

Marulićeva *philosophia Christi*

Mladen Parlov*

Sažetak

U vrijeme renesanse i humanizma, razdoblja europske povijesti koje nije lako definirati ni odrediti s bilo koje točke gledišta, u središte zanimanja čovjeka i društva u cjelini dolazi sam čovjek. U pokušaju da se ostvari ideal univerzalnog čovjeka dio humanista utječe se klasičnoj antičkoj misli. U prvom dijelu članka autor izlaže neka od tumačenja renesanse i humanizma, kao i pokušaje dijela humanista da ostvare ideal univerzalnog čovjeka kroz povratak na antičku antropologiju. U drugom dijelu autor prikazuje pokušaje kršćanskih humanista, među koje se ubraja i Marko Marulić, da ostvare isti ideal, ali kroz kršćansku antropologiju. U trećem dijelu progovara o Marulićevoj »*philosophia Christi*« koja je ustvari potraga za autentičnim licem Isusa Krista, kojega Marulić predstavlja kao izvor i uzor svake kreposti, a sam kršćanski život kao nasljedovanje Isusa Krista, istinskoga univerzalnog Čovjeka.

Ključne riječi: renesansa, humanizam, humanisti, *homo universalis*, *philosophia Christi*.

Uvod

Marko Marulić (1450–1524), hrvatski renesansni pisac i europski humanist, živio je na prijelazu dvaju stoljeća i dvaju razdoblja. Cvatući humanizam njegova vremena pokušava odgonetnuti skrivene tajne prošlih vremena te, nadahnjujući se na prošleme, oblikovati sadašnjost. Ideal pred očima renesansnog čovjeka nije više Bogočovjek, nego čovjek. Ideal je *homo universalis*.

U prvom dijelu članka panoramski ćemo prikazati spomenutu potragu za idealom univerzalnog čovjeka te kako su određeni pokušaji humanista Marulićeva vremena znali, ako ih se promatra s kršćanske točke gledišta, i zastraniti u potrazi za svojim idealom. Potom ćemo, u drugom dijelu, izložiti glavne ideje i naglaske kršćanske struje humanizma, odnosno onog dijela humanista koji se nije odricao pro-

* Doc. dr. sc. Mladen Parlov, Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Splitu, Split.

Članak je prošireno predavanje održano na međunarodnom simpoziju »Hrvatska kršćanska filozofija. Marko Marulić« održanom u subotu 1. travnja 2006. godine u organizaciji Filozofskog fakulteta Družbe Isusove u Zagrebu.

šle kršćanske baštine, nego je svoje spoznaje crpio i tumačio u svjetlu vjere i Svetoga pisma.

Treći dio članka bit će posvećen Marulićevoj Kristovoj, kršćanskoj filozofiji, koju on naziva »kršćanska etika«. Najprije će biti govora o važnosti kreposti u kršćanskom životu, a potom o Kristu kao uzoru i izvoru svake kreposti.

1. Renesansa i humanizam: 'Restauratio' ili novo doba poganstva

Europsko društveno–kulturno ozračje na razmeđu između 15. i 16. st. predstavljalo se je kao kršćansko društvo u procesu raspadanja. Kao reakcija na takvo stanje pojavili su se određeni književno–humanistički krugovi koji su se hranili iluzijom da se poganska mudrost, u svojim najuzvišenijim oblicima, može uskladiti s kršćanskom uz uvjet da se ova posljednja odrekne zahtjeva koji su proizlazili iz njene vjere i Evandelja. Renesansa i humanizam predstavljaju se kao veoma složeni i slojeviti fenomeni koji su doživjeli brojne interpretacije te koji izmiču svodeњу na zajednički nazivnik. Pojedine teorije i tumačenja renesanse i humanizma imali su gorljive pristalice, ali i još žešće osporavatelje. Spomenimo samo dvije od brojnih interpretacija. Primjerice, njemački povjesničar Ludwig von Pastor u svome čuvenom djelu *Povijest papa* razlikuje dvije vrste renesansi: jedna je lažna, poganska, protegnuta prema divljenju i uzdizanju antičkih ideala, a druga je autentična, kršćanska. U prvoj isti povjesničar prepoznaje uzrok gotovo svih zala onoga vremena.¹ Ova je teza djelomice točna, jer je lako u vrijeme pojave renesanse i humanizma pronaći filozofe, pisce, pjesnike i umjetnike koji su se zanosili idealima antike te istodobno odbacivali ideale kršćanstva. No problem se javlja kad se kod istih autora pojavi i odbacivanje i veličanje ideala kršćanstva. I to je najčešća kritika njegove i svih drugih teorija koje ističu jedan vid renesanse i humanizma. Nasuprot spomenutoj teoriji dviju struja u okviru renesanse G. Toffanin, primjerice, ide u drugu krajnost te pretjerano naglašava kršćansko opredjeljenje i vjeru humanista. Prema njemu renesansa Quattrocenta ustvari je pokušaj crkvene obnove svekolikog života, a javio se je kao reakcija na zastranjenja koja su se pojavila već u vrijeme Duecenta.² Naravno da je i ova, pomalo revolucionarna teorija, doživjela brojna osporavanja. No ako bismo i prihvatili tezu da suvremeni tumači fenomena renesanse i humanizma pod utjecajem vlastita svjetonazora (vjere ili ideologije) donose uglavnom jednostrane zaključke koje je nemoguće primijeniti na svu složenost fenomena renesanse, ipak je istina da postoje svjedoci suvremenici razdoblja koje nas zanima. Naime neki kršćanski humanisti otvoreno reagiraju protiv pokušaja dijela humanista da, pod izlikom brige za ljepotu latinskog jezika, šire poganske ideje, uvode poganske obrede itd. Samo ću spomenuti da je najveći od svih humanista Erazmo Roterdamski s tom nakanom napisao svoj čuveni

1 Usp. L. Von Pastor, *Storia dei papi, dalla fine del medio Evo*, Vol. III, Desclée e C. Editori Pontifici, Roma 1931. Vidi: *Introduzione*, osobito str. 133–142.

2 Usp. G. Toffanin, *La religione degli umanisti*, Bologna 1950.

ni *Ciceronianus* (*editio princeps* — Basel 1528), nakon što se je u nekoliko pisama prijateljima, poznanicima i suvremenicima potužio da djela nekih talijanskih humanista odzvanjaju poganstvom.³ I naš će Marulić na više mjesta kritizirati suvremenike humaniste koji se zanose poganskim idejama, a toj će temi posvetiti i spis *Dialogus de laudibus Herculis* (*editio princeps*–Venetiis 1524).

No stvari, kao i obično, nisu tako jednostavne. Problem renesanse predstavlja se kao jako složen, te je teško, gotovo nemoguće, smjestiti ovaj pokret unutar jasnih vremensko–prostornih granica. A još je valjda teže odrediti specifičnu narav renesanse, koja još uvijek izmiče jednoj opće prihvaćenoj definiciji.⁴ U tumačenju renesanse neki su povjesničari naglasili posvemašnju suprotstavljenost nje i srednjega vijeka,⁵ shvaćajući je kao »odbacivanje božanskog u ime ljudskog, reakciju na srednjovjekovni misticizam, povratak na poganstvo, period u kojem je čovječanstvo doseglo, po iznenadnom nadahnuću, svoje savršenstvo koje je trajalo kratko vrijeme, osuđeno da se nikada više ne ponovi«. ⁶ Već su sami humanisti osjetili da epoha u kojoj žive kvalitativno nadilazi proteklo vremensko razdoblje, rušeći mu religiozne veze i krute feudalne navade te započinjući novo doba civilizacije. Tako se je polako rodila ideja »rascjepa«, antiteze između srednjega vijeka i renesanse. Doista, srednjovjekovno razdoblje počinje se shvaćati kao »tamno«, »mračno«, a novo koje je nastupalo kao »svjetlo«. Mnogi renesansni humanisti, u ime renesansne novosti ili bolje rečeno u ime ponovnog otkrića antike, borili su se na svim životnim područjima protiv srednjovjekovnog, statičnog poimanja života.⁷

U interpretaciji renesanse neki su već u srednjem vijeku nastojali otkriti njezine početke, tj. jedan određeni kontinuitet između srednjovjekovlja i renesanse. Naglašavaju, s jedne strane, kršćanske aspekte novoga doba, a s druge ističu istovremeno religioznost humanista i izdanke racionalizma proteklog razdoblja.⁸

3 Opširnije o spomenutim pismima te nastanku *Ciceronianusa* vidi: Desiderio Erasmo da Rotterdam, *Il Ciceroniano o dello stile migliore*, Testo latino critico, traduzione italiana, prefazione, introduzione e note a cura di Angiolo Gambaro, La Scuola Editrice, Brescia 1965, str. XXIV–XXVII.

