filozofija samu sebe kroz povijest razumijevala i u tome se utječe radu Pierrea Hadota i njegovoj koncepciji filozofije kao načina življenja.⁷

Hadotova su proučavanja, podsjetimo, uvijek sadržavala ideju da u antici "glavna zadaća filozofa nije bila graditi ili izlagati neki konceptualni sustav".⁸ Prema njegovu se

Press, 2004., 16–58; "What Counted as Philosophy in the Italian Renaissance? The History of Philosophy, the History of Science, and Styles of Life", *Critical Inquiry* 39 (2013.), 367–401; "Ideas in Context and the Idea of Renaissance Philosophy", *Journal of the History of Ideas* 75 (2014.), 653–666.

² Paul Oscar Kristeller, "Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance", *Byzantion* 17 (1944.–1945.), 354.

³ P. O. Kristeller, "Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance", 354.

⁴ Usp. J. Sellars, "Renaissance Humanism and Philosophy as a Way of Life", 227–231; C. S. Celenza, *The Lost Italian Renaissance*, 16–58; "What Counted as Philosophy in the Italian Renaissance?", 367–383; "Ideas in Context and the Idea of Renaissance Philosophy", 658–666.

⁵ J. Sellars, "Renaissance Humanism and Philosophy as a Way of Life", 230.

⁶ Vidi prije svega Alexander Nehamas, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley: University of California Press, 1998.; Zahi Zalloua, "Alterity and the 'Care of the Self': Montaigne's essay 'Of Friendship'", *Intertexts* 6/1 (2002.), 22–36 i Annalisa Ceron, "Leon Battista Alberti's Care of the Self as Medicine of the Mind: A First Glance at *Theogenius, Profugiorum ab erumna libri III*, and Two Related *Intercenales*", *Journal of Early Modern Studies* 4/2 (2015.), 9–36.

⁷ Usp. osobito J. Sellars, "Renaissance Humanism and Philosophy as a Way of Life", 228–229. O istome vidi problematizaciju i u Christopher S. Celenza, "Petrarch, Latin, and Italian Renaissance Latinity", *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 35 (2005.), 509–536; "What Counted as Philosophy in the Italian Renaissance?", 383; "Ideas in Context and the Idea of Renaissance Philosophy", 664–665.

⁸ Arnold I. Davidson, "Predgovor Arnolda I. Davidsona", u: Pierre Hadot, *Duhovne vježbe i antička tradicija*, Zagreb: Sandorf&Mizantrop, 2013., 7.

uvjerenju u cijelom tom razdoblju koje danas nazivamo antikom glavna uloga filozofije "ne sastoji u nastavi apstraktne teorije, a još manje u egzegezi tekstova, nego u umijeću življenja, u konkretnom stavu, u određenom životnom stilu, što angažira cijelo postojanje"⁹ i zbog toga, kako ističu neki komentatori njegova rada, "P. Hadot kritizira povjesničare antičke filozofije koji filozofiju prikazuju najprije kao filozofski diskurs ili teoriju, sustav propozicija"¹⁰ zanemarujući da je temeljno načelo u svim antičkim filozofskim školama bilo ono koje je filozofski stav, to jest bavljenje filozofijom određivalo kao način življenja, "poziv svakom čovjeku da promijeni samoga sebe"¹¹. U svojem čuvenom eseju *Filozofija kao način života* Hadot također kazuje da ono što moramo razumjeti jest to da teorijska orijentacija moderne filozofije "ne znači da moderna filozofija nije različitim putevima pronašla neke od bitnih vidova antičke filozofije. Mora se uostalom reći i da ti vidovi nikada nisu u potpunosti nestali."¹²

Te dvije teme koje se neprestano pojavljuju u Hadotovu radu: 1. pitanje metode historiografskoga rada (i zadaće povjesničara filozofije) te 2. pitanje povijesnoga kontinuiteta (to jest Hadotove uvjerenosti da grčko-rimska filozofija života ne završava s antikom, već da neki od bitnih vidova antičke filozofije "nikad nisu u potpunosti nestali" iz kasnijih faza povijesti filozofije,¹³ one su koje slijede spomenuti povjesničari filozofije s ciljem da na vidjelo iznesu nove, filozofske aspekte rada renesansnih humanista. Sellars u *Renaissance Humanism and Philosophy as a Way of Life* ovako sažima to novo shvaćanje renesansnoga humanizma: "Ako možemo prihvatiti da su neki humanisti, na temelju svog bliskog proučavanja filozofa kao što su Ciceron i Seneka, prigrlili antičku koncepciju filozofije kao načina života, tada postaje moguće preispitati brojne radnje koje su u prošlosti bile odbačene samo kao književne aktivnosti, poput pisanja pisama utjehe ili pripreme biografija filozofa. Odjednom počinje mnogo veći dio njihova rada izgledati kao filozofija, kad se gleda iz ove perspektive."¹⁴

S druge strane, nisu jedino povjesničari filozofije zastajali nad tim pitanjima. U isto vrijeme – a sve se zbiva u zadnjih par, najviše petnaestak godina – čine to i povjesničari

⁹ Pierre Hadot, *Duhovne vježbe i antička tradicija*, Zagreb: Sandorf&Mizantrop, 2013., 16.

¹⁰ A. I. Davidson, "Predgovor Arnolda I. Davidsona", 7.

¹¹ P. Hadot, *Duhovne vježbe i antička tradicija*, 227.

¹² P. Hadot, *Duhovne vježbe i antička tradicija*, 223–224.

¹³ P. Hadot, *Duhovne vježbe i antička tradicija*, 224.

¹⁴ J. Sellars, "Renaissance Humanism and Philosophy as a Way of Life", 230–231. Usp. osobito C. S. Celenza, "Petrarch, Latin, and Italian Renaissance Latinity", 512. Pritom je Sellars vrlo izričit u tome da nije sva renesansna filozofija bila praktične naravi niti da postoji "metafilozofska homogenost u bilo kojem razdoblju, uključujući i renesansu" (J. Sellars, "Renaissance Humanism and Philosophy as a Way of Life", 230). U tome uvažava kritiku koju na Celenzu (C. S. Celenza, "What Counted as Philosophy in the Italian Renaissance?", 361–383, osobito 399) daje D. A. Lines smatrajući da je Celenza odviše zanemario spekulativnu narav radova renesansnih humanista (David A. Lines, "Defining Philosophy in Fifteenth-Century Humanism: Four Case Studies", u: *Et Amicorum: Essays on Renaissance Humanism and Philosophy*, ur. A. Ossa-Richardson i M. Meserve, Leiden: Brill, 2018., 296).

književnosti, neopterećeni doduše metafilozofijskom refleksijom. Ono što se može zapaziti jest ista sklonost da se književni rad renesansnih humanista – osobito, njihova aktivnost na području epistolografije i biografije – uzme kao oblik njihova filozofskog djelovanja. To jest, njihove privrženosti antičkoj filozofiji života. Pritom je utjecaj Pierrea Hadota tu i dalje značajan, uz iznimno veliku važnost Michela Foucaulta i njegove konceptualizacije "brige o sebi". Možemo to osobito dobro vidjeti iz radova Gura Zaka *Petrarch's Humanism and the Care of the Self* i *Humanism as a Way of Life: Leon Battista Alberti and the Legacy of Petrarch*, koji renesansnoj kulturi filozofije življenja pristupaju iz perspektive Foucaultove konceptualizacije etike "brige o sebi".¹⁵ Da podsjetimo, radi se o jednom od ključnih pojmova Foucaultova kasnog rada koji je u određenoj mjeri izveden u dodiru s P. Hadotom i njegovim *Duhovnim vježbama i antičkom filozofijom*;¹⁶ također, radi se i o pojmu koji je posve neodvojiv od pojma "tehnike sebstva" i teorijskoga pomaka koji Foucault uvodi u 2. i 3. svesku *Povijesti seksualnosti* i prethodno najavljuje u svojim američkim predavanjima kao i ciklusima predavanja održanima na Collège de France ak. god. 1980./81. i 1981./82. U 2. svesku *Povijesti seksualnosti* o tome piše ovako: "Nakon proučavanja igara istine, jednih u odnosu na druge - na primjeru izvjesnog broja empirijskih znanosti u 17. i 18. stoljeću - zatim igara istine u odnosu na odnose moći na primjeru kaznenih praksi, kao da se nametnuo drukčiji rad: proučavanje igara istine u odnosu spram sebe samih i stvaranje sebe kao subjekta, uzimajući za referentno područje i polje istraživanja ono što bi se moglo nazvati 'poviješću čovjeka žudnje!'"¹⁷

