

Renesansni traktati o ljubavi (Marsilio Ficino - Nikola Vitov Gučetić)

Banić-Pajnić, Erna

Source / Izvornik: **Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine, 2012, 38, 35 - 64**

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:261:152567>

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

Download date / Datum preuzimanja: **2024-06-30**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

RENEANSNSNI TRAKTATI O LJUBAVI (MARSILIO FICINO – NIKOLA VITOV GUČETIĆ)

ERNA BANIĆ-PAJNIĆ

Institut za filozofiju, Zagreb

UDK 1 Ficino, M.
1 Gučetić, N. V.
1(091) (497.5)"15"
Izvorni znanstveni članak
Primljen: 9. 8. 2012.
Prihvaćen: 25. 9. 2012.

Sažetak

Tema ljubavi jedna je od središnjih tema renesansne književnosti i filozofije. Renesansni tekstovi posvećeni ljubavi imaju svoje tematske preteče u srednjem vijeku, no već i iz površnog uvida u renesansne tekstove o ljubavi jasno je da se oni u pristupu i u koncepciji bitno razlikuju od tih svojih srednjovjekovnih preteča.

Ono što primarno čini razliku jest uvođenje Platonove teorije ljubavi u zapadni kulturni krug. Ponovno oživljavanje interesa za tu teoriju čini okosnicu renesansnog tematiziranja ljubavi. Za ponovno otkrivanje toga Platonova nauka o ljubavi zaslužan je prije svega Ficinov prijevod i komentar Platonovog dijaloga *Gozba*.

Ficino je svojim stavovima o ljubavi utjecao i na dvojicu hrvatskih renesansnih filozofa, na Franu Petrića te na Nikolu Vitova Gučetića, koji jedan svoj dijalog (*Dialogo d'amore detto Antos*) posvećuje izričito temi ljubavi.

No predmet ovog teksta nije iscrpna komparativna analiza koncepcija ljubavi dvojice hrvatskih renesansnih filozofa. U ovom se tekstu prorađuje Ficinov utjecaj na Gučetićeovu koncepciju ljubavi. Pretpostavka uvida u značajke tog utjecaja jest uvid u temeljne odrednice Ficinovih stavova o ljubavi izloženih u njegovu komentaru Platonove *Gozbe* što će biti obrađeno u prvom dijelu teksta. U drugom dijelu izložene su onda značajke Ficinova utjecaja na Gučetićeovu koncepciju ljubavi.

Na temelju analize tekstova o ljubavi dvojice filozofa može se zaključiti da za razliku od Ficina, koji iznosi jednu ontoteologijski utemeljenu koncepciju ljubavi u kojoj prorada najrazličitijih aspekata zemaljske manifestacije ljubavi logički slijedi iz temeljnog određenja ljubavi kao božanskog počela koje je sveprisutno, u Gučetića izostaje takvo utemeljenje ljubavi. Premda on preuzima većinu Ficinovih stavova o ljubavi, u obradi teme ljubavi dvojice filozofa moguće je uočiti i razliku. Prije svega očita je razlika u pristupu, ali onda i u načinu na koji ljubav biva elaborirana. Naglasak je u Gučetića prije svega na ljubavi kao čuvstvu, čije će manifestacije pro-

rađivati na različitim nivoima ljestvice bića. Pri razradi teme ljubavi on se primarno fokusira na prikaz konkretnih oblika ljepote kao predmeta ljubavi oličene u konkretnoj osobi, točnije ženskoj osobi. Za Gučetićev pristup su određeni detaljistički opisi tjelesne ljepote utjelovljene u Cvijeti Zuzorić. No ta je ljepota ipak još uvijek, u skladu s platoničkom tradicijom, viđena tek kao izraz duhovne ljepote. S tim je opisima onda najuže povezