

Pavao Skalić. Eulogus ili o odvojenoj duši

Girardi-Karšulin, Mihaela

Source / Izvornik: **Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine, 1992, 18, 27 - 39**

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:261:816787>

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

Download date / Datum preuzimanja: **2025-02-22**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

PAVAO SKALIĆ. EULOGUS ILI O ODVOJENOJ DUŠI

MIHAELA GIRARDI-KARŠULIN

(Institut za filozofiju
Sveučilišta u Zagrebu)

UDK 101 (457.13) »501« Petrić, F.
Izvorni znanstveni članak
Primljen: 28. X. 1992.

Započevši filozofskim razmatranjem o ljudskim fenomenima, zajednici, povijesti i govoru, F. Petrić je (kako smo tumačili)¹ završio novoplatoničkim sistemom filozofije o svim bićima - bez čovjeka. I taj put od »humanističke tematike« do sistema bez čovjeka pokazao se upravo kao konsekvencija novoplatoničkog poriva za cjelinom znanosti (filozofije). U okviru renesansne novoplatoničke misli nije to, međutim, i jedina moguća konsekvencija. U knjizi: *Encyclopaediae, seu orbis disciplinarum, tam sacrarum quam prophanarum, Epistemon* Pavla Skalića² u kojoj također, bar prema izrčitim riječima, postoji snažna volja za zaokruženim ili cjelovitim znanjem, postoji posebno poglavlje u kojem se raspravlja o čovjeku, odnosno o (ljudskoj) duši. Treba uvodno napomenuti da se rasprava vodi o »odvojenoj duši«, dakle ne o čovjeku kako se pojavljuje u svijetu, nego o čovjeku kakav je on nezavisno o svojoj vremensko-tjelesnoj pojavnosti u svijetu. No, to je ustvari rasprava o biti čovjeka koja ima

¹ Usp. M. Girardi Karšulin, Od »antropološkog« problema do novoplatoničkog sustava, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, br. 33-34/1991, str. 139-158.

² O životu i djelu P. Skalića ima dosta radova i u nas i u svijetu. Najopširniju monografiju napisala je Gerta Krabbel, *Paul Skalich. Ein Lebensbild aus dem 16. Jahrhundert*, Münster, 1915. U Hrvatskoj već 1875. g. objavio je Ivan Kukuljević Sakcinski u *Viencu* opširan rad o Skaliću: Ivan Kukuljević Sakcinski, *Pavao Skalić*, pretisak iz »Viencia«, Zagreb, 1875. U novije vrijeme objavio je Alojz Jembrih rad o Skaliću u časopisu *Gordogan*: Alojz Jembrih, Tragom Pavla Skalića, *Gordogan* 29-30, Zagreb 1991, str. 25-87. U tim je radovima iscrpno i dokumentirano obrađen Skalićev život, ali nije dan obrazložen i utemeljen prikaz i ocjena njegova djela. S filozofskog aspekta razmatra se Skalićevo djelo u knjigama: E. Banić-Pajnić, *Smisao i značenje Hermesove objave*, Zagreb, 1989, str. 144-156, i Ljerka Schiffler, *Ideja enciklopedizma i filozofijsko mišljenje*, Zagreb, 1989, str. 82-90. i u članku: E. Banić-Pajnić, Pavao Skalić i tradicija »aeterna sapientia«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 17-18, Zagreb, 1983, str. 111-122. U tim radovima istražuje se Skalićevo djelo s aspekta hermetičke tradicije, ideje jedne »vječne mudrosti« i kao začetak ideje enciklopedizma.

i te kako određene konsekvencije za pojavnu ili vremensku opstojnost čovjeka, odnosno za mogućnosti njegova spoznavanja u svijetu.

Spominjemo paralelno Petrića (1529-1597) i Skalića (1534-1575) iako ne postoje (ili bar nisu poznate) nikakve indicije da su misao i djelo jednoga mogli izvršiti ikakav utjecaj na misao i djelo drugoga. Povezuje ih vrijeme života - bili su suvremenici. Skalić, međutim, nekoliko godina mlađi od Petrića umro je dvadesetak godina prije njega. Povezuje ih prije svega ideja o tome što jest filozofija i koji su relevantni filozofski autori: Aristotel, Platon, novoplatonički filozofi, hermetički spisi, kao i ideja jedinstva kršćanske misli i tradirane filozofije. Dok je Petrić, međutim, izričito antiaristotelovski³ usmjeren, Skalić slijedi konkordističku harmonizirajuću⁴ Picovu liniju. S obzirom na teologiju i crkvene autoritete (koje priznaje), Petrić se njima ne služi u izgradnji i argumentiranju svojeg sistema,⁵ dok, naprotiv, Skalić svoje shvaćanje i učenje upravo gradi i potvrđuje tezama iz Sv. pisma i tezama teoloških crkvenih autora.⁶ Jedan i drugi doživljavaju teološku i filozofsku tematiku kao jedinstvenu i prožimajuću, no, dok Petrić razlikuje između metode *ex aequo* i *philosophice*,⁷ u Skalićevu mišljenju ta distinkcija u tom smislu nije prisutna. Jedan i drugi, međutim, odstupaju od autentičnog katoličkog stava, Petrić novoplatoničkom pretenzijom za sveobuhvatnim filozofskim sistemom, Skalić konfesionalnom neodlučnošću između protestantizma i katolicizma. U Petrićevu mišljenju razum ima pretenzije nad prerogativima vjere, ali se navlastita problematika čovjeka gubi u apstraktnim zahtjevima razuma i (novoplatoničke) znanosti, dok Skalić, kojemu je religiozni autoritet proširen na cjelokupnu filozofsku problematiku, uvodi u apstraktno određenje (ljudske duše kao) razuma (gotovo empirijski nametljivu) mnogoaspektnost ljudskog spoznavanja.

Temeljna razlika u mišljenju očita je i iz samih naslova njihovih najvažnijih knjiga: Petrić - *Nova de universis philosophia*, Skalić - *Encyclopaediae, seu orbis disciplinarum, tam sacrarum, quam profanarum, Epistemon*. U jednom i u drugom slučaju intendirana je sveobuhvatnost, no kod Petrića kao znanstveno ili filozofsko dohvaćanje svih bića, svega što jest (*de universis entibus*

³ Usp. F. Petrić, *Discussionum peripateticarum*, T. IV, Basileae, 1581. passim.

⁴ Usp. E. Banić-Pajnić, Pavao Skalić i tradicija »aeternae sapientiae«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, 17-18, Zagreb, 1983, str. 116.

⁵ Usp. F. Petrić, *Nova sveopća filozofija*, Zagreb, 1979. Panarchia 10 vb.

⁶ Usp. P. Skalić, *Encyclopaediae, seu Orbis disciplinarum... Epistemon*, Basel, 1984. (reprint), »Eulogus ...« passim.

⁷ Usp. F. Gregory, »L'Apologia« e le »Declarationes« di F. Patrizi, *Medioevo e Rinascimento*, Firenze, 1955, str. 315.

philosophia),⁸ dok se kod Skalića to znanje u krugu (znanstvenih) disciplina određuje kao kružna ili obuhvatna obrazovanost ili odgoj (παιδεία). Kod Petrića je, kako konstruktor tako i receptor sistema filozof, tj. apstraktni razum, dok se Skalić obraća djetetu (παῖς), tj. neukom da bi ga obrazovao. Bilo bi preuranjeno sada tvrditi da Skalić pritom ima u vidu jedno principijelno otvoreno i usavršivo znanje, ali s obzirom na raznolikost sadržaja *Enciklopedije* vidi se da je to jedno znanje o različitim temama i to ne iz jednog (znanstvenog) principa, apstrahiramo li od sveopće utemeljenosti ili koordiniranosti u transcendentnom, u Bogu.

O problemu čovjeka, odnosno ljudske duše raspravlja Skalić u drugom poglavlju *Enciklopedije* (1559): »Eulogus, seu de anima separata, eiusque passionone«. Isto je poglavlje, donekle prerađeno i pod naslovom: »De anima separata eiusque passione, de rerum sympathia, et antipathia, de barbarismo, et de Ioannis Vueri praestigiis« objavljeno u *Miscellaneorum tomus secundus, sive catholici Epistemonis, contra quondam corruptam et depravatam Encyclopaediam libri XV* (1571). Oba ta izdanja treba spomenuti jer prvo: *Enciklopedija* pripada protestantskom razdoblju Skalićevega života, a drugo: *Miscellanea* povratničkom katoličkom. U drugom izdanju tekst je donekle prerađen i nadopunjen. Posebno treba spomenuti da je nadodana polemika s Johannesom Weyerom (Weier, Wier, Wierus, Piscinarius), što se vidi i iz samog naslova u drugom izdanju. Ta polemika s Weyerom danas Skaliću nije na osobitu čast, jer se Weyer smatra jednim od prvih boraca protiv progona vještica - i u tom smislu naprednim i progresivnim. Skalić, međutim, ne polemizira s Weyerom u tom smislu (iako možda ipak s Weyerovim pretpostavkama na temelju kojih je izgradio svoje stavove o fenomenu vještica).

Ovdje se, međutim, osvrćem na prvo izdanje *Enciklopedije* iz 1559. jer su u njemu izložene osnovne Skalićeve teze (koje u osnovi nisu promijenjene ni kasnije). Zanimljivo bi, međutim, bilo i usporediti postupno i temeljito oba teksta da se utvrdi koliko je konfesionalna razlika utjecala na samu filozofsku misao. No, to će biti zadatak kasnijih istraživanja.

Raspravu započinje Skalić konstatacijom o savršenosti uređenja svijeta (mundi fabrica) kojemu se ne može ništa ni dodati ni oduzeti, a da se ne bi narušio sklad. Ipak taj savršeno uravnotežen svijet nije radi sebe sama, nego radi drugoga, i to od sebe nesavršenijega, radi čovjeka. Čovjek je nesavršen i podložan nastajanju i propadanju, pa ipak je savršenstvo svijeta stvoreno radi njega.⁹ No svijet nije stvoren radi nesavršenog i propadljivog čovjeka, nego radi Adama

⁸ Usp. M. Girardi Karšulin, *Filozofska misao Frane Petrića*, Zagreb, 1988, str. 204-205.

⁹ Usp. (Pavao Skalić) Pauli Scalichii de Lika, *Encyclopaediae, seu orbis disciplinarum, tam sacrarum quam prophanarum, Epistemon*, Eulogus, seu de anima separata (...) str. 148.

prije nego što se ogriješio o svoje dužnosti i on je radi čovjeka nakon sagrešenja, ali ne radi onog dijela koji je sagrešenjem postao propadljiv - spoznaja dobra i zla (*scientia boni et mali*), nego zbog onog dijela koji je i nakon sagrešenja ostao nepropadljiv - spoznaja istinitog i lažnog (*scientia veri et falsi*).¹⁰ Tim nepropadljivim dijelom čovjeka (koji je jedini slika Božja), a preko Krista, može doći do ispravljanja čovjekova pada, odnosno do ponovnog uspostavljanja stanja čovjeka prije pada.¹¹ To znači da se nepropadljiv dio čovjeka kao bitno različit od propadljivog može odvojiti od propadljivog dijela.¹²

Time počinje glavni dio rasprave i temeljno pitanje: je li odvojivi, nepropadljivi dio duše, koji je jedini slika Božja i koji predstavlja mogućnost uspostave stanja prije sagrešenja i pada podvrgnut nekoj trpnji, trpan?

Prva je teza da je odvojivi i vječni dio duše netrpan, jer nije tijelo. Toj se tezi naprotiv suprotstavlja antiteza da je odvojeni dio duše trpan, jer se to može dokazati prirodnim dokazima (*eam naturaliter posse probari, passioni esse obnoxiam*).¹³ Odvojeni dio duše nije samo princip u odnosu na drugo nego je također nešto u principu utemeljeno (*principiatum*). U tom smislu je odvojena duša kao utemeljena u principu (*principii principiatum*) trpnja djelovanja (*actio passionis actio*). Pritom se daje i jedan primjer iz iskustva: tijelo trpi dok je u njemu duša, kad duša ode, tijelo je netrpano. Prema tome je duša princip trpnje tijela, dakle i sama trpna.¹⁴ Taj je iskustveni argument, međutim, neprihvatljiv jer bi u tom slučaju duša kao princip kretanja, dakle akt, bila istovremeno i akt, djelovanje i *passio* ili *potentia*, trpnja. Time bi bila poništena razlika ne samo između aktualnog i potencijalnog, djelatnog i trpnog, nego i paralelno razlika između principa materija i forma.¹⁵ Taj protuargument za tezu o trpnosti (potencijalnosti) duše peripatetičke je provenijencije i on insistira na strogoj diferencijaciji pojmova i termina. Skalić, međutim, osporava mogućnost paraleliziranja pojmovnih parova *akt: potencija* i *forma: materija*. Odvojena duša kao akt potencija je (mogućnost i trpnost) u odnosu na sebe samu i u odnosu na drugo. Pojam aktualnog i mogućeg, djelatnog i trpnog koincidira ili pada zajedno kada se radi o čistom aktu (*actus purus*) kakav je duša. Materija je, naprotiv, uvijek mogućnost, i to ne u odnosu na sebe, nego u odnosu na drugo. Mogućnost i akt u odnosu na materiju uvijek su nešto različito.¹⁶

¹⁰ Usp. isto mjesto.

¹¹ Usp. isto mjesto.

¹² Usp. isto djelo, str. 150.

¹³ Isto djelo, str. 155.

¹⁴ Isto djelo, str. 156.

¹⁵ Usp. isto mjesto.

¹⁶ Usp. isto mjesto.

Na tom mjestu, tj. kada je filozofski-pojmovno utvrđena razlika između pojmova akt-potencija u odnosu na odvojenu dušu i u odnosu na materiju zahtijeva se primjer iz Sv. pisma. Primjeri su parabola o Lazaru i bogatašu i učenje o uskrsnuću. U oba primjera pretpostavlja se trpnost, odnosno potencijalnost odvojene duše s obzirom na zagrobnu kaznu ili nagradu, s obzirom na blaženstvo ili prokletstvo. Tu trpnost ili potencijalnost odvojene duše treba, međutim, diferencirati od trpnosti ili potencijalnosti koja se zamjećuje u osjetilnim stvarima.¹⁷ Trpnja ili potencijalnost neosjetilnog bića određuje se u odnosu na trpnost osjetilnih bića kao izvrsnija (nobilior).¹⁸ Na tom mjestu trpnost ili potencijalnost duše određuje se kao trpnost duha (spiritus). Trpnost duha izvodi se iz principijelne konačnosti (spiritus sunt finiti) duha, tj. iz njihove stvorenosti. Duh nije jedan, nego su mnogi i nije beskonačan, iako se u odnosu prema nama (quo ad nos) čini beskonačan, nego konačan, jer je stvoren. U svemu pak stvorenom postoji odnos od mogućnosti, trpnosti prema aktu, djelovanju.¹⁹

U daljnjem razlaganju problematike određuje se preciznije razlika između mogućnosti, trpnosti osjetilnog i neosjetilnog bića, raspravlja se o tome pripada li pojam trpnje kategoriji relacije ili kvalitete te određuje li se odvojena duša prema Sv. pismu s pravom kao duh (spiritus).

Trpnja u osjetilnim bićima određuje se kao dodir (contactus). Trpnju neosjetilnih bića, međutim, treba odrediti drugačije. Primjer za takvu trpnju jest stanje ili ustrojstvo duše koje se određuje kao affectus (cum tamen affectus ipsi longe intensiorem passionem efficiant, quae non fit per contactum).²⁰ Ta trpnja ili mogućnost neka je usmjerenost ili napetost, neki aspekt ili *respectus*, neko »biti s obzirom na nešto«. Kao »biti s obzirom na, ili usmjeren, predisponiran za nešto«, kao *respectus* - ta trpnja neosjetilnih bića ne pripada kategoriji kvalitete, nego kategoriji relacije.²¹

U tom smislu o duši nisu još raspravljali ni filozofi ni teolozi. Filozofi raspravljaju o čistom aktu koji ne podliježe propadanju i rađanju, koji se ne mijenja i koji kao čisti akt nije u mogućnosti, ali to nije ljudska, odvojena duša; teolozi raspravljaju o duši u tijelu ili o duši nakon posljednjeg suda, o duši u uskrsnom tijelu.