Subjektivizacija subjekta (to jest, problematizacija subjekta "koji nije samo prožet i oblikovan vanjskim upravljanjem, nego s pomoću redovitih vježbi gradi određeni odnos sa sobom"¹⁸) dopuna je u tom smislu ranijih Foucaultovih studija o načinima "objektivizacije subjekta u znanjima kao što su ona koja se odnose na jezik, rad i život".¹⁹ Subjekt tu za Foucaulta nije samo pasivni rezultat neosobnih povijesnih procesa, kako bi se moglo shvatiti iz njegovih ranijih osvrtu na podložnost subjekta u odnosu na moć. Umjesto toga, on inzistira da subjekt konstituiru samoga sebe korištenjem tehnika koje su mu povijesno dostupne i nedvojbeno pod utjecajem bezbroj drugih čimbenika izvan njegove kontrole.²⁰

¹⁵ Gur Zak, *Petrarch's Humanism and the Care of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.; "Humanism as a Way of Life: Leon Battista Alberti and the Legacy of Petrarch", *I Tatti Studies in the Italian Renaissance* 17 (2014.), 217–240.

¹⁶ Michel Foucault, *Povijest seksualnosti 3: Briga o sebi*, Zagreb: Domino, 2013., 46. O razlici između Hadotove i Foucaultove konceptualizacije antičke filozofske kulture, koja predstavlja važnu temu kad je riječ o radu ove dvojice filozofa, vidi više u bilješci br. 29.

¹⁷ Michel Foucault, *Povijest seksualnosti 2: Upotreba zadovoljstava*, Zagreb: Domino, 2013., 13.

¹⁸ Frédéric Gros, "Situacija predavanja", u: Michel Foucault, *Subjektivnost i istina. Predavanja na Collège de France (1980.–1981.)*, Zagreb: Sandorf&Mizantrop, 2019., 277–290.

¹⁹ M. Foucault, *Subjektivnost i istina*, 217.

²⁰ Michel Kelly, "Foucault, Subjectivity, and Technologies of the Self", u: *A Companion to Foucault*, ur. Christopher Falzon, Timothy O'Leary i Jana Sawicki, Hoboken, NJ: Blackwell, 2013., 513.

Te tehnike naziva "tehnika sebstva" ili "umijećima življenja" te o njima raspravlja kao o "procedurama kakve zasigurno postoje u svakoj civilizaciji, koje su ponuđene ili propisane pojedincima kako bi učvrstili svoj identitet, sačuvali ga ili izmijenili ovisno o stanovitom broju ciljeva, i to zahvaljujući odnosima vladanja sebe nad sobom ili spoznaje sebe sobom".²¹ U grčkoj, helenističkoj i rimskoj kulturi te se "tehnike sebstva" oblikuju oko načela "brige o sebi" i kako Foucault napominje u 3. svesku *Povijesti seksualnosti*: "Tu bi se 'kulturu sebstva' ukratko moglo okarakterizirati činjenicom da je umijeće življenja - *technē tou biou* u njegovim različitim formama - ovdje podređeno načelu kako je potrebno 'skrbiti o samome sebi' (...)." ²² U raznim se tekstovima i različitim oblicima duhovnih vježbi antičkoga svijeta to načelo stoga nalazi formulirano na brojne načine, na primjer u izrekama poput: "'baviti se sobom', 'skrbiti se o sebi', 'povući se u sebe', 'naći utočište u sebi', 'naći zadovoljstvo u sebi', 'ne tražiti drugih sladostrasti osim onih u sebi', 'ostati u svome društvu', 'biti prijatelj samom sebi', 'biti u samom sebi kao u tvrđavi', 'njegovati se' (...) itd."²³ Istovremeno, to se načelo "brige o sebi" nije odnosilo samo na život filozofa, već ono postaje jedno od glavnih načela za osobno i društveno vođenje života, za umijeće življenja, te se može zapaziti kako tijekom helenističkog i rimskog razdoblja antičke misli "poticaj da se bavimo samim sobom" postaje toliko raširen da prerasta u "istinski opći kulturni fenomen".²⁴ Srodno P. Hadotu, i Foucault pritom ne previđa istaknuti da ne trebamo zamišljati kako antičke "tehnike sebstva", zajedno s etikom "brige o sebi", naglo nestaju iz povijesti: postojale su tehnike meditacije, tehnike pamćenja prošlosti, tehnike ispita savjesti; također je čitanje i pisanje bilo važna tehnika antičke kulture "brige o sebi"²⁵. Te tehnike ostaju dugo prisutne u povijesti zapadne kulture (njezine filozofije, morala, duhovnosti), a da se usto tijekom vremena taj "pojam proširio, da su se njegova značenja umnožila, da su se i mijenjala".²⁶

Smještanjem u kontekst monaške duhovnosti i asketizma, "tehnike sebstva" gube samostalnost kakvu su imale u antici; pozornost na duh i tijelo koju je ta briga podrazumijevala postaje sad isključivo povezana s nastojanjem transformiranja ljudskih bića s ciljem prekoračivanja samih sebe u odnosu s božanskim. Tema samonegiranja tu također postaje vrlo važna, dok se pitanje subjekta sve više pojavljuje u formi pitanja samospoznaje subjekta, oživljavajući drevni delfijski princip *gnōthi seauton* (tj. γνῶθι σεαυτόν; "spoznaj sebe"), koji je kasnije filozofska tradicija prenaglasila, a kršćanska

²¹ M. Foucault, *Subjektivnost i istina*, 270.

²² M. Foucault, *Povijest seksualnosti 3: Briga o sebi*, 46–47.

²³ Michel Foucault, *Hermeneutika subjekta, Predavanja na Collège de France (1981.–1982.)*, Zagreb: Sandorf&Mizantrop, 2017., 22.

²⁴ M. Foucault, *Hermeneutika subjekta*, 20.

²⁵ M. Foucault, *Hermeneutika subjekta*, 21.

²⁶ M. Foucault, *Hermeneutika subjekta*, 22.

duhovnost razvila u formi ispovijesti, verbaliziranja vlastitih misli.²⁷ U 14. stoljeću i s renesansnim humanizmom te "tehnike sebstva" ostaju i dalje prisutne uz oživljavanje vježbi koje podrijetlo izravno vezuju uz antiku, osobito stoičkih "tehnika sebstva", kojima se sad počinje pridavati i veća važnost.²⁸ Kako dolazi do te pojave, zašto nastupa ta promjena u hijerarhiji, Foucault u svojem radu ne uspijeva pokazati, iako se može pretpostaviti da bi humanistička kultura sebstva bila zahvaćena planiranom "općom poviješću tehnika sebstva". No, te teme postaju dijelom rada kasnijih povjesničara renesansnoga humanizma, izravnih nastavljača Foucaultova i Hadotova rada.²⁹

²⁷ Usp. Michel Foucault, "Technologies of the Self", u: *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, ur. Luther H. Martin, Huck Gutman, Patrick H. Hutton, London: The University of Massachusetts Press, 1988., 46–49.

²⁸ M. Foucault, *Hermeneutika subjekta*, 309–310.

²⁹ S druge strane postoji bitna razlika u poimanju antičke filozofije i filozofije same u radu ove dvojice filozofa. Pierre Hadot o tome u tekstu "Prekinut dijalog s Michelom Foucaultom" piše: "Za M. Foucaulta, kao i za mene, sve ovo [bavljenje antičkom filozofijom] nije bilo predmet samo povijesnog zanimanja. Foucault piše u uvodu *Upotrebe zadovoljstva*: 'Pokušaj - što ga treba razumjeti kao provjeru mijenjanja samoga sebe u igri istine, a ne kao pojednostavljajuće privajanje drugoga u svrhu komunikacije - živo je tijelo filozofije, ukoliko je ona i sada ono što je bila nekoć, to jest askeza, vježbanje sebe, u misli.' Tako je dakle on shvaćao filozofiju na kraju svog života, kao što to potvrđuje i članak P. Veynea, 'Posljednji Foucault i njegov moral': 'Ideja o stilu postojanja igrala je veliku ulogu u razgovorima, a nesumnjivo i u unutarnjem Foucaultovom životu tijekom posljednjih mjeseci njegovog života za koji je samo on znao da je ugrožen. 'Stil' ne znači ovdje isticanje, riječ treba uzeti u smislu u kojem su je razumijevali Grci, za koje je umjetnik prvo bio zanatlija, a umjetničko djelo, djelo. Grčki moral je doista mrtav (...) ali jedna pojedinost iz tog morala, naime, ideja rada na sebi, izgledala mu je pogodnom da preuzme aktualni smisao (...). Jastvo, uzimajući sama sebe za djelo koje treba ostvariti, moglo bi biti oslonac morala što ga ni tradicija ni razum više ne podržavaju; umjetnik bi po sebi uživao tu autonomiju koja je postala neophodna u modernitetu. 'Sve je nestalo, rekla je Medeja, ali mi jedno ostaje: ja.'" (P. Hadot, *Duhovne vježbe i antička tradicija*, 229). Za Foucaulta ta je "estetika postojanja", komentira Hadot dalje, najvjerojatnije odgovarala njegovu zadnjem poimanju filozofije, "ali i filozofiji koju je on konkretno prakticirao cijelog života" (P. Hadot, *Duhovne vježbe i antička tradicija*, 229). Slično poimanje filozofije Hadot i sam dijeli dok obrazlaže: "U tom radu sebstva na sebi, u toj vježbi na sebi, jednako tako i ja sa svoje strane prepoznajem bitni vid filozofskog života: filozofija je umijeće življenja, stil života koji obvezuje cijelo postojanje." (P. Hadot, *Duhovne vježbe i antička tradicija*, 230). No istovremeno zamjećuje određena razmimoilaženja s Foucaultom. U prvom redu radi se o Foucaultovoj sklonosti da u radu filozofa antike potisne elemente transcendentalnog (koje tumači kao rad na sebi usmjeren prema premašivanju sebe, mišljenju i djelovanju "u jedinstvu s univerzalnim Razumom" (P. Hadot, *Duhovne vježbe i antička tradicija*, 241). I kako Hadot naznačuje u jednom drugom tekstu posvećenom imaginarnom dijalogu s Foucaultom "Razmišljanje o pojmu 'kultiviranja sebe'/'samoodgoja'": "Jasan mi je motiv zbog kojeg je Foucault izbrisao sve ove vidove, koje je dobro poznao. Njegov opis praksi sebstva (kao, uostalom, i moj opis duhovnih vježbi) nije samo povijesna studija, nego implicitno suvremenom čovjeku želi ponuditi model za život (što Foucault naziva 'estetikom postojanja'). A, prema više-manje općoj sklonosti moderne misli, sklonosti možda više instinktivnoj nego promišljenoj, pojmovi 'univerzalnog razuma' i 'univerzalne prirode' sada više nemaju mnogo smisla. Pa ih je bilo korisno staviti u zagrada." (P. Hadot, *Duhovne vježbe i antička tradicija*, 241–242). Osim toga, tu je i pitanje preustroja filozofije, tj. pitanje: od kojeg je trenutka "filozofija prestala biti rad sebstva na sebi (bilo to da ostvari umjetničko djelo ili da prekorači sebe u univerzalnosti)?" (P. Hadot, *Duhovne vježbe i antička tradicija*, 231). Za Hadota, to je srednji vijek s usponom teologije kad filozofija postaje pomoćnicom teologije, a duhovne vježbe sastavnim dijelom kršćanskog života; za Foucaulta, naprotiv, za taj je riskid odgovoran Descartes: 'Prije Descartes, subjekt nije mogao imati pristupa istini ako na sebi prije nije ostvario određen rad koji ga je učinio spremnim da spozna istinu.' (P. Hadot, *Duhovne vježbe i antička tradicija*, 231). S druge strane, mimo razlika između ove dvojice filozofa (koje nipošto ne treba zanemarivati ni umanjivati) utjecaj se njihova poimanja "filozofije kao načina života"

Prva se humanistička razrada "brige o sebi" pronalazi kod Petrarce i možemo prenijeti da Guk Zak u *Petrarch's Humanism and the Care of the Self* kazuje tri važne stvari u pogledu njegovog načina vođenja računa o sebi. Sažmimo ih ovako: 1) Petrarca u svojim spisima, oživljavajući antički ideal "brige o sebi", izrađuje novi tip etičkoga programa: novu humanističku filozofiju življenja. U pismu 1. 9. *Prijateljskih pisama (Familiarium rerum libri)* Petrarca to izričito navodi: "briga o duši" - *cura animi* - središnja je zadaća filozofa.³⁰ 2) Filozofski okvir te "brige o sebi" u najvećoj mjeri ovisi o stoicizmu, posebno o Seneki. Stoičke "tehnike sebstva": pisma prijateljima i razotkrivanje sebstva, ispitivanje sebstva i savjesti, uključujući tehniku čitanja, za Petrarca su glavne tehnike konstituiranja sebstva.³¹ 3) Osim stoičkih tehnika pisanja, u svojim latinskim spisima kao što su zbirke pisama *Familiares* i *Seniles*, kao i u *Secretumu*, Petrarca koristi i tehnike pisanja kakve se razvijaju u drugačijem kontekstu, onom augustinovsko-monaške tradicije "brige o sebi".³² Razlika između ta dva konteksta je velika: u prvom se pisanjem želi uspostaviti kontrola nad sobom i to je bilo pitanje konstituiranja sebstva kao subjekta racionalnog djelovanja u kojemu pojedinac privilegira vezu sa samim sobom kao autonomnim subjektom etičkog djelovanja, u drugom se ta tehnika koristi s ciljem otkrivanja istina o sebi (verbaliziranja grijeha) i pokajničkog odricanja od sebe koje stremljenju s transcendentnim sebstvom.³³ I Petrarca preobrazbom srednjovjekovnih tehnika brige o sebi, u skladu sa svojim stoičkim razumijevanjem sebstva te oživljavanjem klasičnih duhovnih praksi (kao što su provođenje ispita savjesti u pismima prijateljima i pisanje senekijanskih utješnih pisama), uspostavlja novi humanistički program kao "duhovnu alternativu monaškim tradicijama 'brige o sebi'", stvarajući tako novi oblik

u nekim suvremenim razmišljanjima vidi kao važan poticaj da suvremena filozofska zajednica promisli o zadaćama i određenju svoje discipline. O problemima na koje (tek na prividno lakonski i uistinu duhovit način) upućuje Alexander Nehamas, dok na uvodnim stranicama knjige *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault* razliku između dvije škole mišljenja komentira ovako: "Sistematični filozofi misle kako su filozofi umijeća življenja u najboljem slučaju 'pjesnici' ili književne figure; u najgorem, šarlatani koji pišu za prerano sazrele tinejdžere ili, što je za mnoge isto, profesore književnosti. Filozofi umijeća življenja optužuju sistematsku filozofiju da je zavedena i samozavarana misljuje da je način na koji radi onaj koji se može smatrati pravom filozofijom. Drže da su njezini pristaše kukavice, suhi pedanti koji žele znanstvenu objektivnost jer nisu u stanju stvoriti djelo koje je doista njihovo, dok se pozivaju na nezainteresiranost i nepristranost kako bi prekrili vlastitu sterilnost. I jedni i drugi previdaju činjenicu da je svaki od tih pristupa legitiman povijesni izdanak filozofije kakva je započela u klasičnoj Grčkoj; niti jedan od njih također nema isključiv utjecaj na bit filozofije (koja u svakom slučaju ne postoji)." (A. Nehamas, *The Art of Living*, 3–4, prijevod navedena teksta jest autorski). O istim pitanjima usp. problematizaciju koju donosi Thomas Flynn, "Philosophy as a Way of Life: Foucault and Hadot", *Philosophy & Social Criticism* 31/5–6 (2005.), 609–622 te Sharpe Matthew i Michael Ure, *Philosophy as a Way of Life: History, Dimensions, Directions*, London - New York - Oxford - New Delhi - Sydney: Bloomsbury Academic, 2021., 1–24.

³⁰ G. Zak, *Petrarch's Humanism and the Care of the Self*, 11.

³¹ G. Zak, *Petrarch's Humanism and the Care of the Self*, 12–13.

³² G. Zak, *Petrarch's Humanism and the Care of the Self*, 118–120.

³³ Usp. G. Zak, *Petrarch's Humanism and the Care of the Self*, 118–120, 161–162.

duhovnosti, ono što bi se moglo nazvati "svjetovnom duhovnošću".³⁴ "Humanistička tradicija brige o sebi - nudeći novu filozofiju života koja je iznimno svjesna vlastitih ograničenja - tako je u konačnici rođena. Kako su tu filozofiju prihvatili humanisti koji su išli Petrarčinim stopama i kakva su sve rješenja ponudili na napetosti koje su vladale njegovim humanističkim projektom, ostaje dalje istražiti."³⁵

U ovom se članku ne namjerava krenuti tragom izazova koji se tu postavlja pred buduće istraživače. To bi podrazumijevalo Crijevićevu epistolarnu praksu staviti u kontekst čitavoga njegova rada te, osobito, sagledati je u vezi s njegovim religioznim tekstovima, a to su zadaci koji svakako izlaze izvan opsega ovoga rada i premašuju namjeru koja se njime želi ostvariti. Umjesto toga, ovdje se Crijevićevi tekstovi, njegova prozna i pjesnička pisma, namjeravaju promotriti u opisanome kontekstu humanističke kulture sebstva, i to oslanjajući se na nekoliko glavnih pretpostavki koje proizlaze iz svega onog što je prethodno rečeno. Da sažmemo: 1) Književni rad renesansnih humanista poput pisanja pisama i biografija može se razumijevati kao filozofski rad. 2) Filozofski rad renesansnih humanista usmjeren je praktičnomu moralnom djelovanju: pozivu na rad na samome sebi, konstituiranju sebe kao etičkoga subjekta. 3) Humanistička se kultura sebstva odlikuje prihvaćanjem klasičnih "tehnika sebstva" i pisanje kao "tehnika sebstva" ima istaknuto mjesto kod renesansnih humanista koji u tom pogledu idu u istom smjeru kao i Petrarca.

Tekstovi koje ću ovdje analizirati dio su privatne korespondencije Ilije Crijevića, njegova prozna i pjesnička pisma, upućena bliskim osobama koje smatra pravim prijateljima. Ti su tekstovi koncipirani u znaku značaja koji prijateljstvu (kao osobitu načinu života) pridaje antička filozofska misao te ih stoga u analizi objašnjavam pomoću tekstova klasičnih autora, osobito rimskih filozofa Cicerona i Seneke. Za to postoji valjan razlog: tekstovi su tih autora, preko ogromnog utjecaja koji im je osiguralo humanističko i renesansno doba, sasna ključni za razumijevanje Crijevićeve prepiske s prijateljima: od njegova načina obraćanja prijateljima do njegova načina razmišljanja o prijateljstvu.

Crijevićeva pisma prijateljima pritom nisu filozofski tekstovi niti su pisani s namjerom da se takvima uzimaju mada se u njima svejedno predlažu stanovita etička pravila za dobro vođen život koja bi podjednako trebala obvezivati njihova autora kao i primatelja pisama. Štoviše, moglo bi se pretpostaviti i da je sama prepiska s prijateljima ovdje prisutna kao dio jednog sveobuhvatnog rada na sebi. U tom ću smislu ovu prepisku s prijateljima - u kojoj se pisanje o sebi, zahvaljujući tome što se odvija u relaciji s drugima, uvijek ostvaruje kao određeni način objašnjavanja sebstva sebi i drugima³⁶ - analizirati kao etičku praksu, kao jednu od "tehnika sebstva" (u foucaultovskom smislu).

³⁴ G. Zak, *Petrarch's Humanism and the Care of the Self*, 119.

³⁵ G. Zak, *Petrarch's Humanism and the Care of the Self*, 162.

³⁶ Michel Foucault, "Self Writing", u: *Ethics. Subjectivity and Truth*, ur. Paul Rabinow, New York: The New Press, 1994., 216.

Pisma prijatelju Marinu i ostalim prijateljima

Ne pišem ovo jer bih ti imao o čemu pisati, nego da bih u odsutnosti s tobom razgovarao. Jer dok si bio tu u predgrađu, premda nisam mogao razgovarati s tobom i vidjeti te češće nego svaka četiri dana, ipak nisam osjećao toliku čežnju; bio si blizu, pred očima, i činilo mi se da te vidim jer sam te svaki dan mogao vidjeti.³⁷

Ulomak je to jednoga od pisama Ilije Crijevića prijatelju Marinu Buniću, dubrovačkomu plemiću,³⁸ kojemu često upućuje pisma.³⁹ Prepiska s prijateljem tu se očigledno uobličuje kao razgovor s odsutnim prijateljem; pismo je pisano u uobičajenoj maniri humanističkih pisama koja za sebe, kao pravilo, prisvajaju Ciceronovo viđenje pisama kao "razgovora između odsutnih prijatelja" (*amicorum colloquia absentium*).⁴⁰ Odsutnom se prijatelju u pismu nadalje podnosi izvještaj o svakidašnjem životu, obavještava ga se o vlastitom tjelesnom i duhovnom zdravlju, izražava se želja da se sazna u kakvim se životnim prilikama nalazi; sudionici u prepisci očito imaju običaj otkrivati se jedan drugomu. Stil pisma prirodan je i neposredan⁴¹ te se sasvim dobro uklapa u klasične upute o epistolarnom žanru kakve daje Demetrije u *De elocutione* napominjući da epistolarni stil treba biti jednostavan, neposredan, prirodan zato da bi se u pismu lakše moglo iznijeti "sliku vlastite duše".⁴² Humanistički priručnici naglašavaju taj stil kao poželjan, odupirući se propozicijama srednjovjekovne *ars dictaminis*,⁴³ i sasvim je očito da se Crijević toga savjeta pridržavao.

³⁷ Pismo donosimo prema prijepisu i prijevodu s latinskoga Irene Bratičević objavljenom u: Irena Bratičević, "Knjiga i čitanje u pismima Ilije Crijevića Marinu Buniću", *Colloquia Maruliana* 21 (2012.), 83. Prema istom izvoru donosimo i ostala pisma.

³⁸ Podatke o Marinu Buniću (kao Crijevićevu adresatu) sakupila je i iznijela I. Bratičević u navedenom članku (I. Bratičević, "Knjiga i čitanje u pismima Ilije Crijevića Marinu Buniću", 72–74).

³⁹ Do nas su došla sačuvana tri prozna pisma upućena Marinu Buniću. Sva tri nastaju u Dubrovniku, u koji se Ilija Crijević vraća 1487. nakon školovanja u Italiji, najvjerojatnije negdje u prvom ili drugom desetljeću 16. stoljeća. Sva su, zajedno s hrvatskim prijevodom, objavljena jedino u članku I. Bratičević u kojemu nalazimo i navedene podatke (I. Bratičević, "Knjiga i čitanje u pismima Ilije Crijevića Marinu Buniću", 71). Pored proznih, poznate su i pjesničke poslanice Marinu Buniću, koje Ilija Crijević uvrštava u prvi od svoja dva autografa Vatikanskoga kodeksa, rukopis 1678. Suvremeno izdanje toga rukopisa priredio je Darko Novaković, "Autografi Ilije Crijevića (I): *Vat. lat. 1678*", *Hrvatska književna baština* 3 (2004.), 9–251. Za potrebe ovoga članka prijevod je tih, kao i ostalih Crijevićevih pjesničkih poslanica, ustupila Zrinka Blažević na čemu joj iskreno zahvaljujemo. Autoričin je prijevod Crijevićevih pjesama iz *Vatikanskoga rukopisa* 1678 u pripremi i bit će objavljen u nakladi Matice hrvatske tijekom 2023. godine.

⁴⁰ I. Bratičević, "Knjiga i čitanje u pismima Ilije Crijevića Marinu Buniću", 74.

⁴¹ Usp. I. Bratičević, "Knjiga i čitanje u pismima Ilije Crijevića Marinu Buniću", 71.

⁴² Demetr. *Eloc.* 227 = Demetrije. *O stilu*, prijevod s grčkoga, predgovor i bilješke uz prijevod Marina Bricko, Zagreb: ArTresor Naklada, 1999.

⁴³ Vidi o tome Gorana Stepanić, "Retorika Marulićevih epistolarnih tekstova", *Colloquia Maruliana* 22 (2003.), 41–55 te Violeta Moretti i Gorana Stepanić, "Vitezovićeve latinske poslanice kao pismo: struktura i retorika", u: Pavao Ritter Vitezović, *Epistolae Metricae*, ediderunt Violeta Moretti et Gorana Stepanić, Split: Književni krug Split, 2019., 34–35.

Srodan se sadržaj donosi i u drugom proznom pismu, pisanom u istom stilu. To je pismo datirano i Crijević ga iz Dubrovnika šalje Buniću u Veneciju 11. kolovoza 1506.⁴⁴ Obavještava ga o svakidašnjim aktivnostima, nekim za njega važnim novostima te o javnim zbivanjima. Izrazito neposredan ton i prislan način na koji se Crijević obraća Buniću u onom ranijem pismu i ovdje je prisutan, osobito u uvodnim dijelovima pisma u kojima mu kazuje da njihovo prijateljstvo nije vođeno obvezom niti mu sad piše "iz dužnosti", već zbog njihova "staroga prijateljstva". Evo i njihovih ulomaka:

Ne smatraj me pismom iz dužnosti, jer se iz dužnosti i neprijateljima piše, što već i đaci znaju - pa i oni recitiraju: "Neprijatelj gleda u list neprijatelj što dade ga". Ne misli ni to da su se promijenili moja odanost i ono staro prijateljstvo kojim sam te ljubio više nego ikoga,

jer meni promjene nema.

Oko drugoga se središta ne okrećem,
nego mi je u srcu velika odanost i velika postojanost.

Niti brzo puštam, niti ludo primam;
a smatram da se ni ti nikako ne možeš promijeniti
i da nam je svaki osjećaj uzajaman.⁴⁵

Tema dužnosti u prijateljstvu koja se ovdje zaziva u uskoj je vezi s temom koristi (i korisnosti) prijateljstva, koja je često mjesto u razmišljanjima antičkih filozofa o prijateljstvu. Prema Aristotelovu shvaćanju iz vremena *Nikomahove etike*, tri su najvažnije vrste odnosa koje okuplja pojam *philia*: prijateljstvo iz koristi (kao što je slučaj saveza kao političkoga prijateljstva), prijateljstvo iz užitka (ono koje se temelji na zajedničkom uživanju u nečemu i koje je nestabilno te se susreće pogotovo kod mladih ljudi) i prijateljstvo iz vrlina (odnosno, ono kakvo se nalazi između "dobrih i sličnih prema kreposti".⁴⁶ To je istinsko ili "savršeno" prijateljstvo, ono što se na starom grčkom obično nazivalo *teleia philia*, na latinskom poznavalo kao *amicitia perfecta*, a u humanizmu uspostavilo kao ideal.⁴⁷ Tri stoljeća nakon Aristotela, Ciceron u svojem utjecajnom dijalogu *Lelije o prijateljstvu* ponavlja kako je jedan od osnovnih zakona pravoga (istinskoga

⁴⁴ Prema mišljenju I. Bratičević, prethodno je pismo najvjerojatnije nastalo 1504. ili 1512. (I. Bratičević, "Knjiga i čitanje u pismima Ilije Crijevića Marinu Buniću", 74).

⁴⁵ I. Bratičević, "Knjiga i čitanje u pismima Ilije Crijevića Marinu Buniću", 85.

⁴⁶ Arist. *Eth. Nic.* 1156 3–1156 b 25 = Aristotel, *Nikomahova etika*, prijevod s izvornika, bilješke i rječnik nazivlja Tomislav Ladan, Zagreb: Globus, 1988. O Aristotelovu shvaćanju prijateljstva, vidi osobito David Konstan, *Friendship in the Classical World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997., 67–78.

⁴⁷ O osobinama humanističkoga prijateljstva i utjecaju klasične tradicije na humaniste, vidi osobito Peter Burke, "Humanism and Friendship in Sixteenth-century Europe", u: *Friendship in Medieval Europe*, ur. McEvoy et al, Stroud, UK: Sutton Publishing, 1999., 262–274; Constant J Mews i Neville Chiavaroli, "The Latin West", u: *Friendship: A History*, ur. Barbara Cane, London - Oakville: Equinox Publishing, 2009., 73–110; Carolyn James i Bill Kent, "Renaissance Friendships: Traditional Truths, New and Dissenting Voices", u: *Friendship: A History*, ur. Barbara Cane, 111–164.

ili "savršenoga") prijateljstva sljedeći: "Ne nastaje prijateljstvo iz koristi, nego korist nastaje iz prijateljstva."⁴⁸ Svrha je pravoga prijateljstva drugačija, također kazuje, ono je "po prirodi ljudima dano kao pomoć u vrlinama".⁴⁹ Prijatelji su tu da se međusobno podupiru i potpomažu "kad ponekad padnu na duhu, ili im oslabi nada da će poboljšati svoju sudbinu"⁵⁰ i Ciceron poput Aristotela tvrdi da takvo prijateljstvo "može samo biti među dobrim ljudima".⁵¹ Sretan je onaj koji je upoznao takvu "istinsku naklonost" (Cic. *Amic V*), dok je sačuvati takav odnos stoga jedan od najvažnijih i najosjetljivijih ciljeva u tom umijeću prijateljstva. Kao što Ciceron u X. glavi dijaloga podsjeća: "nema ništa teže nego sačuvati prijateljstvo do kraja života".⁵²

Ta se misao pojavljuje i u Crijevićevu pismu. Nakon prvih par redaka u kojima razglaba o naravi njihova prijateljstva, prijatelju Marinu piše:

Ako me ipak želiš optužiti da sam u pisanju pisama bio odviše nemaran, tim mi manje smiješ suditi jer si i sam kriv za isti prijestup. No budući da su sve to unutarnji poslovi, primjerenije je praštati nego okrivljavati, osobito zato što smo jedan prema drugome imali tako ljudski odnos da možemo biti i tuženi i suđeni više jedan zbog drugoga nego zbog sebe samih. No budući da nije prijateljstvu primjereno da se lako oprašta što smo tako dugo šutjeli, neće biti, kako mislim, primjereno onima koji se jako vole ne optuživati se uzajamno i ne ljutiti se zbog duge šutnje. Stoga, ljutim se na tebe i iskrenije te optužujem; što si veći prijatelj, to te više treba optužiti kad toliko dugo od tebe nema pisma. Taj pak tvoj prijestup neće moći opravdati ništa osim tvojih pisama, i to brojnijih i duljih.⁵³

Možemo vidjeti da stil pisma sad postaje sentenciozniji. Prijekori prijatelju zbog toga što rijetko piše sad teže prerasti u opća načela, pozivajući se očigledno na cijenjeni model prijateljstva. Prijateljstvo se objašnjava kao takav vid odnosa koji zahtijeva postojanost, koja opet podrazumijeva uzajamnost u uzdržavanju vrline. Zapravo, dužnost je prijatelja da prijatelju pomogne (opomene ga ili upozori na neke radnje ili propuste zbog neobavljanja nekih radnji), ali u isto vrijeme to činjenje (izricanje opomene, ali i prethodno razmišljanje o sadržaju opomene) i onomu prijatelju koji pomaže prijatelju daje priliku za osobnu vježbu. Dopušta mu da se okrene sebi, da se preispita i da, sve u svemu, obrati pažnju na sebe, baš kao što istu priliku pruža i drugomu. U jednom

⁴⁸ Cic. *Amic XIV* = Marko Tulije Ciceron, *Život i djelo. Lelije o prijateljstvu*, preveo, opremio bilješkama i uvod napisao Zvonimir Milanović, Zagreb: CID-NOVA, 2007.

⁴⁹ Cic. *Amic XXII*.

⁵⁰ Cic. *Amic XVI*.

⁵¹ Cic. *Amic V*.

⁵² Cic. *Amic X*. Usto, o Ciceronovu shvaćanju prijateljstva vidi osobito D. Konstan, *Friendship in the Classical World*, 124–131.

⁵³ I. Bratičević, "Knjiga i čitanje u pismima Ilije Crijevića Marinu Buniću", 85.

od moralnih pisama Luciliju Seneka kazuje: "Kreći se u društvu onih koji te žele učiniti boljim. K sebi primi one koje ti možeš učiniti boljima. Sve se to događa uzajamno i ljudi sami uče kad druge podučavaju."⁵⁴ U *Pisanju o sebi* Foucault tome ulomku Senekina pisma pridaje iznimnu važnost. To nam mjesto omogućava - kazuje - da jasno razlučimo načelo koje vlada ovim tipom prijateljskog odnosa. Načelo je to "dvostrukoga rada na sebi"⁵⁵ i, uteknemo li se objašnjenjima koje isti filozof ostavlja u svojem drugom tekstu, *Hermeneutici subjekta*, ono upućuje na to da prijateljstvo u tom tipu odnosa "nije ništa drugo nego jedan od oblika koji dajemo brizi o sebi. Svaki čovjek koji se stvarno brine o sebi mora imati prijatelje".⁵⁶ A upravo tu vrstu uzajamnosti, tu vrstu "dvostrukoga rada na sebi", kojom se prijateljstvo zapravo suštinski ostvaruje kao oblik "brige o sebi", nalazimo temeljnom za tip odnosa kakav se uspostavlja u Crijevićevim pismima u kojima se može prepoznati da u stilu vremena žele predstavljati izravan nastavak tradicije prijateljstva kakva se zatječe u grčko-rimskim moralnim spisima.

No, svejedno, moglo bi se odmah tome i prigovoriti. Na primjer, upozoriti kako Crijević prijatelju kazuje (a pretpostavljajući da to i on sam zna) kako je u prijateljstvu važnije voditi računa o drugome, negoli o sebi ("osobito zato što smo jedan prema drugome imali tako ljudski odnos da možemo biti i tuženi i suđeni više jedan zbog drugoga nego zbog sebe samih"⁵⁷). Stoga, nije li to nešto što osporava ono ranije rečeno? Ne i nužno. Zapravo, kako se čini, teško da uopće tako i jest, ali samo zahvaljujući tomu što se u tim riječima može zamijetiti odjek nečijih drugih riječi, nekih starijih i puno čuvenijih od onih Crijevićevih. Jer kad Aristotel u *Nikomahovoj etici* opisuje načela koja vladaju prijateljstvom, on kazuje kako prijateljstvu više odgovara voljeti negoli biti voljen,⁵⁸ ali kazujući to, također objašnjava i kako prijatelj prijatelju želi dobro zbog samoga sebe.⁵⁹ Iz toga proizlazi da ta dva načela jedva da funkcioniraju odvojeno. Ako je prirodno da svaki čovjek želi dobro samomu sebi i ako se svaki dobar čovjek "prema prijatelju odnosi kao prema sebi (jer prijatelj je njegovo drugo 'ja')",⁶⁰ onda je prirodno i da će svaki dobar čovjek željeti dobro i prijatelju. "Stoga dobar čovjek treba biti sebeljuban (jer čineći lijepa djela koristit će sebi, a bit će i na korist drugima), dočim nevaljalac ne smije biti takav, jer će naškoditi i sebi i bližnjima, povodeći se za opakim strastima."⁶¹

⁵⁴ Sen. *Ep.* 7. 8 = Lucije Anej Seneka, *Moralna pisma Luciliju*. Svezak prvi i svezak drugi, preveo Tvrtko Milunović, Zagreb: Demetra, 2013.–2016.

⁵⁵ M. Foucault, "Self Writing", 214–215.

⁵⁶ M. Foucault, *Hermeneutika subjekta*, 174.

⁵⁷ I. Bratičević, "Knjiga i čitanje u pismima Ilije Crijevića Marinu Buniću", 85.

⁵⁸ Arist. *Eth. Nic.* 1168 b.

⁵⁹ Arist. *Eth. Nic.* 1159 a 10.

⁶⁰ Arist. *Eth. Nic.* 1166 a 30.

⁶¹ Arist. *Eth. Nic.* 1169 a 15.

Na pitanje "Što su prijatelji?" *Nikomahova etika* odgovara da su oni naše drugo 'ja', a opisuje ih i uzrečicom koja će zahvaljujući Aristotelovu utjecaju kasnije postati slavna: prijatelji su "jedna duša" (odnosno, jedna duša koja boravi u dva tijela).⁶² Njezine odjeke nalazimo i među Crijevićevim pjesničkim poslasticama, koje su dio rukopisa 1678 *Vatikanskoga kodeksa*. Uz one upućene raznim prijateljima (kardinalu Alessandru Farneseu, Paulu Cortesiju, Lorenzu Altieriju), najviše ih ima naslovljenih na Marina Bunića,⁶³ a u jednoj od njih, u pjesmi *Vat. lat.* 1678 IV. 28b, prijateljstvo se između Crijevića i njegova "najdražega druga" Marina (*Vat. lat.* 1678 VI. 6) opisuje cijelim nizom motiva na temu "jedna duša - dva tijela". Evo i nekih od njih: "jedan dah", "cijelo srce", "cijela duša", "vječni vez".⁶⁴

U pjesničkim poslasticama "najdražem drugu" također dominira tema *otium* - besposlice, osame, samoće, spokoja, mira i utjehe; osobito je susrećemo u pjesmama *Vat. lat.* 1678 IV. 1 i *Vat. lat.* 1678 IV. 11. Tu se dokolica predstavlja kao vrijeme u kojemu čovjek boravi baveći se sobom. Dokolica podrazumijeva samoću koja je žuđena i uključuje ideju da samoća nije vrijeme pripreme za život, već je način života. Štoviše, svrha života koji teži biti usmjeren tome da se skrasimo u sebi, da počnemo boraviti u sebi i ostanemo tamo. Stanje kojemu težimo, bivanje je stoga u stanju nepomućenosti duše, lišenosti svakodnevnih bojazni i briga. Sve je to jasan odraz stoičkih načela umijeća življenja, a od Petrarce i njegova traktata *O samotnu životu* također je i dio obvezne literature humanističke elite, koja je "od velikih klasičnih pisaca naučila smjerati prekoračivanju fizičkih, moralnih i intelektualnih ograničenja 'vulgarne gomile'".⁶⁵ U svojem traktatu *O samotnu životu* Petrarca kazuje da dragocjeno vrijeme besposlice treba dijeliti s prijateljem jer - citira Senekino VI. pismo Luciliju - "[n]ije ugodno posjedovati nikakvu dobru stvar bez da je podijeliš sa svojim drugom" (Petrarca 1924: 165).⁶⁶ U istome pismu *O dijeljenju spoznaje* Seneka piše: "Poslat ću ti zato same knjige i, da ne ulažeš mnogo truda dok na sve strane budeš tražio ono što će ti biti od koristi, naznačit ću ti bilješke da se odmah prihvatiš onoga što ja odobravam i čemu se divim. Više će ti, ipak, koristiti živa riječ i druženje sa mnom nego moje pisanje."⁶⁷ A model učene dokolice (*otium*

⁶² Arist. *Eth. Nic.* 1168 b.

⁶³ *Vat. lat.* 1678 III, 28. a, 28. b, 29; *Vat. lat.* 1678 IV, 1, 2, 11, 24.

⁶⁴ "Fiunt unanimes, pares amici / Ambo spiritus unus, una uita, / Quos per mutua uinculo perenni / Mens confoederat et maritat una / Et promiscua temperat uoluntas. / Ergo deditus alteri, fit alter, / Atque idem Deus est Deo dicatus / Toto pectore et omnibus medullis / Nec simplex nisi spiritus, uel unum / Corpus perspicuis uolucere membris." (*Vat. lat.* 1678 IV. 28 b).

⁶⁵ Julia Conaway Bondanella, "Petrarch's Rereading of Otium. *De vita solitaria*", *Comparative Literature: The Official Journal of the American Comparative Literature Association* 60/1 (2008.), 18.

⁶⁶ Francesco Petrarca, *The Life of Solitude*, prev. Jacob Zeitlin, University of Illinois Press, 1924., 211. Senekin citat koji je dio Petrarčina teksta (*Sen. Ep.* 6. 4.) citira se prema navedenom hrvatskom prijevodu.

⁶⁷ *Sen. Ep.* 6. 5.

litteratum), kakav nalazimo u Petrarčinu traktatu, uključuje oba ta načela: 1) veličanje vrijednosti druženja s prijateljima kao vježbe, oblika rada na sebi; 2) važnost čitanja kao vježbe koja se preporuča u dokolici kad se u vremenu samoće, koju dijelimo s bližnjima, posvećujemo sebi. Kako komentira Foucault u *Pisanju o sebi*, čitanje se među stoicima smatralo vrlo korisnom vježbom. Skoro neophodnom. Jer držalo se da se "ne može sve dokučiti iz samoga sebe niti se samoga sebe može naoružati svim pravilima razuma koji su neophodni za vladanje samim sobom".⁶⁸ Čitanje svetih sadržaja, uz kontemplaciju, srednjovjekovno će kršćanstvo kasnije nastojati uklopiti u antički pojam *otium*, a sve to zajedno bit će tradicija o koju se oslanja Petrarca u traktatu *O samotnu životu*. No u istome tekstu Petrarca će unijeti i zamjetan otklon od srednjovjekovne tradicije *otium* uvodeći pomak koji će bitno obilježiti humanističku kulturu. Ne težeći tome da ograniči čitanje samo na svete sadržaje, važnost koju će pridati svjetovnoj literaturi, njezinu objašnjavanju i njezinu djelovanju, u okviru kršćanske kulture bit će nepoznata. Zapravo, takva je važnost dotad isključivo bila priznavana svetim sadržajima,⁶⁹ a Petrarčin će model učene dokolice, karakterističan za "novu humanističku filozofiju života", s vremenom postati opća humanistička svojina.

Stoga ne treba čuditi da ga nalazimo i u Crijevićevim poslanicama *Vat. lat. 1678 IV. 1* i *Vat. lat. 1678 IV. 11*, vratimo li se sad tome. Samoća tu podrazumijeva samoću s prijateljem. Druženje u prirodi, dijeljenje svakidašnjim zbivanjima neometanih trenutaka u kojima se može gospodariti vlastitim vremenom i sobom u cijelosti i bez uznemiravanja. Prijatelj se tu zamišlja stvarnim i njegova se prisutnost želi učiniti neposrednom, gotovo fizički realnom. Vrijeme provedeno u dokolici u društvu s prijateljem, u komplementarnom je odnosu s povlačenjem u samoću; to je neka vrsta povlačenja koja se vrši s drugima da bi se napredovalo u radu na sebi i takav je rad uzajaman. Takav boravak u samoći s bližnjim, čitamo u pjesmi *Vat. lat. 1678 IV. 11*, donosi ugodu, ali i unutarnji mir koji omogućava ozdravljenje od životnih briga. Osama se, osim toga, zamišlja i terapijski: ona predstavlja liječenje strasti, a za čovjeka su strasti "zbrkane žudnje, pretjerana strahovanja".⁷⁰ Također, uključuje i važnost čitanja kao vježbe, njegovo terapijsko djelovanje: kad Crijević svoje pjesme Flaviji predaje prijatelju Marinu kao vrijedan dar, on vjeruje u njihov ljekovit učinak, njihovu sposobnost da svojega čitatelja oslobode od "mnogih gradskih briga" i "jalovih napora" svakidašnjega života.⁷¹

⁶⁸ M. Foucault, "Self Writing", 211.

⁶⁹ J. Conaway Bondanella, "Petrarch's Rereading of Otium", 26–27; G. Zak, *Petrarch's Humanism and the Care of the Self*, 118–20.

⁷⁰ P. Hadot, *Duhovne vježbe i antička tradicija*, 17.

⁷¹ "Sic tot tristibus auocatus Urbis/ Respiras ab inutili labore / Et mecum platano sub hac uel illa / Fusus, sicubi fontium scatebrae / Argutique remurmurant liquores, / Nomen nobile Flaviae recantes, / Nec quicquid uacat, interire tempus / Hoc permiseras inter oscitandum. / Quod si iudicio tuo probabor, / Nec stultis cupiam placere Blachis, / Nec praeconia plebis ebriosae, / Nec uulgi popularis aucupabor, / Vni dum tibi perlegor." (*Vat. lat. 1678: IV. 11*).

Terapeutsko djelovanje kakvo se u okviru stoičke tradicije pripisivalo čitanju, jednako je tako pripisivano i pisanju: pisanju pisama te razmjeni pisama s prijateljima. Pismo, kako komentira Foucault u *Pisanju o sebi*, kao tekst koji je po definiciji namijenjen drugomu, služi i kao prilika za osobnu vježbu. Pismo koje se šalje kako bi se pomoglo korespondentu - savjetovanje, opomena, utjeha, poticaj - jednako je tako, naime, i priprema samoga sebe za slične okolnosti koje se mogu prizvati u mislima: "nalik vojnicima koji u mirnodopskom vremenu uvježbavaju upotrebu oružja, mišljenje koje se daje drugome u nekoj uznemiravajućoj situaciji, način je i pripreme sebe za slične situacije".⁷² U tom istom tonu i s tom istom svrhom i Crijević u prvome od ovdje spomenutih proznih pisama, koje započinje pozdravom: "Plemenitom gosparu Marinu Nikole Bunića, mojem velikom prijatelju",⁷³ govori o oblicima ponašanja koje bi valjalo izbjegavati. Prijatelja savjetuje da se kloni svakog pretjerivanja, pretjeranog uživanja u hrani, prevelike razuzdanosti i prepuštanja raskoši. Ispravan način života zahtijeva umjerenost, razboritost i ustrajnost, upozorava ga, a isto upozorenje služi i kao podsjetnik njemu samomu na ono što bi valjalo izbjegavati, jer prijatelji - razabire se iz pisma - dijele i u tome iste sklonosti:

Razmisli dobro o ovim opomenama: ti to znaš, pamtiš i poštuješ. Znam naime da si valjan kao Pizon Frugi, pa te hvalim kad te hrabrim da činiš ono što već činiš. I molim te da ustraješ, jer iako konjima koji su već u trku ne treba mamuza, ipak im godi sokoljenja glas. Tako će tvojem trku moja hvala još nekako dati i krila.⁷⁴

Pritom se savjeti, pouke i mišljenja o valjanome načinu života isprepleću s još jednom drugom praksom pisanja pisama: onim što je od Seneke nadalje u tradiciji bilo znano kao pregled dana.⁷⁵ Prijatelja Crijević tako izvještava o načinu na koji provodi vrijeme, opisuje neke svoje uobičajene svakodnevne aktivnosti. Ista se praksa pojavljuje i u njegovu drugom pismu prijatelju Marinu Buniću, datiranom 11. kolovoza 1506. Tu prijatelja Marina izvještava o prodaji svojega posjeda, iznosu koji je za nj dobio te o nekim javnim zbivanjima s potencijalno važnim političkim konotacijama. No više od njih pažnju ovdje privlači upravo ta usmjerenost prema banalnosti, nebitnim detaljima; onomu što Crijević naziva "mojim stvarima". Odnosno, onim sadržajima pisama koji nam se danas mogu činiti uobičajenima, zapravo samorazumljivima, u kakvoj privatnoj korespondenciji, a koji se kao takvi pojavljuju u jednom točnom momentu povijesnog iskustva hermeneutike sebstva. Michel Foucault kazat će da se radi o 1. i 2. stoljeću kad se zajedno sa Senekom i Markom Aurelijem u pismima počinje ponavljati osobito

⁷² M. Foucault, "Self Writing", 215.

