

Srednjovjekovno razumijevanje Timeja: Kalcidije i Herman Dalmatin o nebu i nižim božanstvima

Banić-Pajnić, Erna

Source / Izvornik: **Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine, 2017, 43, 7 - 28**

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:261:006136>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-11-26**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

Srednjovjekovno razumijevanje *Timeja*: Kalcidije i Herman Dalmatin o nebu i nižim božanstvima

ERNA BANIĆ-PAJNIĆ
Institut za filozofiju, Zagreb

UDK 1 Kalcidije
1 Herman Dalmatin
1(091)(497.5)"11"
141.131
Izvorni znanstveni članak
Primljen: 22. 6. 2017.
Prihvaćen: 10. 1. 2018.

Sažetak

Platon u *Timeju* kozmos drži »svetištem vječnih bogova«. Osim o demijurgu govori on i o drugim bogovima koje naziva djecom (*paides*, 43a), kojoj demijurg prepusta rađanje smrtnih bića (41b–41e). Naziva ih i mladim bogovima (42d). Ti su bogovi postali, ali nepropadljivi. To su vidljivi bogovi. Većina tumača tog mitskog kazivanja iz *Timeja* drži da se to odnosi na zvjezdana božanstva. Osim vidljivih Platon međutim spominje i neka druga nevidljiva božanstva koja imenuje *demonima* (40d–e). No što su uistinu ta 'niža' božanstva prema Platonu? Tim su se pitanjem bavili mnogi tumači njegove filozofije.

U ovom članku zanima nas prije svega Kalcidijev stav, a potom i stav Hermana Dalmatina o tome. Poznato je naime da se Herman u svojoj kozmologiji izloženoj u spisu *De essentiis* u velikoj mjeri oslanjao na Kalcidijev prijevod i komentar *Timeja*. No govoreći o nebu kao drugotnom uzroku stvaranja, onom *srednjem* u kozmičkoj hijerarhiji, on razvija jedno izrazito astrologijsko tumačenje neba i nebeskih bogova / duhova. U tome se uglavnom prepoznaje utjecaj arapskih pisaca i Ptolemeja, koji mu je bio posredovan arapskim autorima.

U tekstu pitamo je li isticanje značenja astrologije u Hermana uistinu rezultat isključivo arapskih utjecaja ili već u kasnijih Platonovih tumača poput Kalcidija nalazimo elemente astrološke interpretacije *Timeja*, koji su mogli poslužiti kao poticaj za Hermanovo isticanje uloge astrologije u tumačenju svijeta.

Na to pitanje nastojimo odgovoriti ponajprije analizom Kalcidijeva tumačenja mjesta iz *Timeja* od 37d do 43a, dakle dijela u kojem Platon na nekoliko mjesta spominje druge bogove, a potom onda i Hermanova izlaganja o nebu i nebeskim duhovima, naznačujući istovremeno nejasnoće u vezi s tumačenjem *Timeja* što ih nalazimo u Kalcidija te one što su u vezi s razumijevanjem djelovanja nebeskih duhova u Hermana.

Cljučne riječi: demijurg, nebeski bogovi, demoni, Platon, Kalcidije, Herman Dalmatin / Hermannus Dalmata, astrologija, kozmologija

Platon u *Timeju*, osim o demijurgu koji je bog (*ho theos*) i otac (*pater*) i tvorac (*poiētēs*), govori i o drugim bogovima. Tim drugim bogovima demijurg prepušta rađanje smrtnih živih bića.¹ Te bogove zove svojom »djecom« (*paides*),² a naziva ih i »mladim bogovima« (*neoi theoi*).³ Oni su »bogovi bogova« (*theoi theon*).⁴ Ti su drugi bogovi rođeni kao živa bića,⁵ nisu besmrtni ni u potpunosti nepropadljivi, premda je kozmos »svetilište vječnih bogova«. Prema većini tumača ti se Platonovi iskazi odnose na zvjezdana božanstva, na vidljive bogove.⁶ Osim o vidljivim Platon međutim govori i »o nekim drugim božanstvima« (*peri ton allon daimonon*).⁷ Čak i kad uvažimo to da se u *Timeju* radi o mitskom prikazu stvaranja, pitanje na što Platon konkretno misli kad govori o tim drugim bogovima ostaje otvoreno. Tim su se pitanjem bavili mnogi tumači njegove filozofije. To je jedno od pitanja kojemu i Kalcidije u svom komentaru *Timeja* posvećuje dosta prostora.

Kako je već ranije ustvrđeno,⁸ Herman Dalmatin u svom djelu *De essentiis* u velikoj se mjeri oslanja na Kalcidijev prijevod i komentar Platonova *Timeja*. Ovdje nas prije svega zanima njegov stav spram Platonovih »drugih bogova«, i to iz dva razloga. Za Kalcidija se uglavnom drži da je kršćanski mislilac, što se odnosi i na Hermana koji izričito brani stav o *creatio ex nihilo* i nauk o Trojstvu, pa se prije svega postavlja pitanje kako su Kalcidije, a na njegovu tragu i Herman, tumačili Platonov govor o demijurgu i drugim bogovima te kako su ga uskladili s tim temeljnim kršćanskim uvjerenjem. Što se tiče Hermana, koji doduše ne piše komentar *Timeja*, ali se, kako je rečeno, u tumačenju svijeta u velikoj mjeri oslanja na Platonova *Timeja*, odnosno na Kalcidijev komentar toga djela, pitanje o drugim bogovima u najužoj je vezi s ulogom astrologije u njegovoj filozofiji. On naime u *De essentiis* određuje nebo kao drugotni

¹ Platon, *Timej*, 41b–41e.

² *Tim.* 41b i 43a.

³ *Tim.* 42d.

⁴ Usp. *Calcidii In Platonis Timaeum Commentarius / Commentario al „Timeo“ di Platone*, a cura di Claudio Moreschini (Milano: Bompiani, 2003), c. 139, p. 369, gdje Kalcidije izričito izjednačuje te bogove bogova (*Dii deorum*) sa zvijezdama i kaže: *optimates – id est stellae*.

Nadalje u bilješkama: *Calcidius, In Platonis Timaeum Commentarius* (2003).

⁵ *Tim.* 39a.

⁶ *Tim.* 40b: »zvijezde su božanska, vječna živa bića«; na 40a kaže da jedan rod živih bića predstavlja nebeski rod bogova, a Zemlju, dakle planet, određuje kao najstariju među bogovima (40c). Prema tome se sintagma »nebeski bogovi« odnosi i na zvijezde stajačice i na planete.

⁷ *Tim.* 40d–e.

⁸ Usp. Erna Banić-Pajnić, »Platonizam u djelu Hermana Dalmatina *De essentiis*«, *Filozofska istraživanja* 35/1 (2015), pp. 117–136; Erna Banić-Pajnić, »Na Platonovu tragu: Kalcidije i Herman Dalmatin o problemu materije«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 41/2 (2015), pp. 301–323.

uzrok stvaranja pri čemu poseže za astrologijskim tumačenjem uloge planetā i zvijezdā stajačica. Takvo njegovo viđenje uloge neba pripisuje se prije svega utjecaju što su ga na nj izvršili arapski filozofi i astrolozi. No na temelju uvida u Kalcidijev komentar čini se opravdanim pitanje: radi li se u njega doista *samo* o arapskim utjecajima ili se dio *De essentiis* posvećen astrologiji može na neki način dovesti u vezu i s *Timejem*, točnije s Kalcidijevim komentarom toga djela. Da bi se odgovorilo na to pitanje, valja provesti poredbenu analizu stavova o nebu i nižim božanstvima u Kalcidija i Hermana s obzirom na mjesta iz *Timeja* na kojima se o tome govori. Stoga se u prvom dijelu izlaganja bavimo Kalcidijevim tumačenjem *Timeja* od 37d do 43a, dakle onog dijela u kojem Platon na nekoliko mjesta spominje druge bogove.

Kalcidije o nebu, nižim božanstvima i usudu

Temelj Kalcidijeve rasprave o *De caelo* (*O nebu*), koja započinje u 98. poglavlju njegova komentara *Timeja*, jest rasprava o postanku duše, iz čega je jasno da su njegovi iskazi o nebu primarno u funkciji Platonova razumijevanja svjetske duše. U okviru te rasprave o nebu i nebeskim tijelima bavi se Kalcidije prije svega pitanjem odnosa vječnosti i vremena, jer su nebeska tijela zadužena za proizvođenje vremena; ona su, prema Platonu, *organa hronou*. Nebeskim je tijelima pridijeljena duša, ona su rođena kao živa bića. Obdarena su prije svega racionalnom dušom. To se odnosi i na planete i na zvijezde, a onda i na čitav svijet koji participira na razumu. Udjelovanje u razumu očituje se u pravilnosti obrtanja nebeskih tijela. Prema Kalcidiju nijedno svjetsko područje nije bez živih bića koja udjeluju u razumu.

U okviru tumačenja neba Kalcidije navodi različita mišljenja o položaju, međusobnim odnosima i orbitama nebeskih tijela. Pored Platonove navodi on i neke druge koncepcije i modele svijeta poput onoga Heraklida Pontskog.⁹ Sve to popraćeno je određenim dijagramima koji se u tekstu nalaze iza komentara. Premda je u odjeljku o nebu pretpostavka tumačenja Platonov nauk o svjetskoj duši i njenu sastavu, ipak je to uglavnom jedno 'astronomsko' razmatranje o ustroju svijeta, položajima i gibanju nebeskih tijela.¹⁰ Kalcidije se u tom dijelu ne upušta u podrobniju analizu pitanja o nebeskim božanstvima.

To čini tek počevši od odjeljka u kojem se govori *O četirima rodovima živih bića* (*De quattuor generibus animalium*), od 119. do 202. poglavlja nje-

⁹ Calcidius, *In Platonis Timaeum Commentarius* (2003), c. 110, p. 320. To je model svijeta koji je preuzeo i Herman Dalmatin.

¹⁰ Vidi F. M. Cornford, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato* (Indianapolis / Cambridge: Hackett Publ. Company, 1935, rpt. 1997), p. 81.

gova komentara koji se odnosi na mjesto iz *Timeja* 40a,¹¹ a u kojemu iznosi, u odnosu na ono Platonovo, znatno prošireno izlaganje o nižim božanstvima. Tri ključna momenta kojima Kalcidije 'proširuje' Platona i u kojima se ujedno znatno udaljava od predložka jesu izlaganje o demonima, o usudu te o diviniranju i napose o astrologiji.

Komentirajući mjesto na kojem Platon govori o vrstama bića koja nastanjuju četiri elementa (nebeski rod bogova u vatrenom predjelu, krilati rod u zraku te vodeni i zemaljski rod), Kalcidije ističe kako se Platon ne zadovoljava s ta četiri roda živih bića, već proširuje izlaganje tumačenjem »naravi *andeoskih bića* koja naziva *demonima*«. ¹² Dakle anđeli ili demoni predstavljaju, prema Platonu, zaseban rod bića. Oni, prema poglavlju 120. komentara *Timeja*, nastanjuju etersko, zračno i vlažno područje, tako da su i sva »unutarnja« svjetska područja puna razumskih bića, zaključuje Kalcidije, a da prethodno nije izričito pojasnio da su anđeli ili demoni bića obdarena razumom.

U okviru izvješća o gibanju zvijezda stajaćica i planeta Kalcidije dolazi do mjesta u *Timeju* (40d) na kojem Platon, govoreći o različitim položajima i odnosima zvijezda, spominje i to da pojava nekih zvijezda ulijeva strah ljudima najavljujući, u vidu znakova (*portenta*), bližu i dalju budućnost. ¹³ Prema Kalcidiju Platon drži da su to znaci »za one koji su u stanju izračunavati te pojave«. Platon međutim kaže: »*fobous kai semeia tōn meta tauta genesomenōn tois ou dynamenois logizesthai pempousin*«, dakle znaci su onima koji nisu u stanju ispravno zaključivati. Ono što međutim prema Kalcidiju u toj rečenici valja istaknuti jest da zvijezde *nisu uzroci događaja*, već samo *najavljuju* što će se dogoditi (*non stellas facere quae proveniunt, sed futura praenuntiare*). ¹⁴ U vezi sa strahom što ga u ljudi izaziva pojava nekih zvijezda navodi primjere iz Homera koji svjedoči o strahu što ga je u ljudi izazivala pojava Pasje zvijezde ili Sirijusa (*stella canis*), koja je »sjajna, ali najavljuje tužni usud«, pa primjer Egipćanā koji su se bojali izvjesne zvijezde Ach, a koja »najavljuje epidemije i smrt heroja«. Navodi i pojavu zvijezde koja je ljudima najavila rođenje Boga, a koju su slijedili kaldejski mudraci i otišli se pokloniti božanskom djetetu. ¹⁵

¹¹ Tim poglavljem započinje drugi dio njegova komentara *Timeja*.

¹² Calcidius, *In Platonis Timaeum Commentarius* (2003), c. 120, p. 339: »Nec contentus supra dictorum animalium demonstratione porrigit diligentiam usque ad angelicae naturae, quos daemones vocat, extricationem.« Kosopisom istaknula E. B. P.

¹³ Calcidius, *In Platonis Timaeum Commentarius* (2003), c. 125, p. 347: »Quae longo intervallo rursus apparent, metus et quaedam portenta significant vel mox futura vel serius, significationem vero pertinere ad eos qui de his rebus ratiocinari possunt putat; ex quo intelligi datur non stellas facere quae proveniunt, sed futura praenuntiare.«

¹⁴ Calcidius, *In Platonis Timaeum Commentarius* (2003), c. 125, p. 347.

¹⁵ To je jedno od onih mjesta iz Kalcidijeva komentara na temelju kojih se zaključuje da je Kalcidije pripadao kršćanskoj tradiciji.

Kalcidije ističe kako Osius, kojemu posvećuje svoj komentar *Timeja*, tu priču poznaje bolje od njega.

Nakon što je izložio Platonov govor o *vidljivim* bogovima, vraća se Kalcidije u poglavlju 327. na Platonovo pitanje o »ostalim božanstvima« (u *Timeju* 40d nalazimo *peri tōn allōn daimonōn*). Raspravu o moćima (*potestates*), za koje se držalo da su bogovi (*dii*), a Platon ih naziva demonima, označuje Kalcidije kao 'epoptičku' za razliku od prirodnofilozofske rasprave koja, prema njemu, čini srž *Timeja*. Pritom ističe kako Platon smatra da o tim *bogovima* treba barem ukratko nešto reći e da izlaganje o stvaranju svijeta ne bi ostalo nepotpuno. Usto napominje kako se Platon u vezi s tim osjetljivim pitanjem oslanjao na autoritete – »potomke bogova«. O tim su naime ostalim bogovima, božanski nadahnuti, govorili Orfej, Lino i Muzej. Usput napominje i to da se govoreći o njima Platon vodio više vjerom negoli dokazivanjem. Pritom Kalcidije za te »druge bogove«, kao i Platon, rabi termin *daemones*, s tim da na nekoliko mjesta umjesto *daemones* rabi i termin *potestates* / moći.

Tumačeći Platonovo izlaganje *de divinis potestatibus* Kalcidije se u velikoj mjeri oslanja na spis *Epinomis* koji navodi pod nazivom *Filozof* (»in eo libro qui *Philosophus* inscribitur«), a za koji drži da je Platonov. Tumačeći podrijetlo poganskih božanstava Kalcidije navodi kako su ljudi starine, uglavnom neobrazovani i neuki, sve ono što je providenje podarilo ljudima da im bude na pomoć držali bogovima, i to stoga »jer nisu poznavali istinskog boga«. Sve su to onda opisivali pjesnici. Kalcidije se kritički osvrće na pjesničke iskaze o bogovima, u kojima su ljudske strasti prikazivane pod imenima božanstava. C. Moerschini u svom komentaru Kalcidijeva komentara u toj kritici prepoznaje jednu »tipično kršćansku« crtu Kalcidijeva mišljenja. Podsjećanje na te bogove Kalcidiju služi kao uvod u opsežno izlaganje o demonima.¹⁶

Pokušavajući sistematizirati Platonov nauk o 'nižim' božanstvima i demonima Kalcidije, slijedeći Platona, razlikuje pet svjetskih područja s odgovarajućim bićima koja ih nastanjuju. Najviše je područje sjajne vatre (*ignis serenus*) ispod kojega je područje etera. Eter je vatra »malo gušća od one nebeske« (*aliquanto crassior quam est altior ille caelestis*). Slijede područje zraka i područje vlage te najniže u svjetskoj hijerarhiji – zemaljsko područje. U svim područjima obitavaju razumska živa bića i nijedno područje nije prazno. Među tim bićima postoji hijerarhija, prije svega s obzirom na red stvaranja, odnosno nastanka. Bog najprije stvara fiksne zvijezde od kojih je svaka božansko živo biće. Kalcidije napominje kako takvo njihovo određenje potvrđuju i izrijeci Hebreja prema kojima Bog stvara Sunce i Mjesec da budu vladari dana i noći,

¹⁶ J. Den Boeft, *Calcidius on Demons* (Leiden: Brill, 1977), p. 52, gdje on taj dio Kalcidijeva komentara naziva *Tractatus de daemonibus*.

a zvijezde da budu granice vremena i *znaci* budućih događaja. Njihova su tijela sastavljena od najčišćih četiriju tvari, no uglavnom od sjajne vatre (*ex maiore parte ignis sereni*). Na najnižem je dijelu hijerarhije Zemlja kao »najstarija među bogovima«, »čuvarica dana i noći«. U sredini su planeti. I planeti i zvijezde božanska su bića.

Kalcidije drži da bi bilo neprimjereno da su ljudi, smrtna bića u najnižoj regiji, obdareni razumskom dušom, a da su zvijezde (*stellae*) bez takve duše. Prije svega stalnost njihova gibanja potvrđuje da posjeduju takvu dušu. Pozivajući se i opet na *hebrejsku tradiciju* ističe kako je bog zvijezdama dao da budu upravitelji dana i noći i *najavljivači* budućeg (*indicia futurorum proventuum*), a sve to zahtijeva vodstvo jednog razumnog, mudrog upravljača.

Opstojanje »srednjeg roda bića«, demonā, Kalcidije potom izvodi sljedećom argumentacijom: jednu krajnost svijeta – nebo i područje zvijezda, dakle nebesku regiju – nastanjuje besmrtni rod razumnih bića koja nisu podložna strastima. Drugu svjetsku krajnost, zemaljsko područje, nastanjuje smrtni rod razumnih bića, ali podložnih strastima. Kako između ekstrema, zbog očuvanja proporcije, mora biti neki *medium genus*, ona narav naime koja udjeluje u obje krajnosti, i u nebeskoj i u zemaljskoj, to između besmrtnog roda koji nije podložan strastima i onog smrtnog podložnog strastima mora biti neka posrednička vrsta koja će biti besmrtna, ali podložna strastima. Ta su vrsta *andeoske naravi* koje Kalcidije tako zove pozivajući se na *hebrejsku tradiciju*, ističući da ih Platon zove *demonima (angelicae naturae, quas daemones vocat /sc. Platon/)*.¹⁷

Neka od tih bića, prema Kalcidiju, Hebreji zovu »svetim anđelima«. ¹⁸ Oni obitavaju u drugoj regiji ispod sjajne vatre, dakle u eterskoj regiji i obdareni su najvišom mudrošću te pomažu ljudima. Zovu se demonima jer »znaju gotovo sve«, ističe Kalcidije, oslanjajući se na grčku etimologiju termina: *daemones porro Graeci scios rerum omnium nuncupant*.¹⁹ Oni su posrednici između ljudi i boga. Kao 'glasnici' zovu se *anđelima*.²⁰ Dakle najviše rangirani demoni jesu »sveti anđeli« hebrejske predaje kojima Bog stvoritelj i spasitelj povjerava

¹⁷ Calcidius, *In Platonis Timaeum Commentarius* (2003), c. 119, p. 338.

¹⁸ Prema J. de Boeftu, *Calcidius on Demons*, p. 25, Kalcidije svoju *Hebraica* zbirku poznaje tek iz druge ruke. Prema citatima iz Biblije koje donosi Kalcidije Den Boeft zaključuje da se uglavnom radi o Origenovu komentaru *Knjige postanka*.

¹⁹ Calcidius, *In Platonis Timaeum Commentarius* (2003), c. 132, p. 356.

Slično za demone navodi Aurelije Augustin, *O državi Božjoj / De civitate Dei* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1982), 9,19–20, p. 665: »I samo podrijetlo dotične riječi (ako pogledamo u svete knjige) otkriva nam nešto veoma dostojno spoznaje. Riječ demoni (*daemones*) je grčka, a nazivaju se tako zbog svojeg znanja.« Augustin se možda oslanja na Platonovo izvođenje u *Kratilu*, 398a–398b, gdje se u svezu dovodi *daimon s daemon* (vješt, iskusan, znalac).

²⁰ Što dolazi od grčkog *aggello* – javljam.

brigu o čovjeku. No i predaje drugih naroda govore o tim posredničkim bićima kojima bog, *creator omnium et conservator*, povjerava zadatak da vode ljude na ispravan način.

Kalcidije međutim nije mogao zanemariti negativne konotacije što ga je termin »demon«²¹ imao u kršćanskom obzoru, pa upozorava:

»Neka nas ne plaši ime (sc. demon) jer se odnosi i na dobre i na loše demone.«²²

Pozivajući se na Bibliju Kalcidije napominje da ima dobrih anđela, koji služe Bogu (to su »sveti anđeli«), ali i zlih koji obitavaju u regiji bliže Zemlji. Oni koji obitavaju u najvišoj regiji eterični su i zračni demoni koji pomažu ljudima i njih Kalcidije naziva moćima (*potestates*). Prema definiciji demon bi bio

»racionalno, besmrtno živo biće, eterično, podložno strastima, koje se brine o ljudima.«²³

»Eterično« se pritom odnosi primarno na *qualitas corporis*, na kakvoću njihova tijela. Prema Kalcidiju demoni nisu zli po definiciji. Iz toga je očito da je u njegovu poimanju značajniju ulogu igrala grčka filozofska predaja negoli kršćanska dogma.

Što su demoni bliže Zemlji, to su skloniji strastima, pa su zračni demoni skloniji strastima od onih koji obitavaju u eteru. Demon koji su bliže zemaljskom području mogu se pojavljivati i kao utvare,²⁴ dakle postati vidljivi te mogu

²¹ O razlici *daemon* i *demon* u latinskom vidi: Liana Saif, *The Arabic Influences On Early Modern Occult Philosophy* (University of Oxford: Palgrave and McMillan, 2015), u poglavlju 8 »Celestial Souls and Cosmic Daemons«, pp. 172–194. Pritom razlikuje poganski naziv *daemon* od *demon* »u kršćanskom smislu« pri čemu se misli na zle duhove.

²² Calcidius, *In Platonis Timaeum Commentarius* (2003), c. 133, p. 358: »Nec nos terreat nomen promiscue bonis et improbis positum.«

Pritom Kalcidije očito aludira na jasno artikuliran stav u: Augustin, *O državni Božjoj*, 9, 17–19, p. 662: »Nos autem, sicut scriptura loquitur, secundum quam Christiani sumus, angelos quidem partim bonos, partim malos, numquam vero bonos daemones legimus; sed ubicumque illarum litterarum hoc nomen reperitur, sive daemones, sive daemonia dicantur, non nisi maligni significantur spiritus.«; p. 663: »Mi pak, kako kaže Pismo po kojem smo kršćani, kažemo da su anđeli djelomice dobri, djelomice zli, no nikad ne kažemo da su demoni dobri; a gdje god da se u literaturi ovo njihovo ime nađe, bilo da se nazivaju demoni ili demonia, to označava samo zle duhove.«

Valja napomenuti da Kalcidije nigdje izrijekom ne spominje Augustina.

²³ Calcidius, *In Platonis Timaeum Commentarius* (2003), c. 135, p. 360: »Erit ergo definitio daemonis talis: Daemon est animal rationabile immortale patibile aethereum diligentiam hominibus impertiens.«

²⁴ Calcidius, *In Platonis Timaeum Commentarius* (2003), c. 135, p. 362: »simulacrorum umbraticas formas induuntur.«

ljudima nanositi štetu²⁵ – to su, prema Kalcidiju, tzv. pobunjeni anđeli, koje on naziva *angeli desertores*. Ti demoni, prema Kalcidiju, imaju previše dodira s materijom (*nimiam cum silva communionem*), koju su stari povezivali sa »zlom dušom« svijeta (*maligna anima*). I iz toga je stava vidljivo da Kalcidije preuzima pitagorejski stav prema kojem je zlo povezano s materijom. U svakom slučaju on demone izjednačava s anđelima.

Kalcidije izričito napominje kako mnogi pripadnici platoničke škole drže da su demoni oslobođene ljudske duše. No Platon se, prema Kalcidiju, s tim ne slaže. On razlikuje demone od ljudskih duša koje su napustile tijelo, s tim da su po njemu demoni stvoreni prije ljudskih duša, kako bi se o njima brinuli. Ipak i prema Platonu je moguće da duše nekih ljudi bivaju nagrađene za čestit život, postaju božanske i potom nastavaju nebesku, etersku regiju, u kojoj stoluju demoni te se ne moraju više ponovno utjelovljivati.

U nadležnosti je tih od boga stvorenih ‘nižih’ bogova odnosno *moći*, kako ih naziva Kalcidije, iracionalni i propadljivi dio ljudske duše, osjetilni nagon, gibanje u prostoru te sposobnost hranjenja.²⁶

Rezimirajući Kalcidijevo tematiziranje pitanja o drugim bogovima možemo konstatirati kako on prije svega na Platonovu tragu uvodi demone kao zaseban rod bića, povezujući ih (a oslanjajući se uglavnom na spis *Epinomis*) s tri unutarnje svjetske regije, potom govori o demonima – poganskim božanstvima, poglavito božanstvima grčke mitologije koja naziva i *moćima* i, napokon, govori

²⁵ Stav da demoni mogu postati vidljivi Kalcidije vjerojatno preuzima od Porfirija i njegova spisa *De abstinentia*.

²⁶ Calcidius, *In Platonis Timaeum Commentarius* (2003), c. 137, p. 364: »iussu et ordinatione architecti dei a generatis ab ipso potestatibus assignata esse mortalibus«.

Ovdje ne mogu ulaziti u pitanje različitih značenja termina *demon* u grčkoj poetskoj i filozofskoj tradiciji. Što se tiče termina *angelos*, njega nalazimo i u poganskoj predaji i u grčkoj filozofiji. Do povezivanja grčkih *demonia* s *anđelima* židovske predaje dolazi pod babilonskim utjecajem. Već Filon Aleksandrijski izjednačuje anđele i demone u djelu *De gigantibus* 6 (prema J. den Boeft, *Calcidius on demons*, p. 31.) Poznato je da je u kršćanskih autora, npr. već u Origena u 2. stoljeću, došlo do prožimanja antičke demonologije i kršćanske angelologije. Od Tertulijana nadalje u kršćanskom se obzoru demoni uglavnom izjednačuju sa zlim duhovima. Augustin, znajući za povezivanje pa čak i izjednačavanje anđela i demonā, izričito tvrdi kako nema dobrih demonā (*non nisi maligni spiritus*); on se, što se tiče toga pitanja, izričito kritički osvrće na izvjesnog Labeona u djelu *O državi Božjoj*, 9, 17–19, p. 663.

Napose je značajno da se pod utjecajem židovske tradicije već u prvom stoljeću upravljači planetā povezuju s anđelima. To će postati naročito aktualno pitanje u arapskih filozofa i astrologa, koji pokretače nebeskih sfera izjednačuju s anđelima (al-Farabi, Avicena npr). Naročito će se to pitanje zaoštriti u 13. stoljeću intenzivnijim oživljavanjem Aristotelove kozmologije, pri čemu dolazi do problema preklapanja teološke i filozofske nadležnosti u vezi s interpretiranjem pitanja anđela i pokretača nebeskih sfera.

o demonima kao srednjem, posredničkom rodu bića u ontološkoj hijerarhiji. Pritom taj posrednički rod bića dovodi u vezu s bićima sličnih svojstava u okviru hebrejske, odnosno kršćanske tradicije te poganske demone izjednačuje s anđelima.

On dakle platoničko-novoplatonički nauk o demonima nastoji uskladiti s hebrejsko-kršćanskim naukom o anđelima, ne razvijajući sve implikacije toga povezivanja. Prije svega on ne zauzima izrazito negativan stav spram demonā, koji je u kršćanskoj literaturi prisutan već od Tertulijana, već ih, u skladu s grčkim vjerovanjem, smatra posredničkim bićima – glasnicima boga, pri čemu naravno valja voditi računa o tome da se u njega radi o tumačenju Platonova dijaloga.

Za Kalcidija, koji komentar *Timeja* posvećuje kordovskom biskupu, moglo je, naravno, biti vrlo nezgodno izjednačavanje demonā i anđelā, s obzirom na to da su kršćani sva poganska božanstva smatrali demonima, točnije *zlim demonima*, potvrdu čega nalazimo na primjer u Augustina.²⁷ Izjednačavanje demonā i anđelā Kalcidije međutim opravdava pozivajući se prije svega na Bibliju, prema kojoj ima i dobrih i loših anđela.

Kalcidije svoj komentar nastavlja izlaganjem mita o stvaranju ljudskih duša i njihovu odlasku na zvijezde,²⁸ koje će im služiti kao vozila pomoću kojih će spoznati »narav svijeta« i učiti o zakonima ustanovljenima od nepromjenjiva usuda *usuda (leges immutabilis decreti)*.

Tumačeći mjesto iz *Timeja* prelazi Kalcidije na izlaganje o, u njegovo vrijeme vrlo aktualnoj, temi, na izlaganje o usudu, temi omiljenoj napose u okviru srednjeg platonizma i novoplatonizma, gdje ona biva obrađivana pod utjecajem stoičkog nauka o *heimarmene*. Radi se o poduljem izlaganju koje obuhvaća ukupno šezdeset poglavlja (od 142. do 202.).

Kalcidije svagda naglašava kako je, prema Platonu, prvo u poretku stvari poslije neizrecivog boga (*summus ineffabilis deus*) providenje (*providentia*), drugi bog (*secundus deus*). To je volja božja iz koje proizlazi vječni poredak stvari. Treće je bivstvo (*tertia substantia*) drugi um (*secunda mens et intellectus*), čuvar vječnoga zakona. Njemu su podložne razumske duše i, kao podređene moći (*potestates*), priroda, sreća (*fortuna*), slučaj i demoni »koji promatraju i preispituju zasluge«. Vječni je zakon usud u potpunosti ovisan o providenju. Usud je neumitni božanski zakon koji upravlja svime u svijetu. Kalcidije ga prisposobljuje s jednom od tri Sudaje – s Lahesis, kćeri Nužde (*necessitatis*). Pritom tri Sudaje – Klotho, Lahesis i Atropos predstavljaju tri dijela svjetske

²⁷ U vezi s tim uputno je navesti Augustinov stav: »Jer svi bogovi narodā su demoni, a Gospodin je stvorio nebesa.« Prema Ps. 96 (95), 4–5, Augustin, *O državi Božjoj* 9, 22–23, 1, p. 668.

²⁸ *Tim.* 40d.

duše povezane s trima svjetskim regijama. Taj se zakon, kojim je ono buduće povezano s prošlim i sadašnjim, očituje u vječnom kružnom gibanju svega što jest, a to znači da će se aktualne nebeske konstelacije jednom ponoviti. Tom božanskom redu (*ordinatio perpetua*) pokoravaju se onda i drugotni bogovi (*dii secundi*). Usud je božanski zakon utkan u svjetsku dušu.

Primijenjen na čovjeka taj zakon znači da će čovjek snositi posljedice koje nužno slijede iz njegovih čina. Duše slobodno odabiru svoje čine, ali iz tih čina neumitno slijede određene posljedice. Ključno je da je usud (*fatum*) podređen Dobru iz kojega sve proizlazi.

Prihvaćajući postojanje usuda Kalcidije opravdava diviniranje.²⁹ On isto tako prihvaća mogućnost pretkazivanja (*providentia*) budućeg i poglavito astrologiju. Ljudi prema njemu na razne načine primaju naznake budućih događanja. To može biti djelo nekog dobrog demona koji unaprijed zna buduće. No postoji i predviđanje koje se temelji na promatranju, iskustvu i znanju, kao na primjer u medicini, u kojoj liječnik predviđa smrt ili ozdravljenje pacijenta, tj. tijek bolesti na temelju znanja (*scientia*). Takvom tipu predviđanja pripada, prema Kalcidiju, i predviđanje na temelju gibanja zvijezda, za koje drži da se svodi na jednu posve racionalnu shemu. Svaki se racionalni sustav poput astrologije svodi na konjunkturalnu dedukciju stvari³⁰ koje se odnose na tijelo ili dušu koja robuje tijelu. U astrologiji pak ključnu ulogu imaju *niža božanstva* ili *moći* (*potestates*). Tim su nižim božanstvima ili moćima podređene niže moći duše. Dakle utjecaj nebeskih bogova ograničen je na ono što je povezano s tijelom. Te su *moći* stari držali za bogove, a prema Kalcidiju, u kojega prevladava kršćansko uvjerenje, te *potestates* demoni su izjednačeni s poganskim božanstvima.

Onaj tko unaprijed zna stvari poučen usudom, ističe Kalcidije, može savjetovati drugima da nešto učine ili ne učine. Tako će astrolog (*mathematicus*) na racionalan način, na temelju povoljnog položaja i konstelacijā savjetovati pravi trenutak da se nešto poduzme tako što, izračunavši jednu stvar, iz toga izvlači drugu.³¹ Astrologija tako po njemu, na temelju položaja zvijezda, traži povoljni trenutak za djelovanje. Takve stvari (predviđanje, astrologiju) smatra Kalcidije »lijekom protiv kontingentnosti«.³² Naglašava kako sva ta kontingen-

²⁹ Calcidius, *In Platonis Timaeum Commentarius* (2003), c. 157, p. 388: »Quae cum ita sint, salva est, opinor, divinatio <...>«.

³⁰ Calcidius, *In Platonis Timaeum Commentarius* (2003), c. 186, p. 429.

³¹ Calcidius, *In Platonis Timaeum Commentarius* (2003), c. 157, p. 388: »rationabiliter originem captabit instituendi actus ex prosperitate siderum atque signorum«.

Kalcidije govori o položaju i konstelacijama zvijezda, ali ne govori na temelju čega se zaključuje o povoljnom odnosno nepovoljnom trenutku za djelovanje.

³² L. c., »remedia sunt dubiorum proventuum«.

tna zbivanja koja ljudi pokušavaju pretkazati ne podliježu zakonu usuda, već se razumijevaju na temelju umješnih razloga i iskustva. Istovremeno međutim, uz uvažavanje proricanja i astrologije, on brani stav o slobodi ljudske volje.

Suprotstavljajući se fatalističkom stavu, prema kojem bog sve zna unaprijed, pa je dakle sve unaprijed određeno, Kalcidije upozorava na to kako Platon razlikuje zbivanja koja bivaju po božanskom providenju, ona koja bivaju prema usudu (*ex decreto*), ona koja ovise o našoj volji i ona koja bivaju slučajno. Tumačeći Platona ističe kako bog uistinu sve zna unaprijed, ali »sve spoznaje prema naravi dotične stvari«. ³³

S obzirom na to da brani stav prema kojem je sve svjetsko zbivanje usmjereno prema Dobru upravljano zakonom utemeljenom na razumu, Kalcidiju se kao nezaobilazno postavlja pitanje *zla* u svijetu, koje obrađuje u 174. poglavlju svoga komentara. U vezi s tim pitanjem on prije svega kritizira stoike koji su uzrok zla nalazili u gibanju zvijezda. Pitanjem uzrokuju li zvijezde zlo u svijetu u poglavlju 174. svoga komentara *Timeja* Kalcidije otvara jednu, u njegovo vrijeme vrlo aktualnu raspravu. On upozorava na to da su zvijezde božanska živa bića prožeta božanskom mudrošću, koja se kreću prema savršenom planu u skladu s razumom i, prema Platonu, upravljana su od najvišeg Dobra i *providenja* te ne mogu biti uzroci zla u svijetu. Zlo, prema Kalcidiju, potječe samo od pomanjkanja razuma. ³⁴

U izlaganju o usudu, pa onda i u naglašavnju značenja astrologije evidentno je Kalcidijevo nastojanje da se istakne uloga razuma, proizišlog iz božjeg providenja, kao temelja reda i zakonitosti, zapravo determiniranosti svega u svijetu, što je pretpostavka mogućnosti racionalnog uvida u istinu svijeta.