Taj pristup problemu duše, za koji Skalić izrijeком kaže da ga nitko ni od filozofa, ni od teologa nije primjenjivao,²² mogli bismo formulirati i na moderniji način. Skalić ne raspravlja o apstraktnom pojmu duše kao čistog razuma,

¹⁷ Usp. isto djelo, str. 157.

¹⁸ Usp. isto mjesto.

¹⁹ Usp. isto djelo, str. 157-8.

²⁰ Usp. isto djelo, str. 159.

²¹ Usp. isto djelo, str. 158.

²² Usp. isto djelo, str. 161.

nego o ljudskoj duši ukoliko je ljudska, tj. konačna (ili u teološkoj formulaciji: stvorena); no on ne raspravlja o konkretnom, empirijskom, pojavnom određenju čovjeka, nego o njegovoj biti. U teološko-platoničko-peripatetičkoj terminologiji tada je riječ o odvojenoj duši, ali ne u tom smislu da bi bila riječ o oslobođenoj duši koja je bez tijela savršenija, nego je još uvijek riječ (samo) o ljudskoj duši. Nezavisno od konkretnog i empirijskog Skalićevo istraživanje duše formulirano u tradiranoj terminologiji kao istraživanje odvojene duše približava se onome što bismo mogli odrediti kao »bit čovjeka«.

Iako je cijela rasprava prepuna citata i primjera iz Sv. pisma, ne radi se isključivo o teološkoj tematici. To se vidi iz toga što Skalić ističe da se, kad je riječ o trpnosti odvojene duše, ne radi o tome je li duša (ljudska) besmrtna, može li se odvojiti, je li trpna dok je povezana s tijelom.²³ Pitanje je je li duša kao odvojena trpna i na koji način treba shvatiti tu trpnost. U tom smislu riječ je o (odvojenoj) ljudskoj duši kao *anima* ukoliko oživljava tijelo (*corpus animat*), kao *mens* ukoliko održava (*recolit*), kao *animus* ukoliko hoće, kao *ratio* ukoliko sudi, kao *spiritus* ukoliko diše, odnosno ukoliko je spiritualne prirode, kao *sensus* ukoliko osjeća, kao *memoria* ukoliko se sjeća i kao *voluntas* ukoliko je u skladu sama sa sobom.²⁴ Pritom je temeljno određivanje *spiritus* u kojem se izražava odvojenost od krvi (tj. od animalnog) i oživljavanje (tijela).²⁵

U tom je smislu također prihvatljivo da Skalićevo određenje odvojene duše nije određenje neke o pojavno-ljudskom indiferentne egzistencije, nego o mogućnosti da se bit čovjeka sagleda nezavisno od empirijskog i kontingentnog, ali pod pretpostavkom: 1. da duša ima zasebnu i nezavisnu egzistenciju od tijela i 2. da se njezina bit ne mijenja bez obzira na vremensku povezanost, odnosno odvojenost od tijela, tj. da je čovjek bitno određen svojstvenošću duše. Ta određenja Skalić dokumentira navodima iz Sv. pisma. Tako shvaćena duša određuje se i kao sličnost svega (*omnium similitudo*), jer je sposobna da dohvati istovrsnosti (*similitudo* - a to je ovdje drugi izraz za formu) svih stvari, kako tjelesnih tako i netjelesnih, i po njoj se čovjek određuje kao *minor mundus* ili mali kosmos, svijet u malom. Tako određena duša *konačna* je duša u razlici prema božanskom duhu (*spiritus divinus*).²⁶

U osnovi, kako određenja konačnosti, tako i drugih određenja duše stoji kršćanska misao o stvaranju i stvorenju, a ona se izražava i u novoplatoničkoj terminologiji kao *red*, odnosno *poredak* između višeg i nižeg (*ordo superioris ad inferioris*). Bitak nižega poima se kao deficijentnost bitka ili ne-bitak u odnosu

²³ Usp. isto djelo, str. 162.

²⁴ Usp. isto djelo, str. 163.

²⁵ Usp. isto djelo, str. 165.

²⁶ Usp. isto djelo, str. 171.

na ono više bez kojega ne može biti.²⁷ O istoj ideji stvaranja ili reda ovisi i određenje trpnosti (*passio*). Trpnost je trpnost djelatnosti, odnosno korelativni pojam. Iz pojma stvorenosti i poretka proizlazi da su sve odvojene supstancije, osim duha duhova (*spiritus spirituum*), dakle sve odvojene duše trpne.²⁸ Pritom to određenje trpnosti predstavlja bit te odvojene supstancije, njezinu vlastitost, ili kako to Skalić formulira: trpnost proizlazi (*promanare*) iz supstancije i kvalitete, a nije u supstanciji ili kvaliteti.²⁹

Daljnje određenje duše jest da je duša razum.³⁰ Duša je razum utoliko što razabire (*intelligit*), a ako ne razabire, ne može se shvatiti kao razum. Duša je razum u aktualnom smislu, tj. tako da sadrži određenje onoga koji razabire (*intelligens*) i istovremeno onoga što razabire (*intelligibile*). Ono što se razabire jest neko biće (*aliquid est*) u smislu predmeta (*obiectum*). Kao akt razabiranja razum je trpan, tj. upućen na svoj predmet. U tom smislu ne razlikuje se duša u tijelu i odvojena duša, jer je razum, bila duša odvojena ili u tijelu, uvijek upućen na svoj predmet; ipak se upućenost odvojenog razuma na svoj predmet-biće određuje kao uzvišenija, otmjenija (*nobilior*).³¹

Biće kao predmet razuma, međutim, nije vječno i naprosto (*simpliciter*) biće, nego stoji u relaciji prema (*secundum quid*) spoznavajućem. U tom smislu biće kao predmet razuma nesavršeno je biće, tj. podložno je nastajanju i propadanju, odnosno nalazi se u stalnom *razvoju* (*processus*). Taj razvoj ne proizlazi iz nesavršenosti samoga razuma; razum kao *intelligens* i kao odvojeni razum istovrstan je *andeoskom* razumu (= savršen) i spoznaje savršeno (= *andeoski*) sebe sama svojom vlastitom supstancijom; ali svoj predmet, ukoliko nije sam sebi predmetom, spoznaje preko *posredničkih pokušaja* (*per connata media*). Ljudski razum, međutim, u razlici prema prvim inteligencijama, uvijek je upućen na spoznajni predmet (*intelligibile*) koji je od njega različit i stoga je, dakle, ljudski razum uvijek, bez obzira na mogućnost savršene spoznaje sebe sama, trpan. Razum je trpan u odnosu na ono prvo spoznato ili pojam bića ili pojam stvari (*ens et res*). Polazeći od prvog pojma bića ili stvari nastaje u razumu *proces* ili *napredak* spoznavanja prema istinitom, dobrom itd. Taj proces ili napredak u razumu predstavlja njegovu trpnju. Drugim riječima, razum je u odnosu na pojam bića ili stvari receptivan - iz čega proizlazi i da je upućen na postupno napredovanje u spoznajama (*processus*), tj. da je diskurzivan, a ne intuitivan. Kao receptivan i diskurzivan i neodvojen i odvojen razum je trpan.³²

²⁷ Usp. isto djelo, str. 172.

²⁸ Usp. isto djelo, str. 174.

²⁹ Usp. isto mjesto.

³⁰ Usp. isto djelo, str. 176.

³¹ Usp. isto djelo, str. 176.

³² Usp. isto djelo, str. 177.

Trpnost duše, razuma, tj. ovisnost razuma (*intellectus*) o razumskom predmetu (*intelligibile*) izlaže Skalić i na sljedeći način: Duša, odnosno razum, je jednostavna, tj. nije sastavljena iz dijelova koji potpadaju pod različite kategorije. Duša je sastavljena od bitka (*esse*) i biti (*essentia*) koji pripadaju istoj kategoriji i međusobno se odnose kao akt i mogućnost ili trpnost (*actus et potentia*). Stoga postoji između razuma i razumskog predmeta stvarni odnos (*relatio realis*), tj. razum ovisi o razumskom predmetu, a ne obrnuto. Razum je nemoguć bez razumskog predmeta, dok je, naprotiv, razumski predmet pretpostavljiv i bez razuma koji ga dohvaća. U tom smislu razum ili odvojena duša trpna je.³³

Utvrđeno je već prethodno da trpnost duše nije po dodiru (*per contactum*). Nije, međutim, utvrđen svojstven način trpnje duše i on se ne određuje pojmovno filozofskom terminologijom, nego religiozno-teološkim određenjem. Duša je vječna i stvorena na sliku Božju, sposobna kako za vrlinu, tako i za porok, može primiti i kaznu i nagradu, ima slobodan izbor, trpna je i promjenjiva, raspolaže moćima, svojstvima i naklonostima, sposobna je za vječnost, nosi u sebi prirodnu težnju za dobrim i sposobna je da sudjeluje u božanskom.³⁴ Ta određenja u osnovi izražavaju mogućnost usmjerenosti i sebeusmjerenanja prema jednom kao i prema tome suprotnom, neodređenost, nefiksiranost i izbor. Neodređenost znači mogućnost da se bude određen ovako ili onako. Otvorena mogućnost u odnosu na suprotna određenja, ali i nužnost da bude određena na ovaj ili onaj način predstavlja trpnju (mogućnost - *potentia*) duše koja se razlikuje od trpnje po dodiru (*per contactum*).

Prigovor koji se nadaje Skaliću na tako eksplicirani način trpnje odvojene duše je sljedeći: Navedena su određenja duše povezane s tijelom, dakle određenja čovjeka, a ne određenja duše kakva je odvojena od tijela (*anima separata*).³⁵

Pri tom prigovoru kao i s obzirom na odgovor prigovoru dolazi do izražaja činjenica da Skalić govoreći o odvojenoj duši nema u vidu apstraktna peripatetička određenja potencijalnog i aktualnog razuma, nego čovjeka samog, ne doduše u njegovoj konkretnoj i kontingentnoj empirijskoj pojavnosti, nego kakav je u ideji - ali ipak tako da se u njoj reflektiraju i bitna određenja te pojavnosti. To se izlaže i obrazlaže na sljedeći način: Duša zadržava *habitus* (stanje, raspoloženje, vlastitost svog lika, svojstvo) vlastitosti i tjelesnih djelovanja svoga tijela. Duša u sebi sadrži *habitus* svih partikularnih djelovanja kao svjedočanstvo, dokaz (*testimonium*) svojeg prošlog života. I taj *habitus* je pravo pretpostavka mogućnosti nagrade ili kazne.³⁶

³³ Usp. isto djelo, str. 178.

³⁴ Usp. isto djelo, str. 179.

³⁵ Usp. isto mjesto.

³⁶ Usp. isto mjesto.

Odvojena duša jednoznačno je određena kao bit čovjeka u kojoj se apstrahira od vremenske i kontingentne opstojnosti, ali tako da određenje kontingentne opstojnosti ulazi kao bitno određenje u svojstvenost, habitus ili pojam odvojene duše. Pretpostavke za takvo određenje svakako su religiozno-teološke prirode. Pretpostavlja se da je bit čovjeka nezavisna o njegovoj vremensko-zemaljskoj egzistenciji, ali ne u tom smislu da bi vremenska egzistencija bila irelevantna za bit čovjeka ili njegovu dušu. U odnosu i suprotnosti prema platoničkoj distinkciji slike i uzora i peripatetičkoj distinkciji potencijalnog i aktualnog razuma, duša se ne oslobada limitirajuće instancije tjelesnosti, nego je shvaćena u svojoj bitnoj konačnosti kao habitus i stoga ideja tjelesnosti. Osnovni je motiv te koncepcije religiozno-dogmatskog karaktera i temelji se u ideji stvaranja i stvorenja, pada i otkupljenja, nagrade i kazne, ali on u koncepciji spoznaje i znanosti dovodi do nekih novih uvida i rješenja.

U samom tekstu rasprave: »Eulogus ili o odvojenoj duši« te nove nijanse nisu neposredno prisutne. Čovjek se prema peripatetičkoj tradiciji (*νοῦς* je na neki način sve stvari) određuje kao onaj koji participira u svemu stvorenju,³⁷ ima bitak kao kamenje, život kao bilje, osjećaj (sentire) kao životinje, razum (intelligere) kao anđeli; s tim da je ono što ima zajedničko s nižim bićima u čovjeku prisutno na izvrsniji način.

Proces spoznavanja određen je u peripatetičkoj tradiciji tako da spoznaja počinje osjetilom (sensus) koje percipira, zamjećuje, imaginacija taj percipirani predmet odražava ili predoduje (repraesentat), spoznaja ga oblikuje (format), ingenium istražuje (investigat), razbor (ratio) sudi (iudicat), sjećanje (memoria) ga čuva, razum (intelligentia) ga poima ili shvaća (apprehendit) i privodi promatranju (contemplatio), teorijskom uvidu ili spoznaji.³⁸ U spoznaji prisutnog bića ili stvari (res praesentes) duša je upućena na osjetila (sensus), u spoznaji odsutnog (ali koje načelno može biti prisutno) duša se služi maštom (imaginatio). Što se tiče spoznaje netjelesnih stvari - bića, duša ih spoznaje po prisutnosti u njoj samoj, a sebe samu spoznaje uvrtnjem prema sebi (reflexio sui supra se). Duša spoznaje istinito spekulativnim razumom, dopire do dobrog praktičkim razumom. Pravi razliku između dobra i zla razborom (ratio), izabire slobodnim izborom (liberum arbitrium), usklađuje (consentit) se voljom, otkriva sredinu ili srednji pojam prirodnom nadarenošću (ingenium), potiče se na dobro prirodnom ispravnošću (synderesis).³⁹

U nabranjanju i opisu duševnih moći i funkcija čini se da Skalić nikako ne odstupa od već razvijene kršćansko-peripatetičke misli, i to izlaganje posve je kratko, shematično, neproblematično i kategorično. Daleko više prostora,

³⁷ Usp. isto djelo, str. 182.

³⁸ Usp. isto djelo, str. 183.

³⁹ Usp. isto mjesto.

domišljatosti u postavljanju problema i elaboraciji teze posvećuje Skalić jednom religiozno-teološkom problemu - zaslijepljenosti i otvrdnuću prokletih i onih koji trebaju biti prokleti (*excaecatio seu obduratio damnatorum et damnandorum*).⁴⁰

Mogućnost određenja zaslijepljenosti i otvrdnuća prokletih je i temeljni razlog zbog kojeg je trebalo utvrditi trpnost odvojene duše. Štoviše, određenje trpnosti duše sastoji se upravo u otvrdnuću (duše) koje je predodređeno (in *praedestinatione et obduratione consistit*). Zaslijepljenost i otvrdnuće duše sastoji se u sljedećem: oni koji su uživali dar neba i sudjelovali u Duhu Svetom, a pali su, nakon pada ne mogu se više obnoviti za pokajanje (teza iz Pavlove Poslanice Hebrejima 6).⁴¹ U tom smislu određuje se trpnost duše kao služenje ili robovanje grijehu (*peccatum*) i istovremeno sloboda prema pravdi i pravednosti (*iustitia*).⁴² U osnovi se radi o istoj trpnosti duše koja se u odnosu na grijeh određuje kao ropstvo, a u odnosu na pravdu kao sloboda.

Skalićeva je teza sljedeća: Tko jednom (*semel*) padne, ne može više ustati (uskrsnuti).⁴³ Ona se po strukturi izričaja suprotstavlja tezi (Velika Salomonova zbirka izreka 24, 16): Sedam puta pada pravednik i ustaje.⁴⁴ To proturječje Skalić rješava na sljedeći način: U prvoj tezi pad se shvaća u apsolutnom smislu, dok se u drugoj tezi shvaća respektivno. *Sedam puta* pada pravednik kao pravednik da bi u slabosti usavršio vrlinu; *jedanput* pada tko je ogrezao u zlu što predstavlja apsolutnu i ireverzibilnu zaslijepljenost.⁴⁵

Tom objašnjenju pridružuje se i »matematičko« tumačenje. Svaki broj odnosi se (ili predstavlja jedan vid - *respectus*) prema jedinstvu (*numerus esse unitatum respectum*), dok se, naprotiv, princip broja - osobito u adverbijalnom obliku (*semel*) - ne odnosi ni prema čemu, nego je apsolutne prirode. To znači da se pretpostavlja da je onaj koji je dva puta pao bar jednom ustao; dok, naprotiv, ako je netko *jednom* (*semel*) pao, znači da više nema povratka, to se uzima u apsolutnom smislu i predstavlja temelj svih trpnji među prokletima.⁴⁶

Razlog nemogućnosti ustanka (ili uskrsnuća) onoga koji je *jednom* pao ne leži, međutim, u Bogu što bi ograničavalo njegovu moć, nego u čovjeku. Nemogućnost ustanka leži u potpunoj destrukciji habitusa ili dokinuću otvorenosti prema dobrom. Skalić uspoređuje nemogućnost ustanka onog koji je jednom

⁴⁰ Usp. isto djelo, str. 184.

⁴¹ Usp. isto djelo, str. 187.

⁴² Usp. isto djelo, str. 190.

⁴³ Usp. isto djelo, str. 191-192.

⁴⁴ Usp. isto djelo, str. 192.

⁴⁵ Usp. isto djelo, str. 192.

⁴⁶ Usp. isto djelo, str. 193.

pao s nemogućnošću uspostavljanja vida kod onoga kome su uništeni vidni živci.⁴⁷ Nemogućnost ustanka, uskrsnuća onoga koji je *jednom* pao temelji se u činjenici da mu je uslijed zaslijepljenosti nemoguće vidjeti što treba izbjegavati i za čime treba težiti. Naprotiv, vremenska ili višekratna zaslijepljenost preobraća se Božjim milosrdem u dobro. To milosrde je, međutim, unaprijed znano i određeno.⁴⁸

S obzirom na odnose pada, ustanka i milosrda postavlja se i pitanje je li Bog uzrok otvrdnuća i zaslijepljenosti. Bog, međutim, nije uzrok pada i zaslijepljenosti, jer ne uništava duh ili dušu pobjeđujući je, nego odstupajući od nje; duša je, dakle, uzrok svog vlastitog pada. Prepuštenost duše sebi samoj dovoljan je uzrok pada. Bog je spreman svima udijeliti milost, ali oni koji su zaslijepljeni i otvrdnuli sami se lišavaju milosti jer sami u sebi predstavljaju *zapreku* (impedimentum) milosti.⁴⁹

Skalićeva rasprava o odvojenoj duši bez sumnje je teološka rasprava. Ona ne zalazi samo u granično filozofsko-teološko područje, ne insistira na filozofskom aspektu problema, nego upravo na teološkim pitanjima, krivice, kazne, nagrade, milosti, posljednjeg suda i sl. Ona je potaknuta i međukonfesionalnim spornim pitanjima, što, međutim, izlazi iz okvira ovog razmatranja i što bi trebalo posebno ispitati.⁵⁰

No, ono što u okviru jedne takve teološke rasprave može imati značajnije filozofske implikacije jest pojam trpnosti odvojene duše. Pojam trpnosti duše ne svodi se na pojam tjelesnog ili osjetilnog, nego na pojam svojstvene konačnosti duše kao takve bez obzira na njezino stanje povezanosti ili odvojenosti od tijela. Ta svojstvena konačnost određena je i kao $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ i kao *libertas* i kao sposobnost za vječnost. Ta svojstvena konačnost ili trpnost duše ima različite aspekte u odnosu na razum, volju, sjećanje. I ti aspekti izražavaju se u teološkom smislu kao ovisnost spoznaje Boga o specifičnoj mogućnosti spoznavatelja, tj. odvojene duše i Božje milosti.

⁴⁷ Usp. isto djelo, str. 199.

⁴⁸ Usp. isto djelo, str. 196.

⁴⁹ Usp. isto djelo, str. 100.

⁵⁰ Gerta Krabel (usp. *Paul Skalić. Ein Lebensbild aus dem 16. Jahrhundert*, Münster, 1915, str. 194) tvrdi da je Skalić nakon prelaska na katolicizam mijenjao svoja djela, ali na taj način da je svoje nekadašnje teze stavljao drugima u usta, često mijenjajući samo riječi (prvo je antikrist bio papa, kasnije Luter). Što se tiče dijaloga »Eulogus ili o odvojenoj duši« i on je objavljen kako u protestantskom (*Encyclopaedia*), tako i u katoličkom (*Miscellanea II*) periodu Skalićeva života. No, jednom prethodnom i ne jako detaljnom usporedbom obaju izdanja gornja se teza G. Krabel ne može potvrditi. Dijalog je u drugom izdanju (*Miscellanea II*) svakako proširen nekim novim temama, ali mi se čini da su osnovne i prve teze u biti ostale neizmijenjene. Ovaj članak se svakako poziva samo na izdanje *Encyclopaedia*, a usporedba i ocjena razlika prepušta se kasnijem istraživanju.

No, u svojim daljnjim mogućim izvođenjima to shvaćanje i ima svakako i filozofske konsekvencije. I one su u Skalićevu djelu i prisutne implicitno i eksplicirane.