⁷³ I. Bratičević, "Knjiga i čitanje u pismima Ilije Crijevića Marinu Buniću", 83.

⁷⁴ I. Bratičević, "Knjiga i čitanje u pismima Ilije Crijevića Marinu Buniću", 85.

⁷⁵ M. Foucault, "Self Writing", 218–219.

pomna briga o pojedinostima svakodnevnoga života. Trenutak je to - pokazuje Foucault - "kad introspekcija postaje detaljnija. Razvija se odnos između pisanja i budnosti. Pažnja se posvećuje nijansama života, raspoloženjima i čitanju, a iskustvo sebstva se pojačava i proširuje samim činom pisanja. Otvara se čitavo polje iskustva koje je ranije bilo odsutno."⁷⁶ Ali i koje će s humanizmom ponovno postati prisutno na način srodan onome kakav je bio onaj raniji, kasnoantički. Zanimanje za vlastiti život, za bavljenje tančinama svoje egzistencije, i kod Crijevića stoga ukazuje na prisutnost elemenata koji se doimaju poznatima i naslijeđenima. To jest, isti je to oblik odnosa prema sebi koji odlikuje posebna zainteresiranost za samoga sebe. Pozornost koja se posvećuje sebi, koja opet u osnovi proizlazi iz stava da bi se u vođenju moralnog života trebali zanimati sobom više negoli bilo čim drugim na svijetu. Ili recimo to drugačije: na djelu je zapravo ista ona aristotelovsko-stoička aporija koja leži u samome srcu moralnog iskustva *philia* definirajući savršenog, idealnog prijatelja kao svoje "drugo 'ja'".

Kod Seneke čitamo: čovjek treba biti sam sebi prijatelj da bi mogao biti prijatelj ostalima. Također, čovjek koji se brine za vlastito dobro, brine se i za dobro drugoga. Objašnjava to Seneka u pismima Luciliju upućujući mu i ove riječi: "Međutim, budući da ti dugujem mali dnevni doprinos, reći ću ti što me danas kod Hektona oduševilo. 'Pitaš', kaže on, 'u čemu sam ti napredovao? Počeo sam biti sam sebi prijatelj.' Mnogo je napredovao: nikada neće biti sam. Znaj da je on bio prijatelj svima."⁷⁷ Istu crtu nalazimo i kod Crijevića. Svoje drugo pismo prijatelju Marinu - svoj "mali dnevni doprinos", svoje izvješće o specifičnostima dnevnoga života, koje u kratkim crtama izvlače na vidjelo njegove kretnje duha, osvrte na proživljeno koji ovdje ne teže prerasti u opsežniji i zaokruženiji diskurs samoanalize - Crijević zaokružuje u tonu karakterističnome za njegovu epistolarnu praksu, gdje se opisi događaja, koji ne teže ničemu drugom osim da budu opisi svakodnevnih, uobičajenih, banalnih situacija, povezuju s pitanjima koja se uvijek odnose na neku refleksiju stvarnosti. Točnije, na neko razmatranje sebstva postignuto kroz zamišljenu situaciju u koju se subjekt stavlja kako bi se ispitao, dobio uvid u svoju reakciju u sličnoj situaciji:

Onaj mali posjed na otoku - piše Crijević Buniću - prodao sam za više od tisuću zlatnika, i za toliko je veći moj imetak - zapravo, tvoj, jer moje je tvoje pa ti zato zlatnika uopće ne nudim, jer tko da ti nudi ono što je tvoje? A ako misliš da se šalim, iskušaj me, i vidjet ćeš da smo tebi i ja sav i sve moje na raspolaganju.⁷⁸

⁷⁶ M. Foucault, "Technologies of the Self", 28.

⁷⁷ Sen. *Ep.* 6. 7.

⁷⁸ I. Bratičević, "Knjiga i čitanje u pismima Ilije Crijevića Marinu Buniću", 85.

U tom se citiranom ulomku prijateljstvo ujedno ponovno potvrđuje u onom značenju koje mu je pridala klasična kultura, a humanizam usvojio kao valjani model: prijateljstvo je određeni vid etičkog odnosa koji se odvija u znaku "brige o sebi" koja nužno uvijek uključuje i brigu o drugima. Takav se model prijateljstva oblikuje unutar kulture kada filozofija ponovno postaje izrazito praktična, kada se počinje doživljavati kao "način života, kao umijeće življenja, kao način bivanja"⁷⁹ i kada takav način prakticiranja rada na sebi nije obvezivao samo one koji su sebe prepoznavali kao "filozofe" već je, kao i ranije u povijesti, i sada takva pojava nastojala premašiti svoje granice i prerasti u nešto što bi se moglo nazvati "općim kulturnim fenomenom" ili barem fenomenom elitnih zajednica tih društava, upravo kao što su bile one humanističke. Prepiska s prijateljima koja se odvija unutar tih zajednica, kao jedna od prepoznatljivih aktivnosti humanističke kulture u kojoj sudjeluje i Ilija Crijević, može se u tom smislu shvatiti kao jedna od pojava svojega vremena, koje uz uspon biografskoga diskursa upućuje na snažno oživljavanje i povratak na "forme i etičke zaokupljenosti sasvim slične onima iz 1.-2. stoljeća",⁸⁰ kada se subjekt poziva da se usmjeri na samoga sebe, da obrati pažnju na samoga sebe, a da to obraćanje pažnje na sebe nema za isključivi i uvijek prisutan cilj pripremu za drugu stvarnost, već i pristup stvarnosti ovoga svijeta.

To je suština nove humanističke filozofije života koju je Petrarca izgradio svojim djelima i u tom se smislu Ilija Crijević može smatrati dijelom tog humanističkog pokreta usmjerenog na umijeće življenja, određeni životni stil usmjeren na transformaciju sebe, odnosno riječima P. Hadota, "napredak kojim bivamo više, što nas čini boljim".⁸¹

⁷⁹ P. Hadot, *Duhovne vježbe i antička tradicija*, 221.

⁸⁰ M. Foucault, *Hermeneutika subjekta*, 309.

⁸¹ P. Hadot, *Duhovne vježbe i antička tradicija*, 17.

EPISTOLARY EXPLANATIONS OF THE SELF: ILIJA CRIJEVIĆ'S FRIENDSHIP LETTERS

DUBRAVKA DULIBIĆ-PALJAR

SUMMARY

The texts analysed here are part of Ilija Crijević's private correspondence: these are his letters in prose and verse, addressed to close individuals considered to be true friends. These texts were conceived in terms of the importance attributed to friendship (as a particular way of life) by the Ancient philosophical thought and have been analysed here by using texts of the Classical authors, especially the Roman philosophers Cicero and Seneca. Crijević's letters to friends are not philosophical texts and were not written with the intention to be understood as such, although they imply certain ethical rules for a well-led life which should equally bind both the letters' author and recipient. Moreover, it may also be assumed that the very correspondence with friends is present here as part of a single all-encompassing work on the forming of one's self as an ethic subject. This assumption has been placed in the centre of this research, inspired by the work of Michel Foucault on the ethics of the "care for one's self" and the "technics of the self".