


Dubravka Dulibić-Paljar

Sveučilište Jurja Dobrile u Puli, Hrvatska

dpaljar@unipu.hr

 0000-0002-3967-7604

Duhovne vježbe i filozofija življenja u Petrarčinu pismu *Uspinjanje na Mont Ventoux*¹

Izvorni znanstveni rad

Original scientific paper

UDK 821.133.1 Petrarca, F. (044): 130

<https://doi.org/10.32728/tab.22.2025.3>

Primljeno / Received: 20. 11. 2025.

Prihvaćeno / Accepted: 3. 12. 2025.

NAGRTAK

Članak analizira oblike rada na sebi — „duhovne vježbe“ u smislu Pierrea Hadota, odnosno „tehnike sebstva“ u smislu Michela Foucaulta — kojima se ideal filozofije kao načina življenja ostvaruje u Petrarčinu pismu *Uspinjanje na Mont Ventoux* (*Familiars* IV. 1). Sukladno trodijelnoj strukturi rada najprije se razmatra humanistička filozofija življenja, zatim Petrarčino razumijevanje same filozofije, a potom konkretne prakse čitanja i pisanja kao istaknuti oblici duhovnih vježbi u tom pismu. Analiza pokazuje da Petrarca kroz prakse čitanja i pisanja, shvaćene kao sredstva samopreobrazbe, reinterpretira antičko-kršćansku tradiciju „brige za sebe“ u duhu renesansnog humanizma. Usmjeravanjem na te prakse članak nastoji produbiti razumijevanje Petrarčina djela i njegovog filozofskog rada.

Ključne riječi: Francesco Petrarca, pismo *Uspinjanje na Mont Ventoux*, filozofija, humanizam, duhovne vježbe, tehnike sebstva

¹ Rad financira Europska unija – NextGenerationEU kroz institucijski projekt Sveučilišta Jurja Dobrile u Puli, pod oznakom IIP_UNIPU_010158. Izneseni stavovi, mišljenja i zaključci samo su autoričini i ne odražavaju nužno službena stajališta Europske unije ili Europske komisije.

1. UVOD

Ljudska sudbina posvuda nosi čovjeka ...
(Francesco Petrarca, *Uspinjanje na Mont Ventoux*)

Na početku četvrte knjige *Prijateljskih pisama* (*Rerum familiarium libri*) stoji jedno od najpoznatijih i najkomentiranih Petrarčinih pisama, poznato kao *Uspinjanje na Mont Ventoux* (*Familiars IV. 1*).² Upućeno prijatelju Dioniziju Robertiju, pismo donosi izvještaj o usponu na najvišu planinu Provanse, Mont Ventoux, koji se, kako pismo navodi, odvio 26. travnja 1336. godine. „Danas sam se uspeo na najveću planinu ovoga kraja, koju s razlogom nazivaju Vjetrovitom. Uspeo sam se vođen samo željom da vidim osobitu visinu mjesta” (*Fam. IV, 1, 1*),³ zapisuje Petrarca na početku pisma, očigledno ne dijeleći stav srednjovjekovnih moralnih teologa koji su radoznalost (*curiositas*) smatrali manom. Stoljećima poslije upravo će se u toj gesti znatiželjne otvorenosti prema vanjskom svijetu prepoznavati nagovještaj humanističkog i renesansnog pogleda na svijet: iskra radikalno novog duha, srednjovjekovlju još nezamislive modernosti *trecenta*.⁴ Istodobno, usredotočeno na introspektivno samopromatranje, na pomnu analizu vlastite nutrine i preispitivanje unutrašnjih pokreta „nemirne duše“ (*Fam. IV, 1, 35*), pismo mnogo duguje augustinskoj te srednjovjekovnoj kršćanskoj tradiciji. Nije to, međutim, više zatvoreni prostor skolastičke rigoroznosti, nego šire intelektualno ozračje oblikovano pažljivim čitanjem Augustinovih *Ispovijesti*, ali i Ciceronovih te Senekinih moralnih spisa.⁵

2 O mjestu i statusu pisma u korpusu *Rerum familiarium libri* osobito vidi Billanovich (1947) i Mann (1984).

3 *Fam. IV. 1* = Francesco Petrarca (2020). *Uspinjanje na Mont Ventoux*, ur. i prev. Ante Pavelić, Biakova, Zagreb. Svi su Petrarčini latinski tekstovi čitani naime u hrvatskom (Petrarca 1987; 2020) ili engleskom (Petrarca 1924; 2003) prijevodu. Citati preuzeti iz engleskih izdanja prevedeni su na hrvatski, kao i navodi iz sekundarne literature. Svi su prijevodi autorski. Takav pristup koji čitanju teksta prilazi na temelju prijevodnog teksta svoje teorijsko i metodološko opravdanje pronalazi u konceptualizaciji svjetske književnosti kao eliptične refrakcije koji u svojoj studiji iznosi Damorsch (2003).

4 Na oblikovanje poznate predodžbe o Petrarci kao o „prvom modernom čovjeku“ presudno utječu klasična djela Jacoba Burckhardta, *Kultura renesanse u Italiji* (1991: 166-167) i Ernsta Cassirera, *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy* (1964: 143-144). Kasnije je ta predodžba preispitana i relativizirana te se u tom smislu govori o kompleksnoj pluralnosti Petrarčina intelektualna, duhovna te svjetonazorskog habitusa. Vidi više o tome u bilješci br. 5.

5 O utjecaju različitih tradicija na Petrarčino pismo osobito vidi ovaj izbor iz novije literature: Carruthers (2008: 203-233); Falkeid (2009: 5-29); Lee (2012: 31-1); Mann (2000: 17-42); Ure i Sharpe (2021: pogl. 5. 2., n. p.)

Na razmeđu tih različitih svjetova oblikuje se i cjelokupno Petrarčino stvaralaštvo.⁶ Danas slavljeno kao pisac koji je obilježio zapadnu književnost, Petrarca je u svojem vremenu cijenjen i kao filozof, a filozofom se i sam držao. Moderna je historiografija tu dimenziju njegova stvaralaštva pretežito zapostavljala, tek novija istraživanja nastoje afirmirati Petrarca kao mislioca koji se vraća antičkoj ideji da filozofirati znači živjeti filozofski.⁷

Obnavljajući antički ideal filozofa, Petrarca oblikuje novi tip etičkog programa – humanističku filozofiju življenja.⁸ Njegovu je filozofiju teško svesti na jedno djelo, kao što ga je teško razumjeti kao filozofa sustava. Njegovo pisanje nije sustav – kako ističe Christopher Celenza – nego konkretno življeno iskustvo filozofije: rad na sebi, niz vježbi usmjerenih na preobrazbu i onoga koji piše i onoga koji čita (2005: 512).⁹

6 Vidi o tome osobito u monografijama: Mann (1984); Mazzotta (1993); Celenza (2017). Mazzotta u tom kontekstu ističe fragmentarnost Petrarčina poimanja sebe i svijeta, uočavajući da se u njegovu djelu, ponajprije u lirici, „isprekidane dimenzije vremena (prošlost, prolazna sadašnjost i očekivanje budućnosti) internaliziraju unutar sebstva i postaju njegovi konstitutivni, slomljeni dijelovi“ (1993: 29). Na srodan način dojmljiv Petrarčin portret donosi i Frano Čale, kazujući: „U legendarnom spjevaocu prelijepo plavokose Laure, u tom ‘prvom modernom čovjeku’, romantici vidješe izravna pretka, koji je u suprotnostima svoje osobnosti, svjesnim ispovijedanjem intime kao simbola općega duhovnog i moralnog stanja, anticipirao njihove nemire i njihove nazore. U njemu suvremena kritika vidi klasika koji je položio temeljac novoj književnosti, osjetljiva umjetnika prebogata unutrašnjim životom, čovjeka goleme kulture, koji je raščlanjivao svoju osjećajnost u prozi i stihovima latinskih djela i u talijanskim ostvarenjima lirike kroz vlastitu podvojenost i bolne dileme potvrdio svu složenost prijelaznog doba kojemu bijaše svjedokom i u neku ruku tvorcem i tumačem. Stoga se Petrarca ne može ni isključivo svesti na začetnika humanizma, koji je antimedievalnom, protuasketskom sviješću čista literata sav ideal usmjeravao na umjetnost bitno zanemarivši skolastičku rigoroznost kršćanstva, usredotočen na osloboditeljsku misao velikih pogana antike, ‘svog Cicerona’, Platona, Vergilija, Horacija; niti je u njemu vidjeti samo posljednjeg pjesnika srednjega vijeka, vjernika predana prošlosti koji je svoju svijest o grijehu s mukom analizirao u stalnoj težnji pokajnika da se otkupi dosežući ideal doktrine” (1987: 6-7).

7 Do izražavanja interesa za humanizam kao filozofski, a ne samo intelektualni ili filološki pokret dolazi tek u novijim istraživanjima, osobito u studijama Christophera S. Celenze (2004; 2017) i Johna Sellarsa (2020) koje ističu dugi kontinuitet. S druge strane, na potrebu da se humanizam shvati kao autentična filozofska tradicija već je ranije jasno upozorio Juliusz Domański (2018 [1996]), a još ranije Eugenio Garin u svojim povijesnim i filozofskim studijama o renesansi (osobito 1947 [2008]).

8 Izraz „filozofija kao način života“ upućuje na Pierrea Hadota, koji antičku filozofiju tumači kao način življenja utemeljen na „duhovnim vježbama“ (Hadot 2013: 217-228).

9 Vidi o tome i: Celenza (2005: 509-536); Zak (2010; 2014: 217-240); Sellars (2020: 231-233); Ure i Sharpe (2021: pogl. 6).

U ovom ćemo članku analizirati oblike rada na sebi (koje Pierre Hadot naziva „duhovnim vježbama“, a Michel Foucault „tehnikama sebstva“)¹⁰ kojima se ideal filozofije kao načina življenja ostvaruje u pismu *Uspinjanje na Mont Ventoux* (*Familiares* IV. 1). U skladu s tim, članak je strukturiran trodijelno: od razmatranja humanističke filozofije življenja, preko Petrarčina razumijevanja same filozofije, do konkretnih praksi čitanja i pisanja, kao osobito istaknutih oblika duhovnih vježbi u tom pismu.

2. HUMANISTIČKA FILOZOFIJA ŽIVLJENJA

Sve donedavno nad renesansnim se humanistima nadvijala očevidna sjena isključenosti iz povijesti filozofije: uobičajeno je bilo njihovo djelo odbacivati kao isključivo književno, a ne doista filozofsko.¹¹ Kada suvremeni filozofi i povjesničari nastoje objasniti humaniste kao „filozofe“, obično polaze od pitanja odražava li filozofski kanon, kakav danas poznajemo, uistinu ono što se u pretkartezijanskom razdoblju

10 Hadov pojam „duhovne vježbe“ odražava pretkartezijanski pogled na ono što je filozofija predstavljala uspostavljajući se ne kao teorijski diskurs, nego kao način življenja. Sam pojam Hadot definira ovako: „Riječ *duhovni* omogućuje razumjeti da su te vježbe djelo ne samo misli nego i cjelokupne psihe pojedinca, a prije svega otkriva prave dimenzije tih vježbi: zahvaljujući njima, pojedinac se uzdiže do života objektivnog Duha, to jest, premješta se u perspektivu Svega (*Dosegnuti vječnost premašivši sebe*)“ (2013: 15). Pojašnjenje tog kompleksnog Hadotova pojma donosi Arnold I. Davidson upućujući na sljedeće: „U izrazu ‘duhovne vježbe’, potrebno je uzeti u obzir ujedno pojam ‘vježbe’ i značenje naziva ‘duhovni’. Duhovne vježbe ne funkcioniraju samo na propozicijskoj i konceptualnoj razini. Ne predlaže nam se ovdje neka nova metafizička teorija, jer su duhovne vježbe upravo vježbe, to jest praksa, djelovanje, rad na sebi, što se može nazvati askezom sebstva. Duhovne vježbe dio su našeg iskustva; one su ‘prokušane’. Osim toga, P. Hadot ne koristi riječ ‘duhovni’ u smislu ‘religijskog’ ili ‘teološkog’, budući da su vjerske vježbe samo jedan, dosta poseban, tip duhovne vježbe. Pa zašto onda riječ ‘duhovni’? Nakon što je otklonio druge prijedloge, P. Hadot je na kraju odlučio te vježbe okarakterizirati ‘duhovnim’; naime, ‘misaone vježbe’ ili ‘moralne vježbe’ samo djelomično izražavaju širinu smisla – ‘misaoni’ ne obuhvaća sve vidove tih vježbi, a ‘moralno’ može pružiti netočan dojam da se radi o skupu načela lijepog ponašanja. Kao što je P. Hadot jasno izrazio: ‘Riječ ‘duhovno’ omogućuje da točno razumijemo da su te vježbe ne samo djelo misli, nego i cjelokupne psihe pojedinca’ (‘Duhovne vježbe’, str. 15). Izraz tako obuhvaća misao, imaginaciju, osjetilnost kao volju (...) u tolikoj mjeri da bismo mogli reći da su te vježbe ‘egzistencijalne’ jer posjeduju egzistencijalnu vrijednost koja se poziva na naš način života, naš način postojanja na svijetu; one su sastavni dio novog usmjerenja u svijetu, orijentacija koja zahtijeva neku transformaciju, preobrazbu sebe“ (2013: 6). O „tehnikama sebstva“ ili „umijećima življenja“ Foucault 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“ (2019: 270). S druge strane, postoji važna razlika u poimanju antičke filozofije i filozofije te samog poimanja praksi oblikovanja sebstva u radu te dvojice filozofa. Ta razlika za ovo razmatranje nije supstancijalno važna, no može se uputiti na iznimno važna razmatranja P. Hadota o toj temi (2013: 228-233).

11 Usp. sistematizaciju povijesnofilozofskog bavljenja renesansom od E. Renana, P. O. Kristellera i E. Garina do danas osobito u: Sellars (2020: 226-243); Celenza (2004: 16-58; 2013: 367-401; 2014: 653-666). Vidi također važnu studiju Domański (2018).

smatralo filozofijom. Sam kanon naime jasno pokazuje prazninu: razdoblje renesanse, odnosno vrijeme između Ockhama i Descartesa gotovo je posve izbrisano iz filozofske povijesti (Celenza 2013: 375-376).

Kako objasniti podrijetlo te pojave? Suvremena misao o tome još nije postigla jasan konsenzus, mada se obično naglašava da je riječ o posljedici dubokih povijesnih preobražaja koji započinju u 18. stoljeću, u razdoblju oblikovanja modernoga filozofskog kanona.¹² Tada se napušta ranije shvaćanje povijesti filozofije kao slijeda škola i učitelja, a zanimanje povjesničara preusmjerava se prema apstraktnim sustavima mišljenja. Filozofija se sve više poima kao teorijski diskurs, dok se povijest filozofije uspostavlja nauštrb onih oblika mišljenja koji ne polaze od čiste spekulacije. Podsjetimo, u tom je duhu Paul Oskar Kristeller u znamenitom tekstu „Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance” („Humanizam i skolastika u talijanskoj renesansi“) ustrajao na isključivo retoričkoj, a ne na filozofskoj naravi humanizma, tvrdeći kako „radovi većine humanista nemaju nikakve veze s filozofijom, čak ni u najširem mogućem smislu toga pojma“ (Kristeller 1944-1945: 354).¹³ U njegovu je uhu „filozofija“ očito odjekivala drukčije negoli u 14. stoljeću, kada se Petrarca, poimajući vlastitu djelatnost kao filozofsku, u čuvenom *Pismu potomstvu* predstavlja kao moralni filozof (vidi Domański 2018: 87). S druge strane, takva metafizički usmjerena tradicija, čuvajući vlastite granice, isključuje i mnoge druge koji su nesumnjivo bili filozofi ili „čak profesionalni filozofi“ poput Marxa, Nietzschea, kao i dio analitičke tradicije 20. stoljeća (Celenza 2005: 50). Primjera bi se još dalo navesti. No dovoljno je istaknuti da se navodna manjkavost određenih oblika mišljenja u konačnici svodi na temeljno metafizofsko pitanje: što je filozofija i čime se filozof doista bavi?

Za renesansni humanizam filozofija znači povratak antičkoj duhovnoj filozofiji, shvaćenoj kao praktična djelatnost. Tu je tradiciju u naše doba paradigmatički obnovio Pierre Hadot (2013), određivši filozofiju kao

12 Vidi o tome osobito Celenza (2004: 16-58; 2005: 509-536; 2015; 2013: 367-401) i Sellars (2020: 231-233); usp. Domański (2018) i Hadot (2013: 217-227). Domański i Hadot ističu važnost razdoblja srednjega vijeka u kojem je „filozofija, ispražnjena od duhovnih vježbi koje su sada bile dio kršćanske mistike i morala (...) dovedena u položaj *služkinje teologije*, snabdijevajući teologiju konceptualnim, dakle čisto teorijskim materijalom. Kada je, u moderno doba, filozofija ponovo stekla/zadobila samostalnost, ipak je zadržala mnogo osobina naslijeđenih iz srednjovjekovnog poimanja, a posebno svoje čisto teorijsko obilježje, koje se čak razvilo u smjeru sve izraženije sistematizacije“ (Hadot 2013: 56).

13 Usp. osobito iznimno važnu usporednu analizu filozofskog pogleda na renesansni humanizam koji daju P. O. Kristeller i E. Garinu u Celenza (2004: 16-58).

način življenja. Njegovi su znameniti eseji pokazali koliko je ta izvorišna filozofska situacija ostavila dubok trag u zapadnjačkoj svijesti. U svojim počecima, u razdoblju što ga danas nazivamo antikom, filozofija se nije shvaćala kao „nastava apstraktne teorije, a još manje kao egzegeza tekstova, nego kao umijeće življenja, konkretan stav, određeni životni stil koji zahvaća cjelokupno postojanje“ (Hadot 2013: 16). Hadot to dodatno pojašnjava:

Slobodni smo filozofiju definirati onako kako to želimo, odabrati filozofiju kakvu želimo, izmisliti, ako to možemo, filozofiju za koju vjerujemo da je ispravna. No ostanemo li vjerni antičkoj definiciji, [...] ako mislimo da je za ljude bitno da pokušaju postići stanje mudrosti, u antičkim ćemo tradicijama, u različitim filozofskim školama – sokratizmu, platonizmu, aristotelizmu, epikureizmu, stoicizmu, kinizmu, skepticizmu – naći „modele“ života, temeljne oblike, prema kojima se na ljudsko postojanje može primijeniti razum, tipovi potrage za mudročću. (Hadot 2013: 225)

Kasniji će se razvoj filozofije usmjeriti prema teorijskoj orijentaciji, no to ne znači da „moderna filozofija nije različitim putevima ponovno pronašla neke od bitnih vidova antičke filozofije“ (Hadot 2013: 223). Štoviše, može se govoriti o izvjesnom kontinuitetu, o ponovnim povracima istog diskursa, u kojima se obnavlja temeljno načelo da je filozofija poziv na radikalnu i konkretnu preobrazbu ljudskog bića (Hadot 2013: 224). Nije, dakle, riječ o znanju koje se posjeduje, nego o iskustvu koje preobražava; ne radi se o teoriji koja opisuje, nego o praksi koja mijenja: „To je obraćenje koje izokreće sav život, koje mijenja bitak i onoga tko ga ostvaruje“ (Hadot 2013: 15). Valja, međutim, dodati – a što, slijedeći Hadota, naglašava i Alexander Nehamas – da sebstvo oblikovano takvim radom nadilazi granice biografske činjenice, te postaje i filozofsko i književno postignuće: filozofsko jer se razvija u dijalogu s pitanjima koja su stoljećima činila jezgru filozofskog mišljenja; književno jer u njemu načelo logičke koherencije nije važno koliko retorika, odnosno način pisanja takve filozofije (Nehamas 1998: 3).

Filozofija kao umijeće življenja tako svjedoči o nečemu očitom: još od grčko-rimske antike postoje dvije paralelne tradicije – jedna pretežito književna i retorička, druga metafizička i spekulativna (Nehamas 1998: 3). Moderna idealističko-progresivistička naracija povijesti filozofije dosljedno je privilegirala drugu, zanemarujući činjenicu da su mnogi predmoderni mislioci „filozofiju“ razumijevali u mnogo širem smislu.

Zbog toga se s pravom, s Christopherom S. Celenzom, može postaviti pitanje: treba li povijest filozofije doista pisati samo iz te naknadne, nama danas uobičajene perspektive? Drugim riječima, valja li i dalje slijediti upravo onu tradiciju mišljenja koja je, počevši od 18. stoljeća, iz povijesti sklona bila brisati čitava razdoblja koja se, poput onog od Petrarce do Bemba, u nju nisu uklapala (Celenza 2013: 376-377; usp. Sharpe i Ure (2021: pogl. 1). Jer moguće je (ali i potrebno) pisati drukčije povijesti filozofije: one koje proširuju njezin horizont umjesto da ga sužavaju (Celenza 2013: 383).¹⁴

Baš kao što ističe John Sellars u vezi s renesansnim humanizmom:

Ako možemo prihvatiti da su neki humanisti na osnovu svojeg pomnog proučavanja filozofa, poput Cicerona i Seneke, prigrlili antičko poimanje filozofije kao načina življenja, tada postaje moguće ponovno razmotriti niz aktivnosti kojima su se bavili, a koje su se ranije odbacivale kao puke književne djelatnosti, kao što su pisanje pisama utjehe ili sastavljanje biografija filozofa. Promatrano, neočekivano, iz te perspektive, znatno veći dio njihova rada počinje izgledati kao filozofija. (Sellars 2020: 230-231)

3. PETRARCINA FILOZOFIJA ŽIVLJENJA

Što je drugo ta filozofija, koju vidimo kako se prostituira pred mnoštvom kojem je posvećena, doli brižljivo i tjeskobno razmatranje beznačajnih malih pitanja i jezičnih problema? Neznanje o takvim stvarima često nije ništa manje korisno, možda je čak i korisnije, od njihova poznavanja; tako istina tone u duboki zaborav, tako se zapuštaju dobre navade, tako se preziru same one ideje u kojima prebiva plemenitost filozofije, što nikoga ne vara; pozornost privlače samo isprazne riječi. Istinitost toga očituje se u životima filozofa, koji ne prakticiraju ništa od onoga što propovijedaju. Kako piše Ciceron u jednom od svojih tuskulanskih rasprava: „Koliko je mnogo filozofa bilo koji su svoj život uredili i svoje običaje oblikovali tako da su im riječi bile u skladu s djelima, a život s govorom! A oni koji su činili suprotno, njihov mi se život čini da je opovrgnuo filozofiju. Jer ako se gramatičar izražava barbarski ili ako pjevač drži krivi ton, to je mnogo sramotnije nego kad isto pogriješe oni koji se time uopće ne bave;

14 Vidi o istom i nezaobilazno studiju A. Nehamasa, a osobito uvodno tumačenje (1998: 1-17).

tako je i filozof koji griješi u životu sramotniji. Jer, dok se predstavlja kao učitelj umijeća življenja, u samom životu posrće.“ Posebno je značajno u Ciceronovim riječima to što filozofiju ne naziva umijećem riječi nego življenja. (*Fam. XVII. 1*)¹⁵

„Filozofija“ se ovdje očigledno pojavljuje u opreci spram školničkog pedantizma, onoga što prerasta u „brižljivo i tjeskobno razmatranje beznačajnih malih pitanja i jezičnih problema“. Taj opis, za Petrarca posve tipičan, valja razumjeti u okviru napetosti između humanističkog i skolastičkog poimanja filozofije, koja se u njegovu djelu pojavljuje i kao kritika pedanterije skolastičke dijalektike i kao prijekor nefilozofskog života skolastičkih filozofa (Domański 2018: 87-89). U srednjem se vijeku filozofija naime postupno preobrazila u čisto teorijsku, ujedno i propedeutičku disciplinu. Kršćansko redovništvo i moral još su čuvali odjeke antičkih škola, no skolastika je, privilegirajući znanje pred iskustvom, uzdigla dijalektiku do statusa *methodus methodorum*, a logičku dimenziju mišljenja do glavnog principa filozofskog rada (Domański 2018: 85-87; vidi i Hadot 2013: 56). U tom je procesu iz filozofije potisnuta njezina moralno-praktična sastavnica, ono što Domański naziva „moralom koji prakticira ličnost filozofa“ (2018: 85). A Petrarca polazi upravo od toga što je skolastička misao izgubila, utječući se uvjerenju da filozofija nije apstraktna znanost, nego način života. Pa na pitanje tko uistinu zaslužuje naziv „filozof“, odgovara posve jasno: filozof je onaj koji živi filozofski, onaj čiji život potvrđuje ono što riječi propovijedaju. „Ne nazivam filozofima“, piše Petrarca u *De vita solitaria*, „one kojima su s pravom nadjenuli ime *cathedrarios*, ljude s katedre. Jer oni filozofiraju za katedrom, dok su im djela bezumna (...)“ (cit. prema Domański 2018: 88). Filozofija nije vještina raspravljanja, nego egzistencijalna praksa koja zahtijeva potpunu i nesmetanu posvećenost onoga koji želi da njegov život bude svjedočanstvo vlastitih riječi. Ili, kako to Petrarca ciceronovski ističe u *Familiares XVII, 1*: filozofija je umijeće življenja, a ne umijeće govora.