Na ovom je mjestu možda primjereno opet pokušati izložiti jednu usporedbu s Petrićem. Skalić⁵¹ kao i Petrić⁵² zastupa ideju o vječnoj mudrosti (*sapientia aeterna*), tj. traži i otkriva filozofsku spoznaju u nizu od Hermesa Trismegista do svojeg vremena. Svojestvenost, ali i nerazumljivost, odn. nekonsistentnost takvog mišljenja danas zovemo renesansnim sinkretizmom - izražavajući time da tu srasta ono što međusobno (a iz suvremenog aspekta) ne pripada.

Ipak tu između Petrića i Skalića postoji jedna bitna razlika. Dok Petrić smatra da su filozofi (a filozofima smatra isti niz od Hermesa Trismegista, Moj-sija, Platona itd. kao i Skalić) uvijek govorili jedno, ukoliko su govorili istinito, ali u različitim više ili manje enigmatskim formama,⁵³ dotle Skalić drži da su ti filozofi govorili uvijek drugo (ali istinito) o Jednom.⁵⁴

Drugim riječima, Skalić je otvoren i pristupačan ideji mnogolikosti ili aspektualnosti istine. Pretpostavka ideje o mnogolikosti istine ili aspektualnosti spoznaje čini se da je Skalićev uvid u svojstvenu trpnost ljudske duše (odvojene duše), odnosno svojstvenu konačnost kojom je bitno, a ne privremeno, određeno kako spoznavanje, tako i htijenje. Milost Božja kao uvjet svake istinite spoznaje i ispravnog htijenja nikada ne dokida svojstvenost te konačnosti, nego je upravo omogućuje.

U tom kontekstu sklop mogućih znanja ne ulančava se u zatvoreni novoplatonički sustav, nego se zaokružava u krug prisutnih obrazovnih sadržaja koji se načelno mogu usavršavati. Problematika čovjeka ne sažima se kao kod Petrića na apstraktnog gledaoca jedne istine,⁵⁵ nego prelazi u teološku tematiku otkrivajući bit čovjeka u konačnosti ili trpnosti ljudske duše. Filozofski gledano, tom pokušaju nedostaje Petrićev filozofski napor da se položi račun o cjelini, ali povijesno gledano tom nastojanju neće biti uskraćen prelazak u drugi rod, tj. transpozicija problema iz teološke sfere u filozofsku.

⁵¹ Usp. E. Banić-Pajnić, Pavao Skalić i tradicija »aeternae sapientiae«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 17-18, Zagreb, 1983, str. 114.

⁵² Usp. E. Banić-Pajnić, *Smisao i značenje Hermesove objave*, Zagreb, 1989, str. 133.

⁵³ U tom smislu treba tumačiti Petrićevu tezu o Aristotelu kao plagijatoru predsokratovske i Platonove filozofije. Usp. Maria Muccillo, »La Storia della Filozofia presocratica nelle 'Discussiones peripateticae' di Francesco Patrizi de Cherso«, *La Cultura* 1-2, XIII (XCV), 1975. i M. Girardi Karšulin, *Filozofska misao Frane Petrića*, Zagreb, 1988.

⁵⁴ Usp. Skalićevo shvaćanje da u svakom filozofskom pravcu (*familia*) ima nešto (istinito) što nije zajedničko s drugim filozofskim školama. (Pavao Skalić, Pauli Scalichii de Lika, *Encyclopaediae, seu orbis disciplinarum, [...] Epistemon, Encomium scientiarum* [...]), Basel, 1984. /reprint/, str. 750).

⁵⁵ Usp. M. Girardi Karšulin, Frane Petrić. Od »antropološkog« problema do novoplatoničkog sustava, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 33-34, Zagreb, 1991, str. 139-158.

PAVAO SKALIĆ. EULOGUS ILI O ODVOJENOJ DUŠI

Sažetak

U članku se analizira i interpretira spis »Eulogus, seu de Anima separata, eiusque passione« iz Skalićeve knjige *Encyclopaediae, seu orbis disciplinarum, tam sacrarum quam prophanarum, Epistemon*. Tema te Skalićeve rasprave je problem trpnosti (ljudske) odvojene duše, a to se u članku tumači u tom smislu da je osnovni problem određenje biti čovjeka. Ta tema pojavljuje se u sklopu renesansnog novoplatonizma kontaminirana religioznim sadržajima i učenjima, a kao konačni ishod utvrđuje se konačnost ljudskog bića u svim vidovima spoznavanja, htijenja itd. Nasuprot renesansnom novoplatoničkom htijenju za diferenciranjem filozofske i religiozne tematike i nasuprot težnji za sveobuhvatnim novoplatoničkim sustavom (F. Petrić) Skaliću se iz tog horizonta otvara uvid u aspektualnost istine i u jedno principijelno otvoreno i usavršivo znanje.

PAVAO SKALIĆ. EULOGUS OR ABOUT THE SEPARATE SOUL

Summary

The authoress analyses and interprets the writing »Eulogus, seu de Anima separata, eiusque passione«, a part of the work *Encyclopaediae, seu orbis disciplinarum, tam sacrarum quam prophanarum, Epistemon* by Pavao Skalić. The issue discussed in Skalić's treatise is the problem of the separate (human) soul's passivity. The authoress suggests that the main problem is actually a determination of the essence of man; within the framework of Renaissance Neoplatonism, this topic is corrupted by religious contents and teachings. The finiteness of human being in all the aspects of cognition, volition, etc., is established as the final result. Against the Neoplatonic Renaissance intention to differentiate the philosophical and religious themes, and against the tendency toward an all-inclusive Neoplatonic system (Frane Petrić), Skalić - from this viewpoint - realizes the aspectuality of truth and a principally open and improvable knowledge.