4 Navedimo nekoliko djela koja obrađuju pitanja vezana za humanizam i renesansu: Aa. Vv., *Umanesimo e teologia tra '400 e '500*, Pistoia 1974; Aa. Vv., *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Firenze 1955; Aa. Vv., *Umanesimo e mondo cristiano*, Roma 1951; Aa. Vv., *Medioevo e Rinascimento veneto, con altri studi in onore di Lino Lazzarini*, Padova 1979; Aa. Vv., *Courants religieux et humanisme a la fin du XV^e et au debut du XVI^e siècle*, Paris 1959; J. Selmaier, *Humanitas christiana. Geschichte des christlichen Humanismus*, Franz Ehrenwirth Verlag, Munchen 1949; J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Berlin 1928; C. Vasoli, *Umanesimo e rinascimento*, Palumbo, (Palermo) s. a.; R. Romano — A. Tenenti, *Il rinascimento e la riforma (1378–1598), Parte seconda: la nascita della civiltà moderna*, Unione Tipografia–Editrice Torinese, Torino 1972; E. Garin, *Medioevo e Rinascimento*, Editori Laterza, Bari 1993.

5 Ovo, među ostalima, drže: J. Burckhardt, nav. dj., str. 495–512; G. Voigt, *Il risorgimento dell'antichità classica, ovvero il primo secolo dell'umanesimo*, Firenze 1888–1889.

6 G. Martina, *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni, I. L'età della Riforma*, Morcelliana, Brescia 1993, str. 86. O raznim teorijama koje interpretiraju renesansu vidi izvanrednu knjigu: C. Angeleri, *Il problema religioso del rinascimento, Storia della critica e bibliografia*, Firenze 1952.

7 Usp. C. Vasoli, nav. dj., str. 169–205; C. Angeleri, nav. dj., str. 7–95.

8 Usp. G. Toffanin, *Storia dell'umanesimo*, Bologna 1950; Isti, *La religione...*, nav. dj.; B. L. Ulmann, *Studies in the Italian Renaissance*, Rome 1955.

Smatralo se je shodnim naglasiti da su već u srednjemu vijeku postojale sve institucije renesanse: oblikovanje komune (općine–grada), pojavljivanje sveučilišta, nastanak i razvoj heretičkih sekti, prijelaz s latinskoga jezika na nacionalne jezike, emancipacija civilnoga društva, rađanje novoga civilnog načina života itd.⁹

Čini se da u tumačenju renesanse imaju pravo oni koji govore o različitosti u kontinuitetu, odnosno, kako piše E. Gilson, »književno kao i moralno, renesansa se je sastojala u činjenici da je nekim dubokim srednjovjekovnim nastojanjima dala puni razvoj, riskirajući da ih ponekad pre naglasi, a ne da im se odupre«. ¹⁰ Drugim riječima, moglo bi se reći da između srednjega vijeka i renesanse ne postoji čisti razmak niti čisti kontinuitet, nego samo određeni »različiti« mentalitet, »drugачiji« način osjećanja i življenja.

Nije moguće na ovome mjestu izložiti sve značajke renesanse, a još manje predstaviti određene vodeće osobe i njihove misli. Da bismo bolje uočili pozadinu u kojoj se rađa misao našega splitskog humaniste, kratko ćemo prikazati odnos renesansnog čovjeka općenito prema Crkvi.

Novi, renesansni čovjek ne smatra se više atemporalnim u redu posve determiniranom Crkvom i svijetom. Naprotiv, on sam želi biti onaj koji upravlja procesom razvoja društva u kojemu živi. Prvi korak prema novome poretku jest promisliti vlastitu, aktualnu situaciju iz koje će se tražiti izlaz povratkom k antičkoj klasiци. Povijesni proces je viđen kao kružan, kao jedan povratak na početak, no čovjek se shvaća kao aktivno počelo tog procesa te kao onaj koji izvlači zlatno prošlo doba i vraća ga u život, ipak ne gubeći posvema iz vida svoju religioznu određenost.¹¹ Želeći se izvući iz represivnog sistema u kojemu živi, renesansni čovjek, nažalost, pre naglašava vlastitu autonomiju te je želi pretvoriti u neovisnost i odijeljenost. Prijelaz je bio previše lagan i psihološki shvatljiv. Drugim riječima, s jedne strane priznaje se da ljudska aktivnost u svojim različitim područjima ima svoju neposrednu svrhu, svoj neposredni zakon koji ne treba nužno svesti na onaj moralni i religiozni; s druge strane zaboravlja se da ta svrha i taj zakon ne moraju biti u kontrastu s čovjekovim posljednjim ciljem te s moralnim zakonom, kojemu moraju ostati podređeni. Religija prestaje biti izvor i cilj cjelokupnoga ljudskog života, premda i ona ima određenu vlastitu »civilnu« zadaću koju treba ispuniti. Štoviše, čak i Sveto pismo postaje tek poruka za sretan život već na zemlji, zbog pozitivnog vida ljudskog rada i jer potiče ljude da poboljšaju svijet kao pripravu za bolji zajednički život u nebu.¹²

Ovakav stav humanista uzrokovan je raznim čimbenicima. Jedan od njih bila je tadašnja situacija u Crkvi, u kojoj je bilo previše želje za vlašću i moralne pok-

9 Usp. C. Angeleri, nav. dj., str. 97–113; C. Vasoli, nav. dj., str. 220–243.

10 E. Gilson, *Les idées et les lettres*, Paris 1932; citat preuzet od: G. Martina, nav. dj., str. 87.

11 C. Angeleri naglašava da »l'uomo del Rinascimento sente in se il divino immanente nelle sue stesse facoltà dello spirito, per cui si realizza l'espansione libera della sua soggettività, a cui egli non può sottrarsi se non vuole uscire dalla sua stessa natura e dal suo destino (Nav. dj., str. 45).

12 Usp. A. Weiler, *L'umanesimo cristiano del rinascimento e la scolastica*, u: *Concilium* (1967) 3/7, str. 45.

varenosti njenih vođa. No kod humanista je postojala i želja da se pronađu novi oblici života izvan tada postojećih, crkvenih i hijerarhijskih. Ne čudi dakle ako su se pojavila nastojanja koja su se željela osloboditi tutorstva religije. Prema tim nastojanjima sve bi ljudske aktivnosti trebale imati određenu autonomiju. Povijest bi, primjerice, morala tražiti neposredne uzroke događaja, zanemarujući nadnaravne uzroke. Filozofija je, slijedeći isti proces i hoteći se utemeljiti na objektivnoj spoznaji, riskirala da završi u posvemašnjem racionalizmu. Također i umjetnost, prema ovim težnjama, nije imala cilj oplemeniti ljude, nego samo zadovoljiti estetski užitek i maštu, oslobađajući se svih moralnih spona te tražeći vlastitu legitimaciju samo u lijepome. Studij klasika nije samo sredstvo kako bi se bolje razumjelo Sveto pismo—riječ Božja, nije samo škola formalnog usavršavanja, nego nadasve postaje norma življenja, ideal koji treba nasljedovati, premda je djelomice suprotstavljen kršćanskome idealu. Jednom riječju, renesansni čovjek žudi za potvrdom vlastite osobnosti te se želi osloboditi svega onog što mu se prikazuje kao čisto izvanjski, zakonski nametnuto.¹³

Odjeljujući čovjekovu aktivnost od njegova posljednjeg cilja i od moralnog zakona, renesansni je čovjek pretrpio veliko slabljenje osjećaja grijeha, koji ipak nikada nije posve nestao. No iako se baštinjena vjera nikada nije posve ugasila, pretrpjela je velike udarce. Renesansnog čovjeka ustvari više ni ne zanimaju definicije vjere niti dokazi Božje opstojnosti. Napetost između njega i Crkve ne sastoji se u filozofskim ili spekulativnim pitanjima, nego u nadasve temeljnim i konkretnim, kao, primjerice, kakav je oblik kršćanskog života ispravan za sve samostalnijeg čovjeka kojega više ne zadovoljava monaška, apsolutistička etika srednjovjekovnog, tj. tradicionalnog kršćanstva.¹⁴