Ta se misao, međutim, ne iscrpljuje u jednom pismu, nego se uporno ponavlja u mnogim Petrarčinim spisima, bez obzira na njihov žanr. Jer pitanje koje ga neprestano zaokuplja uvijek je isto: kako živjeti moralno autentičan život? Upravo zato začuđuje upornost kojom su moderni filozofi pretežito težili zanemarivanju onoga što je očito: da su humanisti

15 *Fam. XVII. 1* = Francesco Petrarca (1985). *Letters on Familiar Matters. 'Rerum familiarium libri' XVII-XXIV*, preveo Aldo S. Bernardo. Johns Hopkins University Press, Baltimore i London.

poput Petrarce, odbacivši skolastičku dijalektiku i apstraktni racionalizam, izravno nastavili tradiciju antičke filozofije življenja. U njihovu se filozofiranju ponovno rađa ona stara *atopia*, koju će Petrarca u kasnom spisu *De sua ignorantia et multorum ignorantia* (*O vlastitom neznanju i neznanju mnogih drugih*) pretvoriti u krucijalno geslo: „Važnije je željeti dobro nego spoznati istinu“ (Hadot 2018: 14-15; vidi i Domański 2018: 88).

U istom djelu, u ironičnom tonu koji duguje Sokratu, Petrarca osporava skolastičku „scijentističku“ recepciju Aristotela, vraćajući svojem „neznanju“ upravo sokratovsku funkciju (Domański 2018: 88; vidi i: Anheim 2008: 601):

Pročitao sam sve Aristotelove moralne knjige, pohađao sam i nekoliko predavanja koja su im bila posvećena. Prije negoli mi se ukazalo moje neznanje, činilo mi se da sam iz toga nešto shvatio i da sam postao mudriji. No u sebi se nisam osjećao boljim, naprotiv. Nakon čitanja često sam se žalio samome sebi, a katkad i drugima, da zapravo ne ostvarujem ono što Aristotel kaže na početku druge knjige *Etike*, naime, da treba izučavati to područje filozofije ne kako bismo znali, nego kako bismo postali boljima (*De Ign.*, 107.; cit. prema Domański 2018: 88)

Petrarcina će filozofija, odbacujući apstraktno etičko znanje lišeno osobne i afektivne dimenzije, dosljedno zagovarati samo onu etiku koja se ostvaruje u iskustvu življene prakse (vidi više u: Domański 2018: 88-89 i Mazzotta 1993: 37-40). Filozofski govor koji ne vodi unutarnjoj preobrazbi za njega je isprazan: znanje bez djelovanja ne proizvodi vrlinu. Stoga oštro kritizira Aristotelove moralne spise koji, kako kaže, „ne ostaju u pamćenju“, dok uzdiže djela svojih omiljenih rimskih pisaca Cicerona, Seneke i Horacija jer u njima prepoznaje moć da preobrase čitatelja. Njihove su riječi prožete iskustvom života; one potiču na promjenu i djeluju na dušu, a ne samo na razum (*De Ign.*, 108-110). U skladu s povjerenjem koje su rimski autori pridavali epideiktičkoj moći retorike, njezinoj moralnoj i društvenoj funkciji (vidi Vickers 2008: 713-745 i Zak 2010: 80-81), također ističe da filozofiju ne treba tražiti samo u knjigama koje se same nazivaju filozofskima. Njegova se posvećenost rimskim piscima, osobito Seneki, očituje se i u etičkoj ulozi koju pridaje praksama pisanja i čitanja (vidi Zak 2015: 141-153; Zak 2010: 10-14; Anheim 2008); sklad i cjelovitost duše postiže se upravo tim vježbama kojima se pojedinac nada približiti „mudrosti i vrlini mudraca“ (Sharpe i

Ure 2021: pogl. 1). Jer za Petrarcu je filozofija doista bila ono što je bila i za drevne filozofe nakon Sokrata – „škola života“ (Petrarca 1924: 126).

Petrarcin se humanizam u tom svjetlu pokazuje kao duboko egzistencijalna gesta: životna zadaća filozofa nije spoznati, nego neprestano se preobražavati. U tom je smislu *melior fieri* („postati bolji“) glavni moralni princip njegove filozofije.

4. DUHOVNE VJEŽBE U *FAMILIARES* 4. I.

Čini se da se među duhovnim vježbama, koje su uključivale meditaciju i kontemplaciju, samopropitivanje i ispit savjesti, najveća uloga u pismu *Familiars* IV, 1 pridaje pisanju, koje je usko povezano s čitanjem. Sve su te vježbe, u skladu s dugom antičkom i kršćanskom tradicijom, težile tome da sebstvo uspostavi određeni oblik odnosa sa samim sobom (Hadot 2013: 30). Svaka od njih djelovala je na svoj način: meditativne i kontemplativne vježbe poticale su usredotočenost na sadašnji trenutak i usavršavale budnost duha; čitanje i pisanje otkrivalo je terapijsku moć riječi, osobito važno bilo je pisanje kao ispit savjesti u pisanom obliku. No svima im je bilo zajedničko to što ih je subjekt svjesno odabirao i provodio kako bi preobrazio vlastito iskustvo sebe i svijeta (Foucault 2019: 270), dosežući tako stanje razuma i vrline koje utjelovljuje „pravo sebstvo“ (Zak 2014b: 218).

Razmotrimo navedene duhovne vježbe pojedinačno.

1. MEDITATIVNE I KONTEMPLATIVNE VJEŽBE

[1] Danas sam se uspeo na najveću planinu ovoga kraja, koju s razlogom nazivaju Vjetrovitom. Uspeo sam se vođen samo željom da vidim osobitu visinu mjesta. Taj mi je put bio na pameti već nekoliko godina. Ljudska sudbina posvuda nosi čovjeka, a kao što znaš, tako se i meni dogodilo da sam još od djetinjstva mnogo vremena proveo u ovim krajevima. (*Fam.* IV, 1, 1)

Ovaj upečatljiv odlomak s početka pisma mnogo nam govori. Nije slučajno što se, nakon što je čin uspona u prvim rečenicama prikazan kao izlet vođen znatiželjom („samo željom da vidim osobitu visinu mjesta“), središnja tema ubrzo preobražava u meditaciju o ljudskom

životu. Tu pismo prestaje biti izvještaj o običnom danu i postaje oblik duhovne vježbe. Diskretna aluzija na kraju pisma na vježbu „pregleda dana“ potvrđuje to preoblikovanje iskustva stvarnog svijeta u prostor samorefleksije. No tu već, na samom početku, najavljuje se ono dvoznačno kretanje koje će, spajajući topografiju s introspekcijom, određivati čitav tekst: dok se tijelo uspinje planinom, duh se uspinje samome sebi. Vanjski se krajolik pretvara u unutarnji; planina prestaje biti zemljopisna činjenica i postaje simbolička točka preobrazbe subjekta. Motiv prirode preobražava se u *topos vitae contemplativae*, u ono nutarnje mjesto gdje se sebstvo uči boraviti u vlastitoj prisutnosti.¹⁶

Tako Petrarca potvrđuje stoički ideal *prosoche*: „stalnu budnost i prisustvo duha, uvijek budnu samosvijest, postojanu napetost uma“ (Hadot 2013: 19). Taj se ideal jasno očituje u sljedećim ulomcima pisma, što ubrzo slijede:

[12] I tako već učestalo izigran, zasjeo sam u jednoj udolini. Tamo sam letećim mislima od tjelesnog odlepršao ka netjelesnom. Onda sam progovorio slično ovome: „Sve ono što si danas toliko puta doživio prilikom uspinjanja na ovu planinu, znaj da se to događa i tebi i mnogim drugima koji streme prema blaženom životu, no ljudi o tom teško promišljaju, zato što su tjelesni pokreti izvanjski, a duhovni su pak nevidljivi i skriveni.“

[13] U stvari, život koji nazivamo blaženim nalazi se na vrhu, kako vele, „tjesean put“ je koji do njega vodi. Mnogobrojni brežuljci su na putu, pa treba da se iz krjeposti u krjepost hoda plemenitim koracima. Na vrhu je kraj svega i svršetak puta po kojemu se naše hodočašće ravna. Tamo svi žele dospjeti, ali kako Nazon kaže: „Htjeti, to je malo, treba da žudiš, tako ćeš k cilju.“ (*Fam.* IV. 1, 12-13)

Uočimo u tom dijelu teksta niz međusobno povezanih duhovnih vježbi: vježbe pažnje, pamćenja (*mneme*) i meditacije (*melete*). Vježbanje se ovdje uspostavlja kao sredstvo svladavanja unutarnjeg govora („letećih misli“), njegova uređenja i smirivanja. Riječ je o misaonim praksama sjećanja koje uključuju promišljanje biblijskih tekstova, ali i spisa rimskih autora. Istaknimo i da takva praksa ima dugu genezu. Još su stoički filozofi Epiktet, Seneka i Marko Aurelije preporučivali svakodnevno ponavljanje i razmatranje kratkih maksima, onih „živućih rečenica“ koje su trebale

16 Literatura je o simboličkoj strukturi pisma ekstenzivna; o njegovu oblikovanju u znaku alegorije vidi osobito noviju analizu u: Lee (2012: 31-34).

postati orijentiri za djelovanje (Foucault 1994: 210-211). Seneka će u tom duhu savjetovati: „Zadržavati se trebaš na određenim umnicima i na njima se odgajati, ako bi želio izvući neku pouku koja će ti trajno ostati u pamćenju“ (*Ep.* 2, 1).¹⁷ Maksime su tako bile misaoni alati, sažeti podsjetnici koji su, kad ih se neprestano „držalo pri ruci“, omogućavali da čovjek u svakom trenutku djeluje „kako valja“, održavajući budnost duha (Hadot 2013: 18). Svojevrna je to unutarinja gimnastika duha, kojom se um oslobađao nemira, a duša usklađivala s razumom (Sharpe i Ure 2021: pogl. 1-4). U kršćanskoj se monaškoj tradiciji to antičko nasljeđe preobrazilo u praksu *meditatio scripturarum*, to jest u razmatranje svetih tekstova koje je zahtijevalo stalno prisjećanje i ponavljanje. Maksime su sada evanđeoske rečenice, psalmi, Augustinove sentencije koje su se čitale „srcem“ sve dok nisu postale svim pounutrene (Leclercq, 1996: 182, Sharpe i Ure 2021: pogl. 5. 2.). No i u stoika i u monaha riječ je o istom obliku rada na sebi: o transformaciji sebstva koja se postiže stalnim vraćanjem tekstu, promišljanjem njegovih riječi sve dok nam posve, kako kaže Seneka, ne uđu „u duh“ (*Ep.* 84, 7; vidi više u: Hadot 2013: 59-78).

Petrarca se upisuje u taj isti niz. Slijedi stoičku i monašku praksu meditacije nad temeljnim načelima koja valja trajno nositi u pamćenju te ih imati „pri ruci“. Kao što su stoici govorili da treba uvježbavati dušu kako bi u svakom času prizvala u svijest ono što je naučila, tako i Petrarca vježba sebe u sposobnosti da u novoj situaciji primijeni načelo koje je prethodno promislio i prisvojio. Svako iskustvo postaje prilika za provjeru i preoblikovanje; ono se tumači, živi i nadilazi u svjetlu stečenih maksima: bilo da je riječ o Matejevu „tijesnom putu“ prema vrhu ili o Ovidijevu poticaju: „Htjeti, to je malo, treba da žudiš, tako ćeš k cilju.“ U tom spoju stoičke etike i kršćanske askeze oblikuje se Petrarčin duhovni habitus obilježen stalnim naporom koji zahtijeva budnost nad samim sobom.

Takva praksa usmjerenosti na samoga sebe pretpostavlja također kontemplativno povlačenje; onu samoću duha koja omogućuje *prosoche*, svjesnu usredotočenost na sadašnji trenutak. Upravo je ta budnost, kako kazuje Hadot, „na neki način tajna duhovnih vježbi“, to jest svakodnevnog ponavljanja koje preobražava pogled na svijet (Hadot 2013: 20). No kod Petrarce samoća ne znači osamu. „Samoća je“, kako piše u *De vita solitaria*, „doista nešto sveto, nevino, neiskvareno i najčišće od svih ljudskih posjeda“ (Petrarca 1924: 137). No njegov *otium* ipak nije pustinjački

17 *Ep.* 2, 1 = Lucije Anej Seneka (2013-2016). *Moralna pisma Luciliju*. Svezak prvi i svezak drugi, prev. Tvrтко Milunović, Demetra, Zagreb.

bijeg ni stroga stoička osama, nego samoća koja ne isključuje drugoga (vidi Falkeid 2015: 111-112; Bondanella 2008: 21-22). „Nikada neću držati da prisutnost prijatelja remeti samoću, nego da je obogaćuje. Kad bih morao birati između jednoga i drugoga, radije bih bio lišen samoće nego prijatelja“, piše Petrarca u poglavlju *De vita solitaria* znakovita ciceronskoga naslova „Ljudi kojima je samoća korisna ne bi trebali biti nagovoreni da preziru zakone prijateljstva; trebali bi bježati od gomila, a ne od prijatelja“ (1924: 163). A parafrazom Ciceronova opisa prijateljstva kao „suglasja svih božanskih i ljudskih stvari, praćenog dobrohotnošću i ljubavlju“ (Cic. *Lael.* 20; cit. prema Pavelić 2020: 55), otvara i pismo *Familiares* IV. 1:

[3] Ali razmišljajući o suputniku, začudo, jedva da bi mi se itko od svih prijatelja učinio prikladnim. Moram priznati da se i među bliskima rijetko pronalazi željena podudarnost u svim prohtjevima i djelovanjima. [4] Jedan mi se činio suviše mlitav, drugi pak neumoran, ovaj prespor, a onaj prebrz; ovaj pretužan, onaj preveseo, onda opet tupav ili pak pametniji no što bih htio. Kod jednoga šutnja, a kod drugoga brbljavost; kod jednog težina i pretilost, kod drugog je mršavost i bolest plašila, kod jednog hladna nevoljkost, a kod drugog je žarka opčinjenost obeshrabrivala, a sve te slabosti, kolikogod teške, podnose se kod kuće: „ljubav“ naime „sve podnosi“ te prijateljstvo ne odbija nikakav teret, zaista, sve te slabosti na putovanju postaju teže. [5] Tako je zahtjevan duh tražeći čestite radosti, uokolo razmišljajući, prosuđivao u tančine, naravno bez povrede ijednog prijateljstva šuteći je otklanjao sve što je predvidio da bi moglo škoditi predstojećem putu. I što misliš? Konačno sam potražio pomoć među rodbinom te sam ideju priopćio svom mlađem i jedinom bratu, kojeg poprilično poznaješ. Ništa draže nije mogao čuti, zahvalivši mi što kod mene istovremeno uživa mjesto brata i prijatelja.

Prijateljstvo se ovdje otkriva kao oblik etičkog života, *topos* humanističke *amicitiae* u kojem se prijatelji međusobno oblikuju, ispravljaju i uzdižu u vrlini. Brat i prijatelj Gherardo, tada vjerojatno već redovnik augustinac,¹⁸ nije u pismu tek suputnik, nego i Francescov moralni kontrapunkt, čak i

18 Iako je pismo datirano 26. travnja 1336., pažljivo oblikovan stil navodi niz istraživača u 20. stoljeću na sumnju u tu dataciju. Naime, na temelju poznatih podataka o zaređenju Petrarčina mlađeg brata Gherarda, danas se obično drži da pismo nije moglo biti napisano prije 1343. godine, kada se otprilike Petrarca posvećuje i pisanju traktata *Secretum*. Giuseppe Billanovich, koji je prvi iznio tezu o kasnijem datiranju pisma o (po njegovu sudu tek fiktivnom) usponu na Mont Ventoux, vrijeme nastanka pisma pomiče na 1352. ili 1353. godinu (1947: 193-198). Opsežniji pregled kasnijih rasprava o dataciji vidi u: Mann (2000: 17-42); o fiktivnoj pak naravi putovanja vidi Lokaj (2001: 139-143).

nedostižni uzor (Lokaj 2001: 153). Dok Gherardo odlučno grabi prema vrhu, birajući strmije putove, Francesco zastaje, koleba, skreće; i upravo se u toj bratskoj relaciji ogleda čitava Petrarčina dijalektika *acediae*, one bolesti duše i slabosti volje koju će kasnije razraditi u *Secretumu* (vidi Fenzi 2017). Gherardo tako postaje primjer da nije dovoljno težiti uzvišenijem životu – takvu životu valja i prionuti. I upravo ta razlika među njima otvara prostor Petrarčine dramatične introspekcije, koja svoj vrhunac doseže u susretu s Augustinovim *Ispovijestima*:

[27] Slučajno mi se dakle otvorila deseta knjiga toga djelca. Brat je stajao načuljenih ušiju, čekajući čuti nešto iz mojih usta od Augustina. Tako mi Boga i onoga koji je bio sa mnom, istom što sam spustio pogled, pisalo je: „Ljudi idu da se dive vrhuncima gora, silnim valovima mora, širokim tokovima rijeka, daljinama oceana i putanjama zvijezda, a zapuštaju sebe.“ [28] Ustuknuo sam, priznajem. I brata sam zamolio da mi ne dosađuje, jer je bio željan slušanja. Zatvorio sam knjigu. Naljutio sam se na samoga sebe jer sam se i sad divio ovozemaljskom, iako sam odavno trebao naučiti i to od poganskih filozofa, da „ništa osim duše nije divljenja vrijedno, čijoj veličini nema prispodobivoga“. (*Fam. IV. 1, 27-28*)

Petrarčino augustinovsko obraćenje, taj očekivani prijelaz sa svjetovnih briga prema unutarnjoj obnovi, u skladu s duhovnim pozivom njegova brata Gherarda, ostaje, međutim, nedovršeno, premda se simbolički zaokružuje ispitom savjesti (vidi Zak 2012: 449-500). U završnim se recima pisma razabire ritam večernjeg preispitivanja: pregled misli i djela dana koji je minuo. Petrarca, uronjen u tišinu vlastite nutrine, želi drugima otvoriti svoju introspektivnu istinu (usp. Celenza 2018: 79): „Ništa o sebi“, piše prijatelju i primatelju pisma Dioniziju Robertiju, „ne želim skriti“ (*Fam. IV. 1, 53*).

U toj gesti samoispitivanja pažnju zaslužuje figura učitelja, koju u pismu simbolički zauzimaju sveti Augustin i primatelj pisma augustinac Dionizije Roberti. Taj se odnos bitno razlikuje od monaških oblika poslušnosti u kojima se volja učenika podređuje autoritetu učitelja; bliži je antičkom idealu filozofskog vodstva, zapravo sokratovskoj figuri učitelja (usp. Sharpe i Ure 2021: pogl. 5; Zak 2010: 114-117). To na vidjelo iznosi sloj značenja posve drukčiji od čestih tumačenja Petrarčina „neuspjela obraćenja“ kao humanističke inverzije augustinovskog modela i monaške prakse *contemptus mundi*. Za razliku od Augustinove uspješne duhovne integracije nakon čitanja Pavla, Petrarčina potraga ostaje, dakle, uzaludna,

završavajući u rascjepkanosti sebstva i nemogućnosti da se pronade jedinstvo koje bi povezalno iskustvo, vjeru i razum. Drugim riječima, ondje gdje Augustin vidi konačno obraćenje i jedinstvo u Bogu, Petrarca otkriva neprekidni nemir i fragmentaciju unutarnjeg bića. No Unn Falkeid ističe da to nije, kao što se često misli, čin kojim Petrarca konstruira autonomno sebstvo koje preuzima, ali i izvrše augustinovsku priču o obraćenju.¹⁹ Naprotiv, riječ je o izrazu duboke i radikalne sumnje, one iste koja odjekuje sokratovskim neznanjem. Ta sumnja nije usmjerena protiv Augustina niti je treba shvaćati kao kritiku kršćanske religije, kako je to činila tradicija od Burckhardta nadalje. Jer ona izražava Petrarčinu egzistencijalnu nelagodu pred mišlju da univerzalne istine nisu dostupne ljudskom umu, i u tom je smislu njegov stav blizak i sokratovskom filozofskom skepticizmu i kršćanskom idealu poniznosti (Falkeid 2015: 11-18). Došavši do toga da je sebstvo – ili duša – podložno istim oblicima nestalnosti, prolaznosti i promjene kao i tijelo te čitav materijalni svijet, on zapravo ne može ništa drugo doli odbaciti mogućnost stjecanja sigurnog i trajnog znanja. A u tom bolnom osjećaju čovjekove krhkosti može se prepoznati suštinska najava modernosti s kojom se njegovo djelo toliko često poistovjećuje (Falkeid 2015: 23).

Taj stav stalnog nespokoja krhkoga sebstva u pismu se, međutim, ne izražava samo na razini misli, nego se očituje i u samoj formi pisma, koje se može razumijevati kao dosljedno oblikovana dijaloška struktura (usp. Celenza 2005: 513).²⁰ U pismu se, upravo kao i u slavnom traktatu *Secretum*, (auto)dijalog ne shvaća samo kao književni žanr ili kao retorička tehnika, nego kao metoda samospoznaje: poruka je to sugovorniku (sebi samome) da obrati pozornost na sebe, da se brine o sebi, da preispita svaki dio samog sebe, sve svoje misli i radnje, u skladu s poznatim delfijskim geslom o spoznaji samog sebe. Izvorni smisao te drevne maksime nije bio spoznajno, nego egzistencijalno usmjeren: radilo se o pozivu

19 Takvo tumačenje iznosi naprimjer Beecher ističući kako nedovršenim obraćenjem Petrarca uspostavlja svojevrstu hermeneutičku petlju koja čitatelja dovodi u nedoumicu jer: „bez strukture kršćanskog obraćenja epizoda ne bi imala duhovno usmjerenje, no neodređena narav *beata vita* ne pruža nikakvo jamstvo da savršeno ovladavanje voljom, na kojemu inzistira Francesco u *Secretumu*, uopće pripada izričito kršćanskim ciljevima“ (2004: 57).

20 Vrijedi i navesti komentar koji o dijalogičnosti Petrarčina diskursa daje Celenza: „Petrarca je pisao u dijaloškom žanru, ponajviše u svojem intimnom djelu *Secretum*, ali taj dijaloški pristup nije prvenstveno pitanje književnog žanra. Više se odnosi na stav zamišljenog čitatelja koji mora pristupiti tekstu spreman na promjene, kao što ima veze i sa smjelošću i karakterom autora, koji se, umjesto da prigrliti silogističan, autoritativan, institucionalno sankcioniran način, pokazao dovoljno samouvjeren da napiše tekst koji će, zbog svojih inherentnih dvosmislenosti, neizbježno biti podložan različitim tumačenjima“ (2005: 513).

na uspostavljanje odnosa sebstva prema samome sebi koji čini temelj moralnog života (usp. Hadot 2013: 30). I u tom se svjetlu Petrarcina filozofija pokazuje kao sokratovska „briga za sebe“, jedno od najranijih postantičkih oživljavanja tog antičkog ideala koje se u različitim antičkim tekstovima i duhovnim tradicijama izražavalo nizom srodnih formula: „baviti se sobom“, „skrbiti se o sebi“, „povući se u sebe“, „naći utočište u sebi“ (Foucault 2017: 22). No ne radi se o izgrađivanju nekoga *ja* kao svrsi samom sebi, nego naprotiv, o premašivanju sebstva s ciljem pridobivanja duševnog mira ili barem vježbama kojima se sebstvo postavlja u sveukupnost i doživljava se kao dio te sveukupnosti.

To je u središtu Petrarcina pisma, koje se u tom smislu može opisati kao meditacija na Augustinovu misao: „Ljudi idu da se dive vrhuncima gora, silnim valovima mora, širokim tokovima rijeka, daljinama oceana i putanjama zvijezda, a zapuštaju sebe“ (*Fam.* IV. 1, 27).

2. VJEŽBE ČITANJA I PISANJA

Na početku druge knjige *Secretuma*, u kojoj sveti Augustin Francescu pokazuje da je podložan svim smrtnim grijesima osim zavisti, nalazi se odlomak u kojemu mu ukazuje na oholost znanja. Upravo na tom mjestu dijaloga dolazi do izražaja Petrarcina sumnja u isprazno znanje, tema koju će, vidjeli smo, u spisu *De sua ignorantia* (*O vlastitom neznanju*), razviti otvarajući pitanje razlike između filozofa koji o mudrosti govore i onih koji je žive:

AUGUSTIN: Pa onda? Zar ti nisu nimalo koristile?

FRANCESCO: Dapače, vrlo mnogo, dok sam čitao, ali netom sam knjigu ispuštao iz ruke, cijelo je moje pristajanje uz nju padalo u vodu.

AUGUSTIN: To je opća navika čitatelja, otud odvratna nakaznost koju odaje mnoštvo sramotnih pedanata što besciljno lutaju, a o umijeću življenja, premda se o njemu u školama mnogo raspravlja, malo se toga ostvaruje. No ako ti na njihovim mjestima budeš utisnuo dobro odmjerene opaske, čitanje će ti biti plodonosno.

FRANCESCO: Kakve opaske?

AUGUSTIN: Svaki put kada ti se u čitanju pojave spasonosne misli i osjetiš da ti duh potiču i koče, ne uzdaj se u snagu svojega uma, nego ih dobro zadrži u pamćenju i s velikom ih pomnjom usvoji, tako da poput iskusna liječnika, gdje god te i kad god te zatekne nevolja što ne dopušta odgode, imaš gotovo u duhu zapisane lijekove. (Sec. II 107)²¹

U tom se ironičnom sokratskom tonu prepoznaje Petrarcono odricanje od autoriteta dogmatskog znanja i njegovo okretanje filozofiji dijaloga, introspekcije i unutarnje preobrazbe, no također tu je i oživljavanje postsokratovske predodžbe filozofije kao načina života – filozofije kao liječenja duše (vidi više o tome u Zak 2014: 218-219; Sharpe i Ure 2021: pogl. 6). Ta je terapijska uloga u Petrarčinim tekstovima snažno izražena: cilj je samoliječenja uspostava duševnog mira i vođenje moralno savršenijeg načina života, a djelotvorna su sredstva vježbe čitanja i pisanja. No da bi čitanje bilo ljekovito, ne može biti pasivno usvajanje znanja: ono što se pročita mora biti preobraženo, interiorizirano i sjedinjeno s duhovnim iskustvom čitatelja (vidi Zak 2010: 80-81; Sharpe i Ure 2021: pogl. 6.2). Upravo kao što Petrarca u čuvenom pismu Boccacciu opisuje: „Usvojio sam to štivo na tako prislan način da se učvrstilo ne samo u mom pamćenju nego i u mojoj srži, postavši jedno s mojim vlastitim razumom“ (Fam. XXII. 2, 12-14).²² Odatle se u citiranome ulomku iz traktata *Secretum* i ističe da korisne misli valja „dobro zadržati“ u pamćenju, a otuda će se *Familiars* IV. 1 zapravo moći čitati kao *hypomnemata*: zbir zapisanih maksima kojima subjekt vježba pamćenje, *prosoche* (pozornost) i samosvijest (usp. Foucault 1994: 207-222).

Naime *Familiars* IV.1 ogledni je primjer Petrarquine citatne prakse: u njemu se sabiru tuđe maksime i primjeri za pamćenje i razmišljanje, mahom preuzeti iz Vergilija, Ovidija, Seneka i Augustina. Iako su izvori raznoliki, maksime su odabrane dosljedno, s ciljem da subjektu pokažu put prema obraćenju. Tako se na Augustinovu misao koja Petarcu treba suočiti s istinom da *vita activa i cupiditas videndi* ne donose ništa drugo doli to da ljudi „zapuštaju sebe“ (Fam. IV. 1, 27), odmah nadovezuje Senekina izreka da „ništa osim duše nije divljenja vrijedno“ (Ep. 1 15, 9, cit. u Fam. IV. 1, 27). I posve je jasno: čitanje i pisanje tu ne služi samo pamćenju

21 Sec. II = Francesco Petrarca (1987). *Moja tajna*, prijevod, komentar i predgovor Frano Čale, GHZ, Zagreb, 107.

22 Fam. XXII. 2 = Francesco Petrarca (1985). *Letters on Familiar Matters. 'Rerum familiarium libri' XVII-XXIV*, preveo Aldo S. Bernardo. Johns Hopkins University Press, Baltimore i London.

pročitano, nego oblikovanju samoga sebe putem čina prisjećanja i ponavljanja istine.

Pisanje se u *Familiares* IV. 1 također artikulira kao praksa samopromatranja i samootkrivanja: kao izlaganje vlastite savjesti pogledu drugoga (usp. Sharpe i Ure 2021: pogl. 6.2). Epistolarni se oblik pritom pokazuje u dvostrukoj funkciji: s jedne strane, riječ je o formi koju Petrarca razvija u duhu stoika i kršćanskih moralista, za koje je razmjena pisama imala izrazitu pedagoško-terapijsku vrijednost; s druge strane, pisanje o sebi tu izravno poprima ispovjedni karakter. U svom utjecajnom eseju „Self Writing“ („Pisanje o sebi“) Michel Foucault analizira upravo tu terapijsku dimenziju epistolarnog pisanja na primjeru Senekine korespondencije s Lucilijem. Ističe da pismo djelujući na primatelja, istodobno djeluje i na samog pisca: čin pisanja uključuje introspekciju, ali ne kao zatvaranje u sebe, nego kao otvaranje sebe drugomu, kao oblik dijaloške samorefleksije koja omogućuje moralnu transformaciju subjekta (1994: 214-215).

Naređuješ mi da ti položim račun za svaki pojedini dan, i to čitav; o meni imaš dobro mišljenje ako misliš da u tim danima nema ničega što bi trebalo skrivati. (*Ep.* 83, 1)²³

Seneka tako piše Luciliju, a u tim rečenicama nije teško prepoznati blisku analogiju sa završnim dijelom Petrarčina pisma:

Vidi dakle, predragi oče, da ti ništa o sebi ne želim skriti. Ne samo cijeli život, nego ti detaljno otkrivam pojedinačne misli, za koje, molim te, moli da jednom prestanu biti neodlučne i nestabilne. (*Fam.* IV. 1, 36)

Ta je analogija dragocjena jer upućuje na bitnu razliku između Senekina i Petrarčina poimanja pisanja o sebi, koje je opet uvelike oblikovano upravo čitanjem Senekinih *Moralnih pisama*. Kod Seneke se pisanje o sebi pretvara u opis svakodnevice: sam se rado odaziva Lucilijevu pozivu da mu „sve ispriopovijeda“ jer nema što skrivati. Vrijednost takva izvještaja, kako ističe Foucault, ne leži u samim aktivnostima o kojima se piše, nego u načinu života koji one odražavaju. Kod Petrarce, međutim, dnevni pregled prerasta u ispitivanje misli, a ne djela. Narativ sebstva pritom poprima oblik ispovijedi pročišćujuće naravi, zaključene molbom upućenom

²³ *Ep.* 83, 1 = Lucije Anej Seneka (2013-2016). *Moralna pisma Luciliju*. Svezak prvi i svezak drugi, prev. Tvrtko Milunović, Demetra, Zagreb.

ispovjedniku da moli „da se misli, nepotrebno raspršene posvuda, okrenu prema jednomu, dobromu, istinitomu, sigurnomu i postojanomu“ (*Fam.* IV. 1, 36). U tom se okviru jasno razabire i temeljna razlika između Senekine *examinatio conscientiae* i Petrarcline prakse ispitivanja savjesti, koja se može doista razumjeti tek unutar šire genealogije stoicizma i kršćanskog asketizma kakvu Foucault izlaže u studiji „Technologies of the Self“ („Tehnologije sebstva“). U stoičkoj tradiciji, ističe on, cilj duhovne vježbe nije dešifriranje skrovitog „ja“ ni ispovjedno razotkrivanje tajni vlastite nutrine, nego budno pamćenje i razborito promišljanje onoga što je učinjeno i što je trebalo učiniti. Askeza se ovdje ne shvaća kao odricanje od sebe, nego kao postupno usvajanje istine i vježbanje samokontrole kao oblika moralne discipline koja omogućuje mudro življenje u svijetu. Kršćanska se askeza, naprotiv, temelji na pokretu negacije: istini se pristupa tek kada se sebstvo, kao dio palog svijeta, odrekne sebe i svijeta; čin samoodricanja postaje stoga presudan za oblikovanje sebstva (Foucault 1997: 225-253).

Petrarcina se hermeneutika sebstva oblikuje upravo između tih dvaju polova, preuzimajući i preobražavajući elemente obiju tradicija posredovanjem kojih subjekt sebi otkriva istinu o sebi. Petrarca nasljeđuje stoičku praksu samopromatranja i moralne discipline, ali je smješta u duhovni kontekst obilježen augustinovskim motivom ispovijesti. U njegovu pisanju o sebi ne očituje se jednostavan prijelaz od stoičke samodostatnosti prema kršćanskom samoodricanju, nego nastanak novog oblika „sekularne duhovnosti“ (Zak 2010: 120) koji spaja i preobražava elemente obiju tradicija. Kako primjećuje Gur Zak, premda su Petrarcini pokušaji da njeguje sebstvo čitanjem i pisanjem usko povezani – a u nekim slučajevima i izravno nadahnuti – augustinovsko-monaškom tradicijom srednjega vijeka, Petrarca se njima koristi drukčije: ne kao sredstvo samoporicanja i otkrivanja krivnje, nego kao vježbu samodiscipline i put prema uspostavi unutarnje autonomije (usp. Zak 2010: 118-120; 161-162). Ta se autonomija, međutim, ne ispunjava u samoj sebi, nego u trajnoj težnji za njezinim prekoračivanjem. I na tom se prijelazu rađa humanistička tradicija brige o sebi: nova filozofija života, duboko svjesna vlastitih ograničenja, ali istodobno usmjerena prema njihovu prekoračenju.

5. ZAKLJUČAK

Čitavo se Petrarčino pisanje o sebi odvija u znaku „nemirne duše“, u prostoru „dramatičnih intimnih kriza“ i „muka nemoći da se odlučnom voljom orijentira u procijepu između zemaljskog i apsolutnog nebeskog“ (Čale 1987: 8). Tu će napetost Petrarca sustavno razraditi u traktatu *Secretum*, a u pismu *Familiars* IV. 1 sažeti u formi „filozofske minijature“ (Ušković 2020: 9). U završnim recima pisma Petrarčino se „ja“, molitvenim priznanjem vlastite slabosti, otvara prema cjelini božanskog bića, doživljavajući sebe kao njezin sastavni dio. Taj završni ton izražava žudnju za duševnim mirom, oslobođenje od tjeskobe postojanja i svijest o granicama ljudskog napora, ali bez povratka monaškoj ideji istinskoga „ja“ koje se ostvaruje poricanjem svijeta i odricanjem od njega.

Upravo unutar tih proturječja Petrarčino se pisanje o sebi oblikuje kao praksa u kojoj se sebstvo istodobno stvara i nadilazi, u stalnom traženju sklada između vlastite ograničenosti i univerzalnog smisla kojem teži. U tom se traganju filozofija pokazuje kao vježba brige za dušu, kao nastojanje da se u prolaznosti ljudskog života pronađe trajna istina koja nadilazi pojedinačno biće.

POPIS LITERATURE

Anheim, Etienne (2008). Pétrarque: l'écriture comme philosophie, *Revue de synthèse*, 129/4, 587-609.

Beecher, Donald (2004). Petrarch's 'Conversion' on Mont Ventoux and the Patterns of Religious Experience, *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme*, nova serija, 28/3, 55-75.

Billanovich, Giuseppe (1947). *Petrarca letterato, I.: Lo scrittoio del Petrarca*, Edizioni di „Storia e letteratura“, Rim, 193-198.

Bondanella, Julia Conaway (2008). Petrarch's Rereading of 'Otium' in *De vita solitaria*, *Comparative Literature*, 60/1, 14-28.

Burckhardt, Jacob (1991). *Kultura renesanse u Italiji*, (prev. Milan Prelog), Dereta, Beograd.

Carruthers, Mary (2008). *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge University Press, Cambridge.

Cassirer, Ernst (1972). *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, prev. Mario Domandi, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Celenza, Christopher S. (2004). *The Lost Italian Renaissance: Humanists, Historians, and Latin Legacy*, Johns Hopkins University Press, Baltimore i London.

Celenza, Christopher S. (2005). Petrarch, Latin, and Italian Renaissance Latinity, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 35, 509-536.

Celenza, Christopher S. (2013). What Counted as Philosophy in the Italian Renaissance? The History of Philosophy, the History of Science, and Styles of Life, *Critical Inquiry*, 39/2, 367-401.

Celenza, Christopher S. (2014). Ideas in Context and the Idea of Renaissance Philosophy, *Journal of the History of Ideas*, 75, 653-666.

Celenza, Christopher S. (2017). *Petrarch: Everywhere a Wanderer*, University of Chicago Press, Chicago.

Celenza, Christopher S. (2018). Petrarch and the History of Philosophy, Petrarch and Boccaccio: The Unity of Knowledge in the Pre-modern World, (ur. Igor Candido), De Gruyter, Berlin i Boston, 78-90.

Čale, Frano (1987). Petrarkin *Secretum*, u: *Francesco Petrarca, Odabrana pisma*, Globus, Zagreb, 5-16.

Damrosch, David (2003). *What Is World Literature?*, Princeton University Press, Princeton.

Davidson, Arnold I. (2023). Predgovor Arnolda I. Davidsona, u: Pierre Hadot, *Duhovne vježbe i antička tradicija*, Sandorf&Mizantrop, Zagreb, 5-10.

Domański, Juliusz (2018 [1996]). *Filozofija, teorija ili način života?*, (prev. Leni Bastaić), Sandorf i Mizantrop, Zagreb.

Falkeid, Unn (2015). Petrarch, Mont Ventoux and the Modern Self, *The Cambridge Companion to Petrarch*, (ur. Albert R. Ascoli i Unn Falkeid), Cambridge University Press, Cambridge, 111-119.

Fenzi, Enrico (2017). Qualche nota sull'Acedia di Petrarca, *La Rivista di Engramma*, open access, ISSN 1826-901X.

Foucault, Michel (1994). Self Writing, Ethics, Subjectivity and Truth, (ur. Paul Rabinow), New Press, New York, 207-222.

Foucault, Michel (1997). Technologies of the Self. Ethics, Subjectivity and Truth, (ur. Paul Rabinow), New Press, New York, 225-253.

- Foucault, Michel (2019). *Subjektivnost i istina. Predavanja na Collège de France (1980.–1981.)*, Sandorf i Mizantrop, Zagreb.
- Garin, Eugenio (2008). *History of Italian Philosophy*, (prev. i ur. Giorgio Pinton,) Editions Rodopi, Amsterdam – New York.
- Hadot, Pierre (2013). *Duhovne vježbe i antička filozofija*, (prev. Zlatko Wurzberg), Sandorf i Mizantrop, Zagreb.
- Kristeller, Paul Oskar (1944-1945). Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance, *Byzantion*, 17, 346-374.
- Lee, Alexander (2012). *Petrarch and St. Augustine: Classical Scholarship, Christian Theology, and the Origins of the Renaissance in Italy*, Brill, Leiden.
- Leclercq, Jean (1996). *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*, Fordham University Press, New York.
- Lokaj, Rodney John (2001). *Petrarch vs. Gherardo: A Case of Sibling Rivalry inside and outside the Cloister*, doktorska disertacija, University of Edinburgh.
- Mann, Nicholas (1984). *Petrarch*, Oxford University Press, Oxford.
- Mann, Nicholas (2000). From Laurel to Fig: Petrarch and the Structures of the Self, *Proceedings of the British Academy*, 105, 17-42.
- Mazzotta, Giuseppe (1993). *The Worlds of Petrarch*, Duke University Press, Durham.
- Nehamas, Alexander (1998). *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, University of California Press, Berkeley.
- Pavelić, Ante (2020). Petrarca tijekom uspinjanja, u: *Francesco Petrarca, Uspinjanje na Mont Ventoux*, (ur. i prev. Ante Pavelić), Biakova, Zagreb, 54-67.
- Petrarca, Francesco (1924). *The Life of Solitude*, prev. Jacob Zeitlin, University of Illinois Press.
- Petrarca, Francesco (1985). *Letters on Familiar Matters. 'Rerum familiarium libri XVII-XXIV'*, (prev. Aldo S. Bernardo), Johns Hopkins University Press, Baltimore i London.
- Petrarca, Francesco (1987). *Moja tajna*, (prijevod, komentar i predgovor Frano Čale), GHZ, Zagreb.
- Petrarca, Francesco (2003). *Invectives*, (prev. David Marsh), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts; London, England.
- Petrarca, Francesco (2020). *Uspinjanje na Mont Ventoux*, (ur. i prev. Ante Pavelić), Biakova, Zagreb.

Sellars, John (2017). What Is Philosophy as a Way of Life?, *Parrhesia*, 28, 40-56.

Sellars, John (2020). Renaissance Humanism and Philosophy as a Way of Life, *Metaphilosophy*, 51/2-3, 226-243.

Seneka, Lucije Anej (2013. – 2016.). *Moralna pisma Luciliju*. Svezak prvi i svezak drugi, (prev. Tvrtko Milunović), Demetra, Zagreb.

Sharpe, Matthew; Ure, Michael (2021). *Philosophy as a Way of Life: History, Dimensions, Directions*, Bloomsbury, London.

Ušković Croata, Petar (2020). Predgovor, u: *Francesco Petrarca, Uspinjanje na Mont Ventoux*, (ur. i prev. Ante Pavelić), Biakova, Zagreb, 9-12.

Vickers, Brian (2008). Philosophy and Humanistic Disciplines: Rhetoric and Poetics, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, (ur. C. B. Schmitt, Q. Skinner i E. Kessler), Cambridge University Press, Cambridge, 713-745.

Zak, Gur (2010). *Petrarch's Humanism and the Care of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge.

Zak, Gur (2012). Modes of Self-Writing from Antiquity to the Later Middle Ages, *The Oxford Handbook of Medieval Latin Literature*, (ur. Ralph Hexter i David Townsend), Oxford Handbooks (2012; online edn, Oxford Academic, 18 Sept. 2012), 485-505.

Zak, Gur (2014). Humanism as a Way of Life: Leon Battista Alberti and the Legacy of Petrarch, *ITatti Studies in the Italian Renaissance*, 17/2, 217-240.

Zak, Gur (2015). Petrarch and the Ancients, *The Cambridge Companion to Petrarch* (ur. R. Ascoli i Unn Falkeid), Cambridge University Press, Cambridge, 141-153.

SUMMARY**SPIRITUAL EXERCISES AND PHILOSOPHY AS A WAY OF LIFE IN PETRARCH'S LETTER *THE ASCENT OF MONT VENTOUX***

The article analyzes forms of work on oneself – „spiritual exercises“ in the sense of Pierre Hadot, or „techniques of the self“ in the sense of Michel Foucault – through which the ideal of philosophy as a way of life is realized in Petrarch's letter *The Ascent of Mont Ventoux* (*Familiares* IV.1). In accordance with the tripartite structure of the study, it first examines the humanistic philosophy as a way of life, then Petrarch's understanding of philosophy itself, and finally the concrete practices of reading and writing as prominent forms of spiritual exercises in this letter. The analysis shows that Petrarch, through the practices of reading and writing understood as means of self-transformation, reinterprets the ancient tradition of „care of the self“ in the spirit of Renaissance humanism. By focusing on these practices, the article seeks to deepen the understanding of Petrarch's work and his philosophy.

Keywords: Francesco Petrarch, *The Ascent of Mont Ventoux*, philosophy, humanism; spiritual exercises, technologies of the self