U njega je očit utjecaj vjerovanjā i uvriježenih stavova njegova vremena koje je bilo pod snažnim utjecajem srednjeg platonizma (u vezi s demonima napose Apuleja) i stoikā, poglavito njihovih stavova o usudu i mogućnosti diviniranja. U Kalcidija je taj nauk donekle modificiran, čemu je uzrokom najvjerojatnije bilo njegovo kršćansko uvjerenje. Svakako, premda smatra da je dopušteno pretkazivanje prema zvijezdama, on ne ulazi u detaljniju razradu utjecaja pojedinih zvijezda na zemaljska zbivanja.

Valja istaknuti da je u Kalcidija izlaganje o diviniranju i astrologiji inkorporirano u komentar Platonova *Timeja*, dakle on polazište i poticaj za promišljanje astralnih utjecaja nalazi primarno u Platona. ³⁵

³³ Calcidius, *In Platonis Timaeum Commentarius* (2003), c. 162, p. 396: »sed unumquidque pro natura sua ipsorum sciat«.

³⁴ Calcidius, *In Platonis Timaeum Commentarius* (2003), c. 174, p. 412: »malitiam porro scimus ex dementia nasci«.

³⁵ To se odnosi više na spis *Epinomis*, za koji Kalcidije drži da je Platonov, negoli na *Timeja*.

Rezimirajući njegovo tumačenje »drugih božanstava« u komentaru *Timeja* mora se konstatirati kako je njegovo određenje odnosa različitih kategorija bića prilično neprecizno te da mnoga pitanja u vezi s njegovom interpretacijom i naročito s 'proširivanjem' Platonove tematike ostaju otvorena. S jedne strane u njega je neupitno opstojanje *nebeskih vidljivih bogova* (zvijezdā i planetā) u Platonovu nauku. Ta božanstva često naziva »nižim božanskim moćima« (*divinae potestates inferiores*), kojima najviši bog namjenjuje zadatak stvaranja onoga što ima veze s tijelom i nižim dijelovima duše odnosno duše koja robuje tijelu. No o njihovu značaju izričito ne kaže ništa precizno (jesu li to umovi-pokretači ili duše / duhovi upravljači zvijezdā i planetā itd.). Premda ne ulazi u detaljni prikaz njihova utjecaja na zemaljsko područje niti navodi svojstva pojedinih planeta i fiksnih zvijezda, evidentno je da tim drugotnim bogovima pridaje moć utjecanja na tu svjetsku regiju jer s njima povezuje moć predviđanja. O astrologiji se tu dakle može govoriti utoliko što je utvrđena moć pretkazivanja zbivanja na Zemlji na temelju promatranja gibanja i položaja zvijezda.

U Kalcidijevu tumačenju zbunjuje to što, govoreći o Platonovim »ostalim božanstvima« (*tōn allōn daimonōn*, Tim. 40d), rabi termin *daimones*. S druge strane, na tragu kazivanja u *Epinomisu*, demonima naziva poseban rod bića koja nastanjuju unutarnje svjetske regije, etersku, zračnu i onu vlažnu, držeći ih bićima koja su u stanju ljudima nanositi zlo, premda po definiciji nisu zla jer su podređena božanskom providenju. Kalcidije međutim *ne određuje pobliže* odnos demonā spram nebeskih bogova. Jedino se iz 130. poglavlja može zaključiti da se zvijezde, čista i nepropadljiva tijela (*genus animalium caeleste sidereum*), *caelestes potestates*, razlikuju od srednjeg posredničkog roda bića koja naziva demonima, i to s obzirom na regiju u kojoj prebivaju. Dok vidljivi bogovi nastanjuju područje sjajne vatre, demoni su vezani uz tri unutarnje svjetske regije – etersku, zračnu i vlažnu. No razlika između nižih božanstava i demonā ne može se temeljiti na razlikovanju svjetskih regija jer je i Zemlja jedan od bogova. Štoviše, služeći se alegorijskim prikazom božanskih kola, Kalcidije ističe kako najvišeg boga prate legije *caelestium et angelicarum potestatum* razvrstane u jedanaest regija, od kojih je najniža Zemlja. Da međutim ipak postoji razlika između nižih bogova i demonā, jasno je u poglavlju 131. gdje on izričito razlikuje nebeski rod besmrtnih bića koja *nisu* podložna strastima od demonā koji su im podložni. Dakle on razlikuje nebeske bogove od demonā koji su niža bića u hijerarhiji, kako izričito stoji u *Epinomisu* (u poglavlju 984e).

Osim nabrojanih otvorenih pitanja Kalcidije se izjednačavanjem demonā i anđelā zapliće i u velike poteškoće s obzirom na implikacije sadržane u tom izjednačavanju, a koje su rezultat amalgamiranja različitih tradicija iz kojih ovi pojmovi bivaju preuzeti.

Herman Dalmatin o nebu, nebeskim duhovima i astrologiji

Kako je u uvodu rečeno, Herman se u djelu *De essentiis* u mnogočemu oslanja na Platonova *Timeja*,³⁶ kojega poznaje u Kalcidijevu prijevodu i komentaru (koji se odnosi na *Timej* 17a–53c). Stoga i u razmatranju pitanja Platonovih »drugih bogova«, nižih božanstava i demonā njegove stavove uspoređujemo s Kalcidijevima.

U prvom dijelu spisa *De essentiis* nalazimo Hermanovo kozmologijsko izlaganje o nebu i nebeskim tijelima, njihovu gibanju i položajima utemeljeno na ontologijskim pretpostavkama. U njemu se on uglavnom oslanja na Platonova *Timeja* te na Ptolemeja, na kojega se izričito poziva.³⁷ Nebo Herman drži

³⁶ Prije svega to se odnosi na neke ključne teme Hermanove filozofije, a to je pitanje postanka svijeta odnosno stvaranja, sastava i strukture svijeta, pitanje vremena i vječnosti, svjetske pa onda i ljudske duše, no onda i na temeljne stavove njegove filozofije. Tako prije svega na stav o ustroju svijeta utemeljenom u svjetskoj duši koju čine Isto, Različito i Pomiješano, na stav o jedinstvenosti svijeta kojemu je u temelju jedna gradivna tvar, na stav prema kojem Bog – Stvoritelj, poput umjetnika, stvara prema naumu u svom umu i prema kojem je u Božjem umu uzor svega stvorenoga, a on sam je *essentia aeterna*, vječna bit iz koje 'odskakuju' ideje – oblici uobličujući prvotnu tvar, na stav o strogo određenim proporcijama što vladaju među dijelovima svijeta, prije svega elementima i njihovim svojstvima, na stav o harmoničnoj svezi što vlada među prapočetlima, na stav o sveproduševljenosti, na stav prema kojem ontološka hijerarhija uključuje i posrednička bića poput nebeskih duhova i demonā, na stav po kojem sve u svijetu povezuje simpatija, po kojem je spona što sve povezuje ljubav, pa napokon i na njegovu koncepciju vremena.

O tome vidi opširnije: Erna Banić-Pajnić, »Platonizam u djelu Hermana Dalmatina *De essentiis*«, *Filozofska istraživanja* 35/1 (2015), pp. 117–135; Erna Banić-Pajnić, »Na Platonovu tragu – Kalcidije i Herman Dalmatin o problemu materije«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 41/2 (82) (2015), pp. 301–323.

Svagda međutim valja naglasiti da se Herman oslanja prije svega na arapsku recepciju Platona i Aristotela u okviru koje dominira novoplatoničkim spisima potaknuta tendencija usklađivanja stavova dvojice filozofa. Ta je tendencija prisutna i u Hermanovu filozofiranju u kojem je često veoma teško razlučiti elemente platonovskog od elemenata aristotelovskog nauka.

³⁷ U temelju njegova astrologijskog izlaganja Ptolemejeva je koncepcija astrologije, koju on preuzima preko arapskih autora, primarno preko Mesahallaha (Masha'allah, Mašahalah), koji je Ptolemejeva djela preveo na arapski, ali i Abu Ma'shara, čije je astrološko djelo *Introductorium in astronomiam* (opširnu verziju) Herman preveo na latinski.

Poznato je međutim da je Herman preveo neka Ptolemejeva djela. Izvjesno je da je s arapskoga na latinski preveo Ptolemejevo djelo *Planisphaera*. Oko toga je li s grčkoga na latinski preveo Ptolemejeva *Almagesta* postoje sporenja. Slično je i s Ptolemejevim djelom astrološkog značaja *Quadripartitum* (*Tetrabiblos*). Posve je sigurno da ono što Herman piše o svojstvima planetā, kojima pored elemenatskih pridaje i ljudska svojstva, u velikoj mjeri podsjeća na ono što o tim svojstvima sadržava Ptolemejev *Quadripartitum*.

Prema kazalu imena u *Raspravi o bitima II* Herman spominje Ptolemeja na 12 mjesta. Najvažnija spominjanja pritom se odnose na Ptolemejeve stavove vezane uz astronomiju.

drugotnim uzrokom, pomoćnikom i oruđem (*instrumentum*) prvotnoga uzroka, Boga i već se tim stavom razlikuje od Kalcidija. Kao i Ptolemej, Herman drži da temeljnu građu neba, točnije nebeskih tijela i zvijezda, baš kao i podmjesečne regije svijeta, čine ista temeljna sjemena. Ta početna sjemena Herman određuje kao tijesto sjemena.³⁸ Tijesto sjemena *isto* je za podmjesečnu i nadmjesečnu regiju svijeta. Upravo iz činjenice što je po Hermanu *isti* gradivni element čitavoga svijeta, i njegova gornjeg i njegova donjeg dijela, vidljivo je da on, bez obzira na to što se u većini prikaza njegove filozofije ističe kako mu je najveća zasluga to što je Aristotelovu prirodnu filozofiju posredovao Zapadu, ne preuzima Aristotelovu sliku svijeta. Kod njega prije svega još nema aristotelovskog razlikovanja etera kao petog elementa odredbenog za nebesku regiju, a bitno različitog od ostala četiri elementa niti striktnog razdvajanja supralunarne i sublunarne regije s Mjesecom kao razdjelnicom, što je odredbeno za Aristotelovo tumačenje svijeta.

Premda je Hermanovo određivanje položaja, intervala i proporcija među planetima utemeljeno na pitagorejskoj i Ptolemejevoj koncepciji kozmosa, ipak je to izlaganje znatno prošireno jednim, u odnosu na Platona i spomenute tradicije posve *novim* viđenjem značaja i uloge planetā i zvijezdā.

Položaj planetā i njihovo djelovanje uvjetovani su prije svega zakonom proporcije odnosno sveopćim nastojanjem oko harmoničnog svjetskog ustroja, no potom i njihovom specifičnom *naravi* i *karakterom*, što je očito na mnogim mjestima u *De essentiis*, tako na mjestu gdje kaže:

»Jer i Venera obilazi oko Sunca, ali šire, da bi se, kao što je rečeno, opirala Marsu, a odavle pristajala uz Mjesec.«³⁹

Jupiter je, na primjer, prema Hermanu »umetnut među *zlorade* /sc. planete/ zbog nužde pomirivanja«. ⁴⁰ I sam Herman svjestan je da to izlaganje prekoračuje granice astronomije, pa ustvrđuje:

»No divljenja vrijedan misterij ovoga reda zvijezda astronomija prepušta astrologiji.«⁴¹

I u astronomskom dijelu rasprave u kojem se govori o raznolikosti gibanja planeta Herman zadržava izrazito *animističko* i *teleologijsko* stajalište. Kao

³⁸ Herman o tijestu (*massa*) prvi puta govori u *O bitima* I, 7, p. 69; kasnije u tekstu, određujući jedno od počela, bivstvo govori o sjemenima (*semina*). Tijesto sjemena (*massa seminum*) javlja se izričito u *O bitima* I, 28, p. 89.

³⁹ Herman Dalmatin, *O bitima* I, p. 100. On slijedi model Heraklida Pontskog po kojem se Venera i Mars okreću oko Sunca.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Herman Dalmatin, *O bitima* I, 38, p. 101.

primjer može poslužiti sljedeći izvod iz *De essentiis*:

»Posrednike (*media*) je naime množitelj u tolikoj mjeri udaljio ispod najviše krajnosti koja sve sjedinjuje, kako bi mogli u dvostrukoj slobodi po moći svojega posebičnog zakona obavljati u svakovrsnoj različnosti *svoju dužnost* prema gibanjima onoga što im je podloženo.«⁴²

U tom ‘astronomskom’ dijelu *De essentiis* Herman ne spominje niže ili ostale bogove niti ih neposredno povezuje s planetima i zvijezdama, ali baš kao i Ptolemej i on, osim gore navedenih ‘prirodnih’ svojstava, već u tom dijelu planetima pridaje *ljudske* osobine i svakom specifičan način djelovanja na podmjesečni svijet. Pritom u *De essentiis* karakter pojedinih planeta neposredno povezuje s karakterom određenog naroda. Primjerice:

»A poznato je da su Grci pod Strijelcem: njegova su naime gospodara Jupitra poštovali kao božanstvo svemogućega, i to u obliku orla.«⁴³

Time njegovo ‘astronomsko’ tumačenje postaje astrološko. Upravo u tom dijelu njegova izlaganja najvidljivije je odstupanje od Platonova *Timeja*.

Premda se u *De essentiis* ne može govoriti o astrologiji kao proricanju budućeg,⁴⁴ mi tu ipak, napose u poglavljima 38, 60, 61 i 62, nailazimo na tvrdnje iz kojih je vidljivo da Herman planete poima na astrološki način, kao živa bića *određene naravi i karaktera*, koja djeluju na podmjesečni svijet na posve određeni način zahvaljujući svojim ‘ljudskim’ osobinama. Tako se s Venerom povezuje mekoputnost, ljubomora, naslada,⁴⁵ s Marsom zloba, okrutnost, raskrdljivost, sa Saturnom turobnost, lupeštvo, podmuklost itd. Planeti se doduše prije svega razlikuju prema njihovu dominantnom elemenatskom *svojstvu* (hladnoći, toplini itd.), ali se osim toga dijele i na muške i ženske, dnevne i noćne te dobre i zle.

Nebo, tj. planeti kao uzrok drugotnog rađanja, koji imaju bitno posredničku ulogu s obzirom na to da udjeluju i u Istom i u Različitom, zahvaljujući svojoj »višnjoj sili« (*vis*), uzrokuju različite efekte u podmjesečnoj regiji. Herman ističe da je tako nešto naslutio i Platon premda nije dokraja shvatio naum Stvoritelja

⁴² Herman Dalmatin, *O bitima* I, 47, p. 111, istaknula E. B. P. Zemlja je naime prema poglavljju 35 rasprave *De essentiis* »zahtijevala za svaku svoju potrebu neprekidnu službu višnjega gibanja«, na p. 96.

⁴³ Herman Dalmatin, *O bitima* I, 63, p. 125; zanimljivo je da Kristove vjernike povezuje izravno sa Suncem. Razdoblja vladavine pojedinih naroda ili važna povijesna zbivanja i danas se u nekim suvremenim astrološkim teorijama dovode u svezu s određenim nebeskim konstelacijama.

⁴⁴ U *De essentiis* Herman ne pretkazuje na temelju položaja planeta, no to da je prihvaćao astrologiju i kao oblik pretkazivanja očito je iz nekih drugih djela od kojih su neka poput *Fatidice* prijevodi s arapskog, a neka poput *Liber imbrium* parafraze i kompilacije.

⁴⁵ Herman Dalmatin, *O bitima* I, 38, p. 100, istaknula E. B. P.

vezan uz *ono srednje*.⁴⁶ Planeti tako izazivaju epidemije, poplave i požare, opće potope, smjene vladara, uzrokuju rast i propadanje (Sunce), djeluju na gibanja voda, uvjetuju rod djeteta (Mjesec i Venera) itd. Različiti planeti upravljaju različitim dijelovima podmesečnog svijeta, pa i dijelovima čovjeka: Mjesec npr. upravlja tijelom, Merkur razumom, Sunce dušom.

Planeti utječu i na formiranje metala. Svaki je metal pridano određenom planetu. Isto tako pojedini planeti, ali i zvijezda vladaju pojedinim razdobljima ljudskog života. Odnosima planeta odgovaraju odnosi stvari propadljivog poroda koje su pod njihovom vladavinom. Zapravo se promjene na Zemlji, pa i one društvene, kao što je vladavina pojedinih naroda, odvijaju kao posljedica promjena na nebu, tj. promjena položaja planetā u odnosu na znakove zodijaka. Sami pak planeti odnose se međusobno kao osobe s određenim svojstvima. No u vezi s djelovanjem nebeskih tijela postavlja se pitanje na što zapravo Herman misli kad govori o *djelovanju* planetā i zvijezda, o nebu kao drugotnom uzroku. Među pristašama astrologije naime oko toga pitanja nije bilo suglasja. Herman na to pitanje izričito odgovara kako su »drugotni uzrok« (*causa secundaria*) zbivanja u podmesečnoj regiji »nebeski duhovi« (*caelestes spiritus*).⁴⁷

U poglavljima 69 i 70 govori on o vrstama živih bića (*animal*) koja se dijele na razumna i nerazumna, smrtna i besmrtna, zatim o vrstama duša, o opstojanju duše nakon njezina odvajanja od tijela, da bi potom prešao na govor o *duhovima* (*spiritus*).

O duhovima piše Herman u nekoliko poglavlja, pozivajući se pritom na neka djela pripisana Hermesu Trismegistu, na Apulejevo djelo *De secretis naturae* te na Aristotelu pripisano djelo *Neiringet*.⁴⁸ Sva su mu ta djela poznata primarno posredstvom arapskih autora. Iz njih preuzima ponajprije svjedočanstva o opstojanju osobnih duhova i komuniciranju s njima. No onda spominje i komuniciranje s nebeskim duhovima:

»To doduše tako pišu; ali koje su *duhove zvijezda* bilo opazili bilo na koji mu drago način naslutili, niti je lako ovdje odrediti niti je to naš zadatak, osim što povijesti kazuju da su *nebeski duhovi* zaista među rodonačelnicima mladahnoga vijeka bili gotovo svakodnevna pojava, a isto tako i duhovi za koje god se otkriva da su ih zvjezdari Jorma Babilonac i Tuz Jonjanin dozivali dapače u službu ili na

⁴⁶ Herman najvjerojatnije aludira na mjesto iz *Timeja* 46d, u mom prijevodu: »Sve ovo dakle pripada sporednim uzrocima, koje bog koristi kao pomoćne, ostvarujući, koliko je to moguće, ideju najvišeg dobra; većina ipak smatra da to nisu sporedni, već glavni uzroci svega i da oni dovode do hlađenja, zagrijavanja, zgušnjavanja, rastapanja i drugih takvih pojava.«

⁴⁷ Herman Dalmatin, *O bitima* II, 69, p. 131.

⁴⁸ Nekoliko je istraživača platonizma 12. stoljeća i posebice Hermanove filozofije, na čelu s Ch. Burnetom, pokušalo odgovoriti na pitanje o kojem se to djelu zapravo radi. Dosad međutim nema jednoznačnog odgovora na to pitanje.

taj način da su ih prisiljavali na to nekom varkom, ili što su ih radije pridobivali za to poslušnošću. A drugačije nije postupao ni Sokrat, na koji god mu drago način postupao: jer sam se osobni duh sve do danas naziva Sokratovim.«⁴⁹

Prema Hermanu, moguće je komunicirati i s *nebeskim duhovima*. Nebeski su duhovi *sensibiles*, osjetilni i na njih je moguće djelovati,⁵⁰ i to himnama, zahvalama, žrtvama i glazbom »na način nebeske harmonije«. Oni mogu poprimiti čak i ljudima vidljive likove, a to im je moguće jer su u prošlosti bili smrtni. To se, navodi Herman, pripovijeda o duhovima koji su bili smatrani polubogovima poput Herkula, Eskulapa, Hermesa i drugih.

Pozivajući se na gore spomenutu literaturu razlikuje Herman nekoliko kategorija duhova. Prije svega on ih dijeli na dobre i zle. Dio tih razumnih bića promatra Boga, dio ih pomaže Bogu, dio je sposoban udjelovati u ljudskoj patnji i suosjećati s ljudima, a dio je osuđen na vječnu kaznu prognan u podmesečni svijet. Očito je da se pritom »oni koji pomažu Bogu« odnosi na nebeske drugotne bogove. Pritom se valja podsjetiti na to da sličan stav nalazimo već u *Timeju* 46d gdje Platon kaže:

»Sve ovo dakle pripada sporednim uzrocima, koje bog koristi kao *pomoćne*, ostvarujući koliko je to moguće, ideju najvišeg dobra; većina ipak smatra da to nisu sporedni, već glavni uzroci svega <...>.«⁵¹

Herman potom donosi Apulejevu definiciju demona prema kojoj je demon »životinja besmrtna, razumna, zračna, i sposobna da trpi«⁵² te naglašava kako se prva tri određenja poklapaju s određenjima »eterskih bića koje platonovci razlučuju pod imenom bogovik.«⁵³ Oni duhovi koji su podložni strastima (*passibili*) jesu demoni (*daemones*). Oni se bitno razlikuju od nebeskih bogova i daleko su od njihove nepomučenosti (*procul a caelestium deorum tranquillitate*). Iz toga bi se dalo zaključiti da su samo duhovi koji nisu podložni strastima oni koje platonovci drže bogovima. No Herman odmah nakon toga piše:

»I doista se zemaljskim i svjetovnim bogovima lako srditi jer su postali od ljudi i jer su sastavljeni iz jedne i druge prirode.«⁵⁴

⁴⁹ Herman Dalmatin, *O bitima* II, 70, p. 133, kosopisom istaknula E. B. P.

⁵⁰ Herman Dalmatin, *O bitima*, II, 72, p. 133: »Ovo dakle sve služi kao znak da su nebeski duhovi sjetilni, i to ne, kako izlaže Trismegisto, jer podliježu našim sjetilima, nego jer nasrću na naša sjetila ili – zato što sami osjećaju – jer na njih ovakva iskazivanja štovanja i uljudnosti na različite načine djeluju.«

⁵¹ *Tim.* 46d.

⁵² Herman Dalmatin, *O bitima* II, 72, p. 134.

⁵³ Herman Dalmatin, *O bitima* II, 73, p. 134: »quos platonici /se/ deorum nomine secernunt«.

⁵⁴ Herman Dalmatin, *O bitima*, II, 74, p. 135.

Pritom je očito da, govoreći o bogovima, misli zapravo na demone podložne strastima.

Demoni su besmrtna eterska bića, pri čemu se misli primarno na njihovu građu, a ne na regiju u kojoj obitavaju.⁵⁵ Oni naime mogu obitavati u različitim svjetskim regijama s tim da je za njih boravljenje u svakom području izvan onog eterskog kazna. Pozivajući se na drevne autoritete Herman navodi i duhove elemenata poput nimfi, oreada, satira, fauna itd.

Raspravljajući o duhovima Herman u prvi plan ističe mogućnost komunikacije s njima. Liana Saif u svojoj knjizi o arapskim utjecajima na okultnu filozofiju naročito naglašava teurgijske elemente u Hermana, ističući kako je podrijetlo njegova nauka o duhovima arapsko.⁵⁶ Za razliku od Kalcidija Herman doista puno više pozornosti posvećuje pitanju komunikacije između ljudi i demonā, što ga dovodi u svezu sa srednjovjekovnom magijskom tradicijom. Pritom je po njemu moguća obostrana komunikacija demonā s ljudima. Demon se miješaju u ljudske poslove, a ljudi im se obraćaju na razne načine. Tako se javljaju u snovima i pretkazuju buduće, a ljudi ih prizivaju i u teurgijskim činima. Herman izričito navodi mjesto iz hermetičkog *Asklepija* na kojem se referira o prizivanju demonā *ili* anđelā u svete kipove. To je ujedno *jedino* mjesto gdje i on demone izjednačuje s anđelima.⁵⁷

Pojašnjavajući način na koji nebeski duhovi (*caelestes spiritus*) djeluju na niži svijet Herman tvrdi kako od njih (sc. nebeskih tijela) struje kao neke zrake (*radii*) u niži svijet i tako oni »pritječu u pomoć ljudskoj nuždi«. ⁵⁸ To je tumačenje najvjerojatnije rezultat utjecaja al-Kindijeva djela *De radiis* na Hermanovo poimanje djelovanja zvijezdā, no to još treba pobliže ispitati.

⁵⁵ Prema poglavlju 37,9, gdje Herman govori o Mjesecu kao »eterskoj Zemlji«, s kojom počinje eterska regija, jasno je da područje neba drži područjem etera. No kako iz 25,4 proizlazi da su početna sjemena ista za sve stvari, tj. i za gornje i za donje svjetsko područje, jasno je da ni za njega, baš kao ni za Kalcidija, eter nije peti element bitno različit od ostala četiri elementa.

⁵⁶ Usp. Liana Saif, *The Arabic influences on Early Modern Occult Philosophy* (London: Palgrave and McMillan, 2015), u trećem poglavlju: »Textual and Intellectual Reception of Arabic Astral Theories in the Twelfth century«, pp. 46–68; u osmom poglavlju »Celestial Souls and Cosmic Daemons«, pp. 172–193.

⁵⁷ Herman Dalmatin, *O bitima*, II, 74, p. 136: »Tako naime pripovijeda i Trismegisto da su njegovi pradjedovi pronašli umijeće s pomoću kojega su tvorili bogove, a kojemu su primetal, veli, vrlinu od prirode svijeta i nju miješajući, kad već nisu mogli načiniti dušu, dozivali su duše demonā ili anđela i njihov polagali u svete kipove i božanske misterije tako da su preko njihovih idola mogli imati moć da čine dobro i zlo.«

⁵⁸ Herman Dalmatin, *O bitima*, II, 99, p. 160: »Stoga, kao što se sama eterska tijela različito rastrčavaju za službu nižima, tako od toga roda duhova ponajviše njih struje odozgo gotovo kao zrake i pritječu u pomoć ljudskoj nuždi; <...>.«

Ono što u Hermana u vezi s astrologijom ostaje donekle nerazrađeno jest pitanje »zlih« planeta, odnosno zlih nebeskih duhova, jer su oni ti koji zapravo djeluju. Od utemeljenja svijeta ljudi razlikuju, kaže Herman, dobre i zle duhove. No nebeski duhovi su, prema njegovoj izričitoj tvrdnji, *pomoćnici* prvotnog uzroka svega, Boga – samog Dobra, pa nije jasno odakle zloća pojedinih planeta. Herman međutim to značajno pitanje *ne prorađuje* u ‘astrološkom dijelu’ svoje rasprave.

Jasno je da ovo ‘proširenje’ koje u njega nalazimo u izlaganju slike svijeta u odnosu na Platonova *Timeja* pripada već jednom znatno drugačijem misaonom sklopu od onog Platonova. Pritom se ponajprije pomišlja na utjecaj što su ga na njega izvršili arapski astrolozi i filozofi.

Polazište Hermanova astrološkog izlaganja jest stav prema kojemu su gotovo sve pojave na Zemlji, uključujući i zbivanja u ljudskom životu, povezane s djelovanjem zvijezda. To se naravno može povezati s ulogom Aristotelove filozofije u arapskih astrologa i filozofa, koji su se svi odreda, htijući astrologiji pribaviti znanstveni karakter, pozivali na Aristotelove spise, prije svega na *De generatione et corruptione*, *Fiziku* i spis *Meteorologica*. Može se reći da je to pretpostavka i Hermanova posezanja za astrologijom, s tim da se on nigdje u *De essentiis* ne poziva izričito na Aristotela. No Aristotelovi stavovi na koje su se pozivali arapski astrolozi, prema kojima sve u podmjesečnom svijetu ima svoj uzrok u gibanjima nadmjesečnog svijeta, već su ranije bili preuzeti u arapsku novoplatoničku literaturu, koja je bez sumnje bila poznata Hermanu. Pritom mislim prije svega na spise *Theologia Aristotelis* i *Liber de causis* kroz srednji vijek pripisivane Aristotelu.

U vezi s Hermanovim isticanjem značenja komunikacije s duhovima u izlaganju o nebu opravdano je pomišljati i na utjecaj što ga je na njegovu koncepciju mogao izvršiti srednjovjekovni spis *Picatrix*,⁵⁹ preveden na latinski vjerojatno u 13. stoljeću. No Herman je mogao poznavati arapsku verziju toga teksta. Za taj se spis, koji je bio popularan i među renesansnim filozofima, drži da izlaže temeljne postavke arapske magije. Prije svega u njemu je zastupljen stav o sveproduševljenosti kozmosa. Naročito je naglašena sveza svjetske duše, duša sfera i ljudskih duša. Hermanovi stavovi o komunikaciji s duhovima, koji su napose očiti u 99. poglavlju *De essentiis*, sadržavali su za njegovo kršćansko opredjeljenje prilično nezgodne implikacije. Valja se podsjetiti na to da će Toma

⁵⁹ O djelu *Picatrix* usp. Lynn Thorndike, *The History of Magic and Experimental Science* N, vol. 2, pogl. 66 (New York: Columbia University Press, 1923), pp. 813–824. *Picatrix*, opsežna knjiga o magiji i astrologiji, izvorno napisana na arapskom kao *Ghāyat al-Ḥakīm*, bila je prevedena najprije na španjolski, potom na latinski, vjerojatno u 13. stoljeću otkad je poznata pod tim latinskim imenom.

Akvinski, stoljeće nakon Hermana, izričito osuditi oživljavanje statua zazivanjem duhova opisano u hermetičkom traktatu *Asklepiju*, a koje oživljavanje Herman navodi kao primjer mogućnosti komunikacije s demonima.

Zaključno se može reći kako je za Hermana duh (*spiritus*) onaj pojam pod koji se mogu podvesti i bogovi i demoni. U slučaju kad govori o *zemaljskim* i *svjetovnim bogovima* misli on zapravo na demone. To su duhovi podložni strastima. On dakle razlikuje duhove – vidljive bogove platoničara koji nisu podložni strastima i one koji to jesu, demone. Bogovi bi dakle bili oni duhovi koji su slobodni od strasti, ali i opet duhovi. Naime nebeski duhovi koji su pomagači Božji očito su upravljači planetā.

Prema Liani Saif, Hermanova koncepcija duhova donekle se razlikuje od koncepcije njegovih suvremenika – predstavnika škole u Chartresu. Ona se temelji uglavnom na arapskoj tradiciji i hermetičkim tekstovima poput *Picatrixa*, iz koje Herman preuzima i pojam duha (*ruhaniyyat*) kojim se označavaju nebeske moći što se izljevaju u zemaljske stvari.⁶⁰

Ono što u Hermanovoj koncepciji ostaje neriješeno, a što je povezano s nastojanjem oko amalgamiranja različitih tradicija, jest pitanje načina djelovanja nebeskih duhova. Naime planeti po njemu djeluju primarno svojim *prirodnim* svojstvima (stav što ga preuzima od Ptolemeja), no on ne pojašnjava pobliže odnos između takvog djelovanja i njihova djelovanja kao nebeskih duhova. Oni djeluju otpuštajući utjecaje kao neke zrake i ujedno su eterska bića. U poglavlju 99. Kalcidije govori izričito o njihovim »eterskim tijelima« (*aetherea corpora*).

Herman se ne upušta, poput Kalcidija, u teološki osjetljivo izjednačavanje nebeskih duhova i anđelā (kako je ranije rečeno, samo na jednom mjestu govori o demonima *ili* anđelima). Poput Kalcidijeva i njegov je stav o odnosu nebeskih duhova, Božjih pomagača i pokretača nebeskih tijela, a upravo to je bilo pitanje kojim su se intenzivno bavili srednjovjekovni arapski pisci, dosta nejasan.

Ovom se analizom Kalcidijeva komentara Platonova *Timeja* i Hermanova djela *De essentiis* htjelo pokazati kako su platoničari 12. stoljeća poticaje za prihvaćanje i promicanje astrologije kao važne sastavnice tumačenja svijeta mogli naći ne samo u djelima arapskih filozofa i astrologa već i u ranosrednjovjekovnim interpretacijama *Timeja*, u kojima je prisutno stapanje platoničke, aristotelovske i stoičke filozofske tradicije, do kojega je došlo i prije upoznavanja Zapada s arapskim autorima, a u kojima se kazivanje o bogovima – božjim pomoćnicima povezuje s utjecajima zvijezda na zbivanja u sublunarnom području i mogućnošću pretkazivanja tih zbivanja, čega je primjer i sâm Kalcidije.

⁶⁰ Usp. Saif, *The Arabic Influences on Early Modern Occult Philosophy* (2015), u poglavlju »Celestial Souls and Cosmic Daemons«, pp. 180–181.

Understanding of *Timaeus* in the Middle Ages: Calcidius and Hermannus Dalmata on heavens and lower deities

Summary

In *Timaeus* Plato defines cosmos as “the sanctuary of eternal gods.” Except for the demiurge, he speaks of other gods he calls the children of god (*paides*, 43a), to which the demiurge leaves the birth of mortal beings (41b–41e). They are called young gods (42d). These gods have become, but imperishable. These are visible gods. Most of the interpreters of this mythical tale from *Timaeus* holds that it applies to astral deities. In addition to the gods that can be seen, Plato also mentions some other invisible deities. Some of them he calls demons. But what are Plato’s ‘lower’ deities really? This issue was dealt with by many interpreters of his philosophy.

In this paper, we are primarily interested in Calcidius’s, and then Herman Dalmatin’s point about it. It is known that Herman, in his cosmology exposed in *De essentiis*, largely relied on Calcidius’s translation and commentary on *Timaeus*. But speaking of heaven as the second cause of creation, the middle one in the cosmic hierarchy, he develops one remarkable astrological interpretation of heaven and heavenly gods (*spiritus*). The influence of Arab writers and especially Ptolemy, which was mediated to Herman by Arab authors, is largely recognized in this part of his philosophy.

In the paper we ask whether the emphasis on the meaning of astrology in Herman is indeed the result of exclusively Arab influences or the elements of astrological interpretation of *Timaeus* that we find in later Plato’s interpreters such as Calcidius could serve as an incentive for Herman’s emphasis on the role of astrology in interpreting the world.

We are trying to answer that question primarily by analyzing Calcidius’s interpretation of the place from *Timaeus* 37d–43a, that is, the part where Platon mentions other gods in several places, and then Herman’s expositions of heaven and heavenly spirits, pointing at the same time ambiguities regarding the interpretation of *Timaeus* we find in Calcidius and those that are related to the understanding of the actions of heavenly spirits in Herman.

Key words: demiurge, celestial gods, daemons, Plato, Calcidius, Hermannus Dalmata / Hermann of Carinthia, astrology, cosmology

Literatura

Izvori

- Calcidii In Platonis Timaeum Commentarius / Commentario al „Timeo“ di Platone*, lat. i tal., a cura di Claudio Moreschini (Milano: Bompiani, 2003).
- Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. J. H. Waszink and P. J. Jensen (London: The Warburg Institute-Leiden: E.J. Brill, 1962).
- Herman Dalmatin, *Rasprava o bitima I-II*, uspostava latinskog teksta, prijevod s latinskog na hrvatski i kritički komentar Antun-Slavko Kalenić (Pula: Čakavski sabor, 1990).
- Alonso, Manuel. *Hermann de Carinthia. De essentiis* (Santander: Universidad Pontificia Comillas, 1946).
- Herman de Carinthia. *De essentiis*. A critical edition with Translation and Commentary, ed. Charles Burnett (Leiden: Brill, 1982).

Sekundarna literatura

- Augustin, Aurelije. *O državi Božjoj / De civitate Dei* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1982).
- Den Boeft, Jan. *Calcidius on demons (Commentarius CH. 127 – 136)* (Leiden: Brill, 1977).
- Hudry, Françoise. »'Le De secretis naturae' du Ps. Apollonius de Tyane (Balinus), traduction latine par Hugues de Santalla du Kitab sirr al-haliqa«, u: *Cinq traités alchimiques médiévaux, Chrysopoeia*, sv. VI (1997–1999), pp. 2–153.
- Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*, transl. and comment. by Francis McDonald Cornford (New York: Hackett Publishing Company, 1935, repr. 1997).
- Saif, Liana. *The Arabic Influences on Early Modern Occult Philosophy* (University of Oxford: Palgrave and McMillan, 2015).
- Taylor, Alfred Edward. *A Commentary on Plato's Timaeus* (Oxford: Clarendon press, 1928).
- Waszink, Jan Hendrik. *Studien zum Timaioskommentar des Calcidius* (Leiden: Brill, 1964).