Ipak, renesansa i njezin književni vid (humanizam), ako se i ne mogu smatrati u sebi poganskima,¹⁵ naturalističkim i imanentističkim, kako se je često tvrdilo, otvaraju jedan novi niz problema, tipičnih za moderno doba: naime staro ravnojesje koje je postojalo u srednjemu vijeku našlo se je u krizi, a još uvijek se nije uspostavilo novo. Nadnaravno nije eliminirano, nego je stavljeno u drugi plan; crkveni autoritet nije negiran, ali ne znači mnogo. Izbjegavaju se dodiri s teološkim i filozofskim sustavima unutar Crkve, u kojoj je vladala dekadentna aristotelovska skolastika, koja je svojim rigoroznim metodama konceptualne analize htjela dati točnu racionalnu definiciju unutar zatvorenog sustava vjere i morala te to isto s učiteljskim autoritetom predložiti vjeri puka.¹⁶ Ova činjenica prouzročila je naglašavanje kritičkoga duha, tako prisutnog u vrijeme renesanse, koji je vodio do određenog nepovjerenja prema Crkvi; potom do polemike protiv rimske kurije te klera općenito, a sve je to umanjilo utjecaj Crkve.¹⁷

13 Usp. G. Martina, nav. dj., str. 88–89.

14 Usp. A. Weiler, nav. dj., str. 48.

15 E. Gilson izričito govori o otvorenoj nevjeri jednoga dijela renesansnih humanista (usp. *La philosophie au Moyen Age*, Paris 1952, str. 691 sl.).

16 Usp. A. Tenenti — R. Romano, nav. dj., str. 490–497.

17 Usp. E. Garin, *L'umanesimo italiano, Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Editori Latreza, Bari 1994, str. 21–24.

Dakako da je navedeno imalo negativnog utjecaja na vjeru općenito te na religioznu praksu. Doista, entuzijazam prema klasicima odveo je pojedine humaniste do poganskoga poimanja egzistencije te do obezvrjeđivanja katoličkoga morala. Odbijale su se disciplinarne norme te upute crkvenog autoriteta, a određeni humanisti su prihvatili jednu vrstu religioznog sinkretizma, te su skretali u skepticizam.¹⁸

Zaključno, recimo da se govor o renesansnom humanizmu ne može svesti na jednostavan kult književnih i umjetničkih oblika ili na imitaciju antičke klasike. S obzirom na prisutnost i značenje antike u vrijeme renesanse renesansni čovjek, humanista, reagira protiv aktualnog stanja, statičnog i tmurnog, te želeći poboljšati budućnost utječe se prošlosti, antičkoj klasici. Unutar »tmina« sadašnjega renesansnim humanistima se je antika učinila kao zlatno doba u povijesti čovječanstva, kao povijesno razdoblje u kojem je čovjek slobodno odredio vlastiti lik. To je razlog zbog kojega se javila snažna želja da se »oživi« to izgubljeno zlatno doba. Savršeni izričaj slike čovjeka može se ostvariti samo uspostavom novoga zlatnog razdoblja koje se već nazire i koje dolazi nakon tamnog perioda srednjovjekovnog neznanja te aristokratske i feudalne prevlasti. Zanimanje za antiku, nadahnutu novom sviješću o čovjeku, zahtijevalo je nove norme (temeljene na antici), jer stare nisu više vrijedile za društvo koje se mijenjalo. Stoga, moglo bi se reći, nije proučavanje antike, u pogledu potrage za važećim normama novoga života, ono što je dovelo do novog, renesansnoga čovjeka, nego se je taj novi čovjek utjecao antici. U tom smislu, zaključuje A. Weiler, »postoji stvaran raskid sa srednjovjekovnim svijetom, što je tadašnja elita od druge polovice 14. st. svjesno izrazila kao rađanje novoga ljudskog duha, nadahnutog antičkom klasikom, što je s oduševljenjem prihvaćeno«. ¹⁹ U vrijeme renesanse ne događa se pojavak nekoga novog mitskog čovjeka, ne oživljava čovjek klasične antike, a ni kršćanskog evanđelja, nego se preko svih ovih utjecaja, malo po malo, pojavljuje moderni čovjek. S njim se je javilo i novo poimanje svijeta i čovjeka, kao reakcija na sadašnjost, te težnja čovjeka da zauzme prvo i središnje mjesto u društvenom životu, odnosno mjesto koje je do tada pripadalo Gospodinu Bogu.

2. *Kršćanski humanizam*

Uz gore navedene, opće značajke fenomena poznatog pod imenom renesansa te odnosa istaknutih nositelja tog fenomena prema Crkvi i crkvenom životu, na prijelazu iz 15. u 16. st. na svu sreću bilo je i brojnih pozitivnih vidova. Jedan od njih je svakako kršćanski humanizam, odnosno struja humanističke misli koja je

18 Usp. A. M. Erba, *L'umanesimo spirituale, L'Enchiridion di Erasmo da Rotterdam*, Edizioni Studium, Roma 1994, str. 22–23. Spomenimo pokušaje nekih od humanista, primjerice Marsilija Ficinija, da »platoniziraju evanđelje«, tj. da načine sintezu grčke filozofije i kršćanstva. Giovanni Pico della Mirandola je išao korak dalje, pokušavajući načiniti sintezu cjelokupnoga ljudskog znanja: poganskog, židovskog i kršćanskog.

19 A. Weiler, nav. dj., str. 45.

htjela na nastale probleme i pitanja ponuditi kršćanski odgovor.²⁰ Cijeli niz kršćanskih humanista, poput Petrarke, Dominicija, Pica della Mirandola, Mantovana, Maffea Vegia, Marulića, Erasma i mnogih drugih, nastojao je kako bi »skladno sjedinili antički element s kršćanskim te kako bi plodnim učinili intelektualne pokušaje antike u cilju pojavka novih misli i poticaja daljnjem razvoju i produbljenju postojeće kulture.«²¹ Kršćanski su se humanisti također, poput drugih, oduševljavali blagom antike te su u klasicima prepoznavali jedno od najboljih posredništava kulture. Ipak imali su i svijest o opasnostima koje je sa sobom nosilo oživljavanje antičke književnosti, osobito u povijesnim okolnostima u kojima su živjeli. Premda je i u središtu njihove misli bio čovjek, nisu zaboravili da je taj čovjek otkupljen i određen za život vječni. Drugim riječima, kršćanski su humanisti pokušali ostvariti istinski preobražaj antropocentrizma, svojstvena prvoj struji humanizma, i to ustanovljujući određenu ravnotežu između teocentrizma i antropocentrizma. Kršćanskim humanistima nije se činilo čudnim uzvisivati istodobno ljudsku ljubav i ljepotu tijela te Božju milost koja omogućuje čovjeku da se potpuno ostvari.²² Ideal zemaljskog života nije se tražio u antičkoj filozofiji te u životnom stilu grčko-rimskih klasika, nego u Isusu Kristu. Njihov program postao je program ljudske naravi i Božje milosti. Promičući ljudske vrijednosti te se boreći za dostojanstvo čovjeka, nisu zanemarili trajne vrijednosti kršćanstva.

Djelovanje kršćanskih humanista odvijalo se u krilu Crkve koju, ipak, nisu poštedjeli oštrih kritika.²³ Zbog moralne pokvarenosti koja je tada u njoj vladala, ovi su humanisti zagovarali povratak izvornoj Crkvi. Njihovo je kršćanstvo ustvari kršćanstvo oslobođeno praznovjerja te je u kontinuitetu sa svojim prvotnim izvorima, tj. sa Svetim pismom i naukom Otaca. Ovaj povratak izvorima kao posljedicu je imao dovodenje kršćana u dodir sa živim Kristom, prisutnim u Pismima, a to je, prema njima, bila zadaća religije.²⁴

2.1. Potraga za Homo universalis

Zalaz srednjega vijeka podudara se s dekadencijom teologije, posebno skolastičke, koja je bila prilično daleko od uzvišenosti što su je bili dosegнули njeni naj-

20 O kršćanskom humanizmu vidi: F. Hermans, *Histoire doctrinale de l'Humanisme chrétienne, I. L'Aube*, Casterman, Tournai–Paris, 1948; E. Garin, *L'umanesimo italiano...*, nav. dj., Bari 1994; F. Vandenbroucke, *La spiritualità del Medioevo*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1991, str. 456–472; A. M. Erba, nav. dj., Roma 1994, str. 15–31; J. P. Massaut, »IV. Humanisme et spiritualité du 14^e au 16^e siècle«, u: *Dictionnaire de spiritualité V*, str. 989–1001.

21 F. Olgiati, nav. dj., str. 61.

22 Usp. F. Hermans, nav. dj., str. 15; J. Sellamir, nav. dj., str. 241–247.

23 Isti je kritički duh, s druge strane, doveo drugu struju humanista do određenog nepovjerenja u odnosu prema Crkvi. Njihova vjera i religiozna praksa, kako primjećuje A. M. Erba, »bile su izložene opasnostima: uistinu, oduševljenje prema klasicima dovelo je neke humaniste do poganskog poimanja života te do obezvrjeđivanja katoličkog morala; odbacivali su disciplinske norme te usmjerenja crkvenih vlasti; osporavali su određene vrednote na poguban način; neki su došli do prihvaćanja jedne vrste religioznog sinkretizma te su završavali u skepticizmu« (*L'umanesimo spirituale...*, nav. dj., str. 22–23).

24 Usp. F. Vandenbroucke, nav. dj., str. 461–467.

veći umovi poput sv. Tome Akvinskog i sv. Bonaventure. Ipak, glede Kristove prisutnosti i uloge bilo u teologiji, bilo u duhovnosti, treba reći da su još uvijek žive srednjovjekovne kategorije.²⁵ U općim crtama, teolozi se u novim teološkim školama nadahnjuju skolastičkom teologijom, ponavljajući već rečeno i rijetko istupajući s ponekim novim prinosom.²⁶ Zapravo, mnogi znanstvenici upali su u isprazni formalizam te su njihove rasprave bile »prigoda za razmetanje oštrinom vlastita talenta u iznošenju veoma suptilnih i teško shvatljivih teza, dalekih od stvarnosti, a ne sredstvo za približavanje istini kroz slobodnu raspravu«. ²⁷ Još je veći problem predstavljao nedostatak teološke preciznosti, što je stvaralo nesigurnost u području teologije, tako da se nije više mogla razlikovati istinska vjera, tj. božanska objava od brojnih teoloških mišljenja, kako na području teologije, tako i na području morala. Razne su škole nudile vlastita teološka rješenja kao jedina ispravna, dok su sva ostala doživljavana gotovo kao krivovjerje, i to je, naravno, širilo veliku nesigurnost, na štetu priprosta puka.²⁸

Dakako, zbog toga su uslijedile bezbrojne žalopojke i iz krugova crkvene hijerarhije i iz krugova onodobnih humanista. Upravo ovi potonji, u potrazi za autentičnošću kršćanstva, odbacuju skolastička cjepidlačenja, pozivajući se na povratak Svetome pismu i crkvenim Ocima, tj. biblijskoj teologiji, jer je ona mogla osigurati odnos s Kristom iz Evanđelja. Kršćanski su humanisti isticali potrebu brižnije obradbe nekih vidova teologije, što su skolastičari propustili učiniti. Nastojalo se razviti »pozitivnu« teologiju, koja je trebala inzistirati na nužnosti neposrednijeg i intimnijeg kontakta s izvorima. Za ove humaniste uloga teologije sastojala se u utvrđivanju temelja kršćanskog nauka, tj. u vraćanju teološkog istraživanja izvorima, Svetom pismu i Ocima.²⁹ Povratkom izvorima htjeli su iznova predložiti »čišće« kršćanstvo, tj. pojednostavljenje obreda, iskreniju pobožnost kojom će dominirati apsolutno povjerenje u Kristovo milosrđe. S obzirom na srednjovjekovne pobožnosti, kršćanstvo što su ga predlagali humanisti uistinu se činilo kao novina. Premda su oni suprotstavljali novinu, »'renascentia' njihova vremena 'barbarskoj'

25 U svezi s likom Krista u teologiji i duhovnosti vidi: P. Hinz, *Deus Homo. Band II: Von der Romanik bis zum Ausgang der Renaissance*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1971, posebno str. 109–117; A. Blasucci, »Cristocentrismo. Panorama della presenza di Cristo nella storia della spiritualità«, u: Aa. Vv. *Gesù Cristo mistero e presenza* (a cura di E. Ancilli), Teresianum, Roma 1971, str. 446–491; P. Coda — J. Castellano Cervera, »La comprensione di Gesù Cristo nella teologia e nella spiritualità del medioevo e dell'epoca moderna«, u: Aa. Vv., *Gesù Cristo*, Città Nuova Editrice, Roma, 1984, str. 155–213, posebno str. 193–200; P. Denis, *Le Christ étendard. L'Homme-Dieu au temps des Réformes 1500–1565*, Les éditions du Cerf, Paris 1987; J. Pelikan, *Gesù nella storia*, Editore Laterza, Bari 1989; B. Secondin, *Alla luce del suo volto, 1. Lo splendore*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1989, str. 225–234; E. Vilanova, *Storia della teologia cristiana*, Borla, Roma 1994, str. 48–76.

26 Više o teološkim školama kasnoga srednjeg vijeka vidi: M. Grabmann, *Storia della teologia cattolica. Dalla fine dell'epoca patristica ai nostri tempi*, Vita e Pensiero, Milano 1939, posebno str. 132–173.

27 G. Martina, nav. dj., str. 107.

28 Nesigurnost na području teologije očita je u mnogim djelima toga vremena. Posebno je znakovit slučaj Martina Lutera, koji je 1519. napisao: »Teologija je svedena na puko mišljenje... Sve je tako zamršeno da nema gotovo nikakve sigurnosti« (navod prema: G. Martina, nav. dj., str. 108).

29 Usp. E. Vilanova, nav. dj., str. 52.

dekadenciji srednjega vijeka«, piše J. Pelikan, »u svom divljenju i pobožnosti prema Isusu oni nisu zaostajali ni za jednim predstavnikom srednjovjekovne teologije«. ³⁰

Ipak, razlika je postojala. U srednjovjekovnom razdoblju u središtu kršćanskog života, teologije, duhovnosti i pobožnosti bio je lik Krista, pravoga Boga i pravoga Čovjeka, koji je s jedne strane bio obožavan i zazivan kao Bog, dok s druge strane pogled vjernika bijaše uprt posebno na njegovo čovječstvo, osobito na dva otajstva Kristova života: otajstvo Božića i otajstvo muke. U humanističkoj misli, naprotiv, Krista se nije promatralo u otajstvima njegova života, nego ga se prikazivalo na apstraktan način. ³¹ Isus je za njih bio ponajprije učitelj istinske mudrosti, uzor za nasljedovanje, autor spasenja, onaj koji je naučavao praktično ćudoređe (*philosophia Christi*) po kojem je, ako ga se živi svednevice, moguće ostvarenje ljudskoj naravi urođene dobrote, moguće je spasenje. Humanistička *philosophia Christi* predstavlja se kao shvaćanje i kao ostvarenje evanđeoskih načela; zbog toga se nalazi više u osjećajima nego u silogizmima, više je život nego rasprava, obraćenje više nego rasuđivanje, nadahnuće više nego erudicija. Ukratko, *philosophia Christi* se izjednačuje sa samim evanđeoskim naukom te je humanisti izričito definiraju kao *instauratio conditiae naturae*, odnosno obnova autentične, izvorne dobre čovjekove naravi. ³² No upravo bi ovo bio i razlog za kritiku kršćanskih humanista. Naime, kako piše J. Aumann, »njihovim intenzivnim proučavanjem grčkih i rimskih klasika stvoreno je pogrešno mišljenje o urođenoj dobroti čovjeka s rezultatom da su malo držali do učinaka istočnoga grijeha i za čovjeka nužnosti mrtvljenja i odricanja«. ³³

Za kršćanske humaniste Isusa Krista, jedini uzor i jedini arhetip ljudskog ponašanja, ³⁴ treba tražiti i nalaziti prije svega u evanđeljima, koja postaju ključ za njegovo upoznavanje. Pravo lice Isusa Krista, prema njima, ne pruža srednjovjekovna teologija (skolastika), nego izvorni tekstovi, kao autentični izvori kršćanstva. Tako se teologija humanističkog razdoblja, shvaćena kao istraživanje autentičnog značenja božanske poruke, podudara sa svetopisamskom egzegezom, a njena se metodologija gotovo svodi na filologiju. Humanističkim studijem Evanđelja

30 J. Pelikan, nav. dj., str. 168.

31 Amblematski primjer toga apstraktnog poimanja Krista nalazimo kod Erazma Rotterdamskog koji piše: »Ne vjeruj da je 'Krist' prazna riječ: nije ništa drugo nego ljubav, jednostavnost, punina, čistoća, ukoliko, sve ono što je učio« (*Enchiridion*, Četvrti kanon, u: A. M. Erba, nav., dj., str. 155).

32 Usp. E. Orlandini Trevano, »Introduzione«, u: Erasmo da Rotterdam, *La formazione cristiana dell'uomo*, Rusconi, Milano 1989., str. 53–54.

33 J. Aumann, *Sommario di storia della spiritualità*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1986, str. 276. Marulić u ovome odstupa od spomenutog nauka kršćanskih humanista. Premda i on piše o čovjekovoj urođenoj dobroti (usp. *Evanđelistar I /III, 4/*, Književni krug, Split 1985, str. 271), ipak ističe krhkost ljudske naravi, inzistirajući na mrtvljenju i strogoj askezi kao nužnim sredstvima da bi ju se osnažilo, istodobno dajući prvenstvo milosti Božjoj.

34 Erazmo, primjerice, piše da se »duh onoga koji žudi za Kristom treba što je moguće više razlikovati od djela i mišljenja svjetine i neka nigdje drugdje, nego samo u Kristu traži uzor pobožnosti. On je, naime, jedini arhetip i ako se od njega netko udalji i za stopu, udaljuje se od pravog puta i kroči stranputicom.« (*Enchiridion*, Šesti kanon, nav. dj., str. 191).

i književnih metoda filološke erudicije koje su neki humanisti primjenjivali na tekstove klasične starine (L. Valla), čitatelj je mogao otkriti istinsko značenje Evanđelja te prema tome naučiti »riječi života« što ih je Isus Krist izgovorio. Cilj je dakako otkriti autentičnoga Krista Evanđelja. Zbog toga se Kristov život i nauk trebalo proučavati na temelju originalnih izvora, napisanih na grčkome. To je dalje zahtijevalo metodološko i kritičko proučavanje i tekstova i povijesti. Ova »pozitivna« teologija imala je odjeka i kod onih koji su se njome bavili. Istinski teolog nije samo onaj koji raspravlja o načelima kršćanske vjere, nego onaj koji ih vrši, svakodnevno prakticira, propovijeda i drugima prenosi. Tražiti pravo Kristovo lice znači nasljedovati ga. Ukratko, živeći prema *philosophia Christi*, čovjek se je mogao preporoditi u Kristu, tj. u sebi reproducirati sliku svoga Stvoritelja, što u konačnici znači u sebi utjeloviti ideal univerzalnoga čovjeka. J. Pelikan primjećuje da »apelativ Univerzalni čovjek, koji je bio (...) slogan renesanse i koji humanisti nisu samo upotrebljavali nego su ga nastojali utjeloviti, sažima ono što je renesansa mislila o Isusu, a umjetnost izrazila: koliko je on bio 'poseban čovjek' i 'jedinствен čovjek' u točnom i potpunom smislu riječi«. ³⁵ I umjetnost je sa svoje strane nastojala prikazati utjelovljenje samoga Isusa »ne više na hijerografski i mističan način, nego s krajnjim naturalizmom, uključujući i fizičke elemente: golotinja djeteta i raspetoga ne znači i manjak poštovanja, nego afirmaciju pune istine Bogočovjeka«. ³⁶ Ukratko, za kršćanske humaniste, među njima i Marulića, središnje mjesto ljudske povijesti pripada Kristu, kojega shvaćaju kao osovinu čitave ljudske povijesti, ali, možemo reći, i njihova osobnog života. Ili to možemo reći barem za Marulića.

3. *Marulićeva philosophia Christi*

Po djelima koja je napisao i utjecaju koji je imao na svoje suvremenike i sljedeće naraštaje Marulić bez sumnje spada u vodeće kršćanske humaniste. Zapravo činjenica da je sebe doživljavao kao »kršćanskog« ili bolje reći »katoličkog« humanistu poticala ga je na javnu zauzetost, na obranu i širenje kršćanske vjere, tako da je postao istinski »propagator fidei«, kako ga je nazvao W. Eysengrein (*Catalogus testium veritatis*, Dilingen 1565). Središnja mu je nakana izložiti i opravdati nužnost kršćanskog nauka, ukoliko je jedini koji vodi u život vječni. Djela mu nerijetko imaju apologetski značaj (protiv Židova, protiv kršćanskih humanista opijenih antičkom klasikom, protiv skeptika itd.), no istodobno su ponuda i poziv na življenje autentičnoga kršćanskog života kako ga on shvaća i to na temelju proučavanja Svetoga pisma, djela crkvenih Otaca i svoga vlastitoga duhovnog iskustva.

U više svojih djela Marulić izražava kritiku prema dijelu humanista, svojih suvremenika, koji su u središte svega stavili čovjeka i njegovo dostojanstvo, služeći

35 J. Pelikan, nav. dj., str. 168.

36 B. Secondin, nav. dj., str. 230–231.

se isključivo mislima i iskustvom klasične antike.³⁷ On se pak predstavlja kao baštinik i predstavnik tradicionalne katoličke teološke antropologije. U biti je riječ o dvjema različitim antropologijama: jednoj zasnovanoj na klasičnoj antičkoj misli te drugoj, utemeljenoj na svetopisamskom nauku i povijesnome kršćanskom duhovnom iskustvu. Ova prva antropologija, nazovimo je poganskom, kao ideal čovjeka, odnosno ljudskog života predstavlja mudraca i heroja. Prvi je utjelovljen u liku Sokrata, a drugi u liku Herkula. Sam je Sokrat razvio intelektualistički moral koji svoj vrhunac doseže u Platonu i Aristotelu. Po njima biće je sretno kad djeluje u skladu s vlastitom naravi. Budući da je čovjekova bit razum, time intelektualne kreposti imaju prednost nad moralnima. Najviši ideal je intelektualna kontemplacija *logosa*, najvišeg razuma (*nuosa*). Ljudsko se savršenstvo ukorjenjuje u filozofskoj mudrosti po kojoj čovjek sam od sebe i sam po sebi postaje sličan Vrhovnom Biću. Kako bi dosegao to savršenstvo, potrebno je da se ispune i neki preduvjeti: dobro tjelesno zdravlje, dostatna ekonomska dobra, gospodstvo nad strastima, miran društveni i obiteljski život itd. Naravno da se ovakvo poimanje savršenstva ili života u istinskoj mudrosti svodi na mali broj izabраниh. Za druge nema nade. No niti sam mudrac ne će moći dugo uživati u vlastitoj sreći jer su trenuci čiste kontemplacije rijetki i veoma kratki, poput bljeskova.³⁸ Uz spomenuti aristokratski ideal antičkog mudraca nalazi se i moral približen širim, pučkim krugovima, zasnovan na liku Herkula. Živjeti znači djelovati kao čovjek. U prvom se planu nalazi herojska jakost i snaga po kojima je heroj spreman i umrijeti zbog opravdanih razloga (vjernost prema prijateljima, obrana domovine, slava i čast itd.). Obojica, i mudrac i heroj, vlastito savršenstvo moraju ostvariti isključivo vlastitim snagama. Bog je posve izvan njihovih pothvata. On je suvišan. Bog je tek konačni uzrok svega, no posve je nezainteresiran za čovjekov uspjeh ili neuspjeh.³⁹

Ovo je pozadina Marulićeva spisa *Dialogus de laudibus Herculis* u kojemu raspravljaju kršćanski pjesnik oduševljen antičkom antropologijom koja kroz lik Herkula slavi čovjeka i njegova dostignuća te bogoslova koji se poziva na Sveto pismo te izlaže teocentričnu viziju svijeta u kojoj ima mjesta i za Boga i za čovjeka. Pjesnik svoje izlaganje zaključuje pohvalom da je sve ono što je Herkul učinio bilo »mudro, okretno, hrabro, živo i, više nego što bi itko mogao vjerovati, blagoslov-

37 U *Evangelistaru* piše: »Ništa vam stoga, filozofi, neće koristiti da znalački i oštroumno umijete ne budete li živjeli neporočno i čisto. Ni vama, govornici, neće biti ni od kakva probitka da govorite kičeno i rječito ne budete li išli kroz život ukrašeni i oplemenjeni krepostima. A ni vama koji na dvoglavom sanjate Parnasu neće biti od koristi da ste u pjevanju ravni Homeru ili Vergiliju ne odbacite li gadost poroka a zadržite čistoću i neokaljanost vladanja. Neka se, dakle, na to uprave vaše želje, neka se na to uprave vaša nastojanja da radije odaberete čestitost bez učenosti negoli učenost bez čestitosti, ako već nije moguće u isti mah posjedovati obrazovanost i krepost. Ako pak budete sveto gajili vjeru, ufanje i ljubav, primit ćete nagrade blaženstva što će vam ih Bog obilno podariti.« (Evangelistar II, /VII, 33/, Književni krug, Split 1986, str. 360–361)

38 Usp. A. Quintas, »Differenza tra perfezione naturale e santità«, u: *Santità e problemi d'oggi. Conferenze in preparazione alla Giornata della santificazione universale*, Vol. II., anni 1961–1964, Edizioni »Pro sanctitate«, Romae 1966, str. 247–248.

39 Usp. Ondje, str. 248–249.

ljeno i sretno... Smatram naime da je riječ o izvrsnim i čudesnim djelima, i ne mogu se dati skloniti da pomislim da ih itko, raspravljajući u suprotnom smislu, može uniziti i umanjiti da nam se ne bi činila tako znatnima.«⁴⁰ Bogoslov pak, nakon što je izložio na koji način kršćanske kreposti nadvisuju Herkulova djela, svoj govor zaključuje riječima da »onima koji štite istinu sam Bog daje snage s pomoću koje pobjeđuju.«⁴¹ Na kraju je pjesnik pobijeđen, ali je ustvari pobijedio jer je iznova spoznao istinu.

Marulićeva *philosophia Christi* ustvari je identična s kršćanskom naukom koji on ponajprije pronalazi na stranicama Svetoga pisma.⁴² Za njega je kršćanska etika, kako on naziva vlastitu *philosophiu Christi*,⁴³ najuzvišenija od svih znanosti, jer jedina može istinski urediti kršćanski život i pomoći čovjeku da postigne svoju konačnu svrhu, vječnu sreću. Marulić je izričit:

»... iznad svih znanosti izdiže se ona što je zovu etikom jer se bavi uređenjem vladanja u životu. Naime, budući da u čovjeku ne postoji ništa hvale vrednije od kreposti i ništa odvratnije od poroka, što onda treba da nam se čini izvrsnijim i vrednijim da se prigrli od one nauke koja samoga čovjeka upućuje i obrazuje na koji način da se i odvrti od zloće i prione uz čestitost?«⁴⁴

Očito je za Marulića poželjan ljudski život samo krepostan život. Kreposti su u središtu njegova zanimanja, ne teoretskog, spekulativnog, nego praktičnog, egzistencijalnog. To je i razlog zašto piše svoju *Instituciju*: kao ilustraciju nauka prethodno iznesena u *Evangelistaru*.⁴⁵ Naime u njoj predstavlja primjere onih koji su

40 *Dijalog Marka Marulića o Herkulu koga su nadvisili Kristovi štovatelji*, u: M. Marulić, *Latinska manja djela I*, Književni krug, Split 1992, str. 71.

41 Ondje, str. 92. Spomenimo da se sličnom metodom služi i Erazmo u svome *Ciceronianusu*, u kojem je na kraju Nosoponus, fanatični ciceronijanac, pobijeđen od Bulephorusa, koji predstavlja samoga Erazma. Erazmo se igra i imenima sudionika razgovora. Buleforus, koji predstavlja samoga Erazma te izlaže kršćanski nauk etimološki znači savjetodavac (*boule = savjet; fero = nosim*), a Nosoponus je obolio od svoga ciceronijanizma. Etiološki znači bolesnu osobu (*nosos = bolest; ponos = rad, muka*). Idolatrijska strast prema Ciceronu učinila ga je nemirnim, smršavio je, no Bulephorovski razumni savjeti ga na kraju ozdravljaju.

42 Svoju *philosophia Christi* Marulić je najcjelovitije izložio u svome *Evangelistaru*. U predgovoru piše: »Odlučio sam zastalno da se ni u čemu ne udaljujem od Zakona ni od Evanđelja, nego da, krećući se širom po prostranstvu i jednoga i drugog Pisma, sa svih strana sakupim što nam se bude činilo većma potrebnim... Ništa strano neće u njih biti uvršteno kako se ne bi činilo da nam je potrebno što tuđe« (Ev I, Predgovor, str. 46–47). Ovo »tuđe« odnosi se na općenito nekršćanski nauk, posebno na pretkršćanska filozofska mišljenja.

43 Marulić ne koristi izraz *philosophia Christi*, za razliku od, primjerice, Erazma koji uz izraz »Kristova filozofija« kao sinonime koristi i izraze: kršćanska filozofija i evandeoska filozofija (usp. L.–E. Halkin, *Erazmo i kršćanski humanizam*, KS, Zagreb 2005, str. 143).

44 Ev I, Predgovor, str. 45.

45 Istina je da je, prema sačuvanim izdanjima, *Institucija* (Venecija 1506.) objavljena prije *Evangelistara* (Venecija 1516). No prema arhivskim podacima čini se da je ipak *Evangelistar* napisan i objavljen prije *Institucije*. Naime izvori spominju kao godinu prvog izdanja *Evangelistara* 1487, a kao godinu prvog izdanja *Institucije* navodi se 1498. [usp. P. Runje, »O ranim, nepoznatim izdanjima 'Institucije' Marka Marulića«, u: *Marulić* 25 (1992) 6, str. 705–709; Isti, »Evangelistar Marka Marulića — Inkunabule«, u: *Marulić* 26 (1993) 1, str. 58–62].

živjeli određene kreposti koje su, po njemu, nužne za ostvarenje autentičnoga kršćanskog života, a time i vječne sreće. Veli da se nitko »ne bi odlučio da živi u siromaštvu, poniznosti i čudorednoj čistoći niti bi se dao na bdijenje, post i ostala tjelesna zamaranja, sve kad bi svi ljudi to i veličali — ako se ne bi našao netko tko se toga već pridržavao«. ⁴⁶ Ideal je dakle krepostan život, ali ne krepost sama za sebe i po sebi, nego ukoliko vodi do kršćanske svetosti, tj. životnog suobličenja Isusu Kristu. Zato se Marulić ne slaže s naukom onih koji na tragu stoicizma tvrde da je mudrac uvijek blažen zato što se zadovoljava samom krepošću koja mu je kao takva dovoljna. On, naprotiv, tvrdi da kršćani znaju da »nije, dakle, krepost blažen život, nego je to ona nebeska i vječna sreća koja pripada kreposti ako se ta krepost združi s pravom vjerom«, te stoga poziva svoje čitatelje: »Odbacivši, stoga, pogansku glupost, usvojimo mudrost kojoj nas nije učio čovjek, nego Bog«. ⁴⁷ Istinska etika nije nešto što su ljudi izmislili, te je ne mogu mijenjati prema vlastitom nahođenju. Ona nadilazi čovjeka jer joj je izvor u Bogu, te je stoga najviša od svih znanosti. Prihvaćanje i življenje božanske filozofije jamči konačno ostvarenje života, tj. život vječni. ⁴⁸

Marulić ne nudi nikakvu definiciju kreposti, nego jednostavno konstatira: »Same su kreposti dar Božji«. ⁴⁹ Ne razlikuje stečene od ulivenih kreposti, naravne od nadnaravnih, vjerojatno jer u izvorima kojima se služio — Svetom pismu i otačkim djelima — ne nalazi takvo jasno razlikovanje. ⁵⁰ Od svih kreposti o kojima piše izričito naglašava i spominje teološke, jer ove tri »predstavljaju najčvršću vezu kojom se vežemo i spajamo s Bogom, od koga se nikada nećemo udaljiti ako nam se posreći da u njima završimo svoj život«. ⁵¹ Sve ostale kreposti sredstva su za duhovni život te ih treba promatrati u svjetlu teologalnih kreposti. Spomenimo da je Marulić podijelio svoj *Evangelistar* na sedam knjiga, a na tri dijela, posvećujući prvi dio (knj. I) vjeri, drugi dio (knj. II) ufanju, a treći dio (knj. III–VII) ljubavi. Zapravo, rijetka su poglavlja izravno posvećena teologalnim krepostima. ⁵² Veliki dio *Evangelistara* (preko 190 poglavlja) bavi se raznim krepostima, porocima i sredstvima duhovnog života. Teško je reći po kojem je ključu Marulić razdijelio materiju pojedinih poglavlja. B. VI. Lekić, dobar poznavatelj Marulićeve moralne teologije, piše da je

46 Inst. I, Posveta, str. 57.

47 Ev I/III, 6/, str. 278–279.

48 U *Posveti Institucije*, a posvećuje je Jerolimu Čipiku, Marulić izlaže svojevrzni sažetak kršćanskog pogleda na svece, na njihovu ulogu u Crkvi te na njihovo štovanje. Sveci su postali takvima jer su živjeli božansku filozofiju: »Oni pak koji su se starali da se oslone radije na Božje negoli ljudske nauke i da slijede i prigrlje filozofiju ne zemaljsku, već onu što je sišla s neba, uzašli su na nebo odakle je ona potekla« (Institucija I, *Posveta*, Književni krug, Split 1986, str. 58).

49 Ev II/IV, 9/, str. 56.

50 U *Predgovoru Institucije* piše da mu je namjera izložiti »primjere evandeoskih kreposti, to jest kršćanske savršenosti« (Inst. I, str. 63). Potom u pet knjiga, u ukupno 54 poglavlja, izlaže primjere raznih kreposti.

51 Ev I/II, 26/, str. 253.

52 Ev I, 1–3: *O iskazivanju vjere Bogu; O postojanosti i jakosti vjere; O vjeri bez djela; II, 1: O ufanju u oprost; IV, 1–3: O ljubavi prema Bogu; O ljubavi prema bližnjemu; O ljubavi prema neprijateljima.*

»Marulić sigurno imao dublji razlog zašto tako u svojoj sistematizaciji postupka, premda to nije nigdje posebno obrazložio... Mislim da neću biti daleko od istine, ako ustvrdim da je ovo razlog: Marulić je protivnik poganske etike. Ta mu etika izgleda posve nedostatna. Kršćanska, nadnaravna etika je prava i potpuna znanost o tome kako treba živjeti. Zbog toga je vjerojatno smatrao nedovoljno kršćanskim samostalno i posebno raspravljati o naravnim moralnim krepostima (...) te naravne kreposti nisu jednostavni privjesak nadnaravnim. One su u kršćaninu supernaturalizirane time što kršćanin sve čini pod utjecajem milosti«. ⁵³

Marulić uzvisuje krepostan život i stavlja ga ne samo iznad čovjekove urođene obdarenosti (*Dijalog o pohvalama Herkula*), nego iznad svekolikoga ljudskog znanja, svega ljudskog umijeća i znanosti, budući da o kreposnu životu ovisi i život vječni. ⁵⁴ Marulić promatra zemaljski život »sub specie aeternitatis«. Zabrinut je za čovjekovo vječno određenje. »Ja doista ne znam« piše on »ima li išta korisnije za kršćanina nego da se često prisjeća onoga što će biti na kraju i da to stalno drži na pameti. To nas odvraća od poroka, potiče na krepostan život (...) da preziremo što je prolazno a žudimo za onim što je vječno«. ⁵⁵ Svaki kršćanin treba urediti i voditi vlastiti život mislju: što mi to koristi za život vječni? Vječno je spasenje motiv svakoga ljudskog djelovanja i glavna čovjekova briga. On može doseći vlastitu puninu samo u apsolutnom Biću, u Bogu. Na tragu kršćanske tradicije Marulić u Bogu vidi praktičnu normu te vrhovni i glavni kriterij duhovnog i cjelokupnoga kršćanskog života. Bog je na početku ljudske egzistencije i na koncu, kao njegov posljednji cilj. Istovremeno, čovjek je u Božjim očima najveća vrijednost na zemlji. Sve na zemlji podložno je čovjeku, a on pak samo Bogu. ⁵⁶

3.1. *Krist: izvor i uzor kreposti*

U središtu Marulićeva zanimanja su evanđeoske kreposti, a one su pak u funkciji moralno–duhovnog života, odnosno kršćaninova suobličenja Isusu Kristu. Inače, naglašeni kristocentrizam je jedno od glavnih značajki cjelokupnog Marulićeva opusa. ⁵⁷ Krist je u središtu njegove teološke misli ne samo kao posebni objekt istraživanja (pisanja) nekih djela (*Od naslidovan'ja Isukarstova; O poniznosti i slavi Kristovoj*), nego je osovina oko koje se okreće sve, pa i sam autorov život. Krist je početak i završetak duhovnog života. Marulić ne govori o Kristu na spe-

53 B. VI. Lekić, »Život i djelo Marka Marulića«, u: *Dobri pastir* (1974) 1–4, str. 188.

54 Usp. Lj. Schiffler, »Marko Marulić i filozofija u svjetlu enciklopedizma«, u: *Dani hvarskog kazališta XV — Marko Marulić*, Književni krug, Split, 1989, str. 275.

55 *Propovijed Marka Marulića o Kristovu posljednjem sudu*, u: M. Marulić, *Latinska manja djela I*, Književni krug, Split 1992, str. 163–164. Slično piše i u *Ev I* (I, 18), str. 109–113, te u *Inst III* (V, 9), str. 164–172.

56 Usp. poglavlje *O pružanju dobročinstva kako bismo bili slični Bogu* (*Ev II* /V, 21/ str. 176).

57 Više o tome vidi: M. Parlov, *Otajstvo Krista — uzor kršćanskog života prema Marku Maruliću*, Književni krug — Marulianum, Split 2001. Drugi dio knjige (str. 51–134) posvećen je govoru o Kristovim otajstvima u Marulićevoj misli.

kulativan, apstraktan način, nego ga predstavlja kroz otajstva utjelovljenog čovjeka. Krist je savršeni čovjek (*Homo universalis*), ideal za kojim je težila kršćanska nit renesanse i humanizma. Na tom tragu Marulić piše da »i pouku i primjer za sve kreposti i svaku svetost imamo od Spasitelja našega i Gospodina, pa ih možemo od njega i sigurnije potražiti i u njega ugodnije negoli drugdje razmotriti.«⁵⁸ Krist je, najkraće rečeno, uzor svake kreposti: naime »kako je istina, to ne griješi, kako je dobrota, ne vara, kako je mudrost, sve zna, kako je moć Božja, može sve, kako je napokon, spasenje svoga naroda, sve što je učinio i sve što je rekao odnosi se na spas sviju.«⁵⁹

Krist je postao čovjekom kako bi svoj božanski život udijelio čovječanstvu te kako bi ga oslobodio od tiranije đavla. Njegovo se utjelovljenje tiče svakoga čovjeka. Stoga u svojim djelima, osobito u *Evangelistaru* napisanom za sve ljude, Marulić zahvaća svako područje ljudskoga života te drži da čovjek hodeći za Kristom može nadići samoga sebe. Nasljedovati, odnosno slijediti Krista⁶⁰ temeljna je ideja Marulićeve duhovnosti koju on predlaže za sve životne staleže. Svatko bi trebao, stupajući Kristovim stopama, tj. vježbajući se u kreposnu življenje, postati sve sličniji Učitelju. Marulić od ove misli tvori svojevrsan duhovni aksiom: »Koliko tko postigne potpuniju sličnost s Kristom nasljeđujući ga na ovome svijetu, toliko mu ima biti bliži u kraljevstvu nebeskom.«⁶¹ Ova konačna suobličnost Kristu, a koja je svrha i cilj ljudskoga života na zemlji, moći će se postići isključivo ako je sam život utemeljen na stijeni Kristu: »Stoga, da bismo mogli, da bismo bili kadri postići stanje boljega i savršenijeg života, temelje buduće zgrade ne valja postavljati drugdje doli povrh najčvršće stijene, tj. Krista.«⁶² Poziv na nasljedovanje Krista poziv je na življenje uistinu autentičnoga kršćanskog života, a to je život ispunjen svim krepostima. Marulić je izričit: »On traži da onaj tko odluči nasljedovati Krista obiluje svim krepostima. Naime, nasljedovatelj Kristov nastoji što prije svuci sa sebe staroga i obući se u novoga čovjeka, oholost zamjenjuje poniznošću, gnjevljivost blagošću, neuzdržljivost čudorednom čistoćom i, ukratko, porok krepošću.«⁶³

58 Ev I /III, 24/, str. 329.

59 Ondje.

60 Samo spomenimo da pojmovi »nasljedovati« i »slijediti« nisu identični te da su se oko njih vodile rasprave između protestantskih i katoličkih teologa. Marulić, na crti crkvenih Otaca, ove pojmove koristi kao sinonime (opširnije o ovome vidi: M. Parlov, nav. dj., str. 137–141).

61 Ev I /I, 20/, str. 119.

62 Ev I /I, 1/, str. 58. Drugdje će napisati da u poročna čovjeka, naprotiv, Krist nije prisutan: »Neće moći Krist stanovati u onim grudima u kojima je varka načinila sebi boravište... Krist nema ondje počinka gdje prebivaju lisičje prijevare i uznositost čovjeka koji se poput ptica izdiže u visine« (Ev I /I, 15/, str. 97).

63 Ev I /I, 14/, str. 93. U jednom poglavlju *Evangelistara* (III, 24: *Treba se suobraziti s Kristom*) Marulić ukratko izlaže kreposti koje su, po njemu, nužne za suobličnje kršćanina Kristu: poniznost, poslušnost, strpljivost, skromnost, siromaštvo, ljubav, čistoća i molitva. Program duhovnog života što ga nudi Marulić zahtijeva svakodnevni duhovni boj, koji će voditi do trajnog napredovanja u krepom življenju (*profectus virtutum*). Ovo je ujedno bila i jedna od glavnih značajki duhovnog pokreta *devotio moderna* kojemu je pripadao i sam Marulić (više o tome vidi: M. Parlov, »Teme 'De-

Za Marulića, kao i za druge kršćanske humaniste njegova vremena, prava se vjera očituje kao nastojanje da se postane sličan Kristu, pravi moral kao odbacivanje zemaljskih dobara, a prava se pobožnost sastoji u nasljedovanju Isusa Krista, Boga koji je postao čovjekom.⁶⁴ Maruliću je Krist »Učitelj istinske kreposti«⁶⁵, te onome tko ga želi nasljedovati predlaže različita sredstva nužna za autentičan kršćanski život. Kreposti, osobito teologalne, trebaju biti praćene »djelima pravednosti«.⁶⁶ Ipak, ni ona, koliko god uzvišena bila, ne bi bila dostatna da se zasluži vječni život, kad ih ne bi pratila božanska milost, tj. Kristove zasluge: »Nije dovoljno naše očišćenje, piše Marulić, tj. uzdržljivost od grijeha: ako ne pristupe tomu zasluge Kristove, nećemo zaslužiti da uđemo u kraljevstvo nebesko«.⁶⁷ Potraga za idealom ljudskoga života općenito, u Marulićevoj viziji kršćanskog života, postaje potraga za autentičnim licem Isusa Krista, Bogočovjeka, univerzalnog Čovjeka. Sveci su primjer kako za Kristom hoditi, ali su ujedno i poziv kršćanima da ih nasljeduju, jer nasljedujući ih ustvari se nasljeduje Isus Krist. I to je cilj Marulićeve *Institucije*. U hodu za istinskim junacima ljudskog roda — kršćanskim svecima — ostvaruje se suobličnost Isusu Kristu, a time i najdublji smisao ljudskoga života na zemlji.

Zaključak

Splitski humanist Marko Marulić smješten je na razmeđu vjekova i svjetova. Svojim se djelima predstavlja kao baštinik srednjovjekovne teološke i duhovne mi-

votio moderne' u misli Marka Marulića«, u: Ivan Šestak (uredio), *Religijske teme u književnosti*, Zbornik radova međunarodnog simpozija održanog u Zagrebu 9. prosinca 2000, FTI, Zagreb, 2001, str. 39–59).

- 64 O značajkama religioznosti kršćanskih humanista vidi: R. Romano — A. Tenenti, *Il rinascimento e la riforma (1378–1548). Parte seconda: la nascita della civiltà moderna*, Unione Tipografica — Editrice, Torino 1972, str. 294; M. Petrocchi, *Storia della spiritualità italiana. I. Il duecento, trecento e il quattrocento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1978, str. 100–101.
- 65 Ev II /VII, 6/, str. 279. Pišući protiv oholosti u koju su katkad upali čak i sveci, Marulić veli: »Sagrijehi su i učenici Kristovi kad je među njima nastala prepirka tko je od njih najveći. Ali ih je prekorio Učitelj istinske kreposti govoreći da je svojstveno poganima, a ne kršćanima žudjeti za častima i htjeti izgledati veličanstveni«. Pa zaključuje: »Tko pak, i kad je postavljen na ugledan položaj, namiče nižima ono što je potrebno za postizanje spasenja, tko daje im pouke iz kreposti ili prikladnu potporu za održavanje života, taj je Kristov učenik, skrušen od poniznosti mada ugledan po svom dostojanstvu, ne gledajući svoju korist, nego korist drugih.« (Isto, str. 279–280)
- 66 Ev I /I, 3/, str. 63. Marulić veli da je »krepovima korijen vjera« (*Pedeset priča 2*, u: M. Marulić, *Latinska manja...*, nav. dj., str. 332), tj. naglašava važnost i ulogu vjere u duhovnom životu (usp. također i Ev I, 1–2: *O iskazivanju vjere Bogu; O postojanosti i jakosti vjere*). No svjestan je da može postojati i vjera bez dobrih djela (usp. Ev I, 3 — *O vjeri bez djela*). Stoga opominje svoje čitatelje: »Naime, ma kako tko bio pozvan na svadbu vjere, ipak će, dođe li bez svadbenog ruha, tj. neokićen krepovima, biti izbačen iz kuće preko praga i, što je još gore, svezanih ruku i nogu bit će bačen van, u tamu.« (Ev I /I, 3/, str. 64)
- 67 *O poniznosti i slavi Kristovoj*, Književni krug, Split, 1989, str. 86. Slično piše i u *Evangelistaru*: »Blaženi su oni koji peru mrlje svojih grijeha, ali ih treba prati u krvi Jaganjčevoj, jer pokajanje ne bi ništa pomagalo da Kristova patnja nije otkupila one koji su bili prodani u ropstvo prokletstva. Peru se, stoga, u krvi Jaganjčevoj oni koji, vjerujući u Krista, vape za njegovim milosrdem kajući se i ufa-jući.« (Ev I /II, 11/, str. 200)

sli, izrađene na temelju Svetoga pisma i djela crkvenih Otaca, ali je ujedno tragalac i primatelj novih poticaja koji dolaze iz svijeta renesanse i humanizma. Jedna od velikih novina koju donosi renesansa je interes za čovjeka i njegov svijet. Renesansa i humanizam tragaju za ostvarenjem idealnoga čovjeka (*homo universalis*), a dijelu humanista Marulićeva vremena kao sredstva u ostvarenju tog cilja više služe djela autora klasične antike, nego Sveto pismo i crkveni nauk. Marulić se pak u projektu ostvarenja ljudskoga života utječe Svetome pismu, djelima crkvenih Otaca te općenito nauku Katoličke crkve. Predstavlja se kao *vir ecclesiasticus* i onda kad oštro kritizira zloporabe u Crkvi. U središtu njegove misli je lik Isusa Krista koji je utjelovio traženi ideal. Kršćanski je život moguće istinski ostvariti jedino u nasljedovanju Isusa Krista koji je izvor i uzor svake kreposti. On nije tek jedan u nizu učitelja koji su poučavali put uzvišenog morala. Krist je Bog koji je postao čovjek te je u sebi uzdigao palu ljudsku narav.

Marulićeva *philosophia Christi* identična je s kršćanskom etikom, kako je on naziva. Budući da kršćanska etika ima svoje porijeklo u Bogu, jedina može jamčiti sigurno ostvarenje ljudskoga života na zemlji, a po smrti i život vječni. Tu etiku čovjek ne može živjeti oslonjen na vlastite snage. Maruliću je vlastito iskustvo grešnika i obraćenika dovoljno da posvjedoči da u kršćanskom životu primat pripada milosti Božjoj. Tu se Marulić predstavlja kao istinski kršćanski humanist, koji računa s dobrotom ljudske naravi, ali zna da je ta narav grijehom ranjena te da joj je potrebna pomoć odozgor. Svojim djelima, svojom kršćanskom etikom, Marulić djelatno sudjeluje u obnovi Katoličke crkve te pripravlja put široj obnovi koja će se dogoditi na Tridentskom koncilu.

MARULIĆ'S PHILOSOPHIA CHRISTI

Mladen Parlov

Summary

During the Renaissance and Humanism, periods in European history which are not easily defined nor ascertained regardless of one's point of view, man himself becomes the focal point of the interest of both man and society as a whole. In an attempt to attain the ideal of universal man, some humanists take recourse to ancient classical thought. In the first part of the article the author expounds several interpretations of renaissance and humanistic thought as well as the attempts of some humanists to attain the ideal of universal man by means of a return to ancient anthropology. In the second part of the article the author puts forward the attempts of Christian humanists, among whom we include Marko Marulić, to attain the same ideal, but through Christian anthropology. In the third section the author speaks of Marulić's Philosophia Christi which is in effect a quest to find the authentic face of Jesus Christ whom Marulić portrays as the source and model of all virtue, and Christian life as the imitation of Jesus Christ, the true universal Man.

Key words: Renaissance, Humanism, humanists, homo universalis, philosophia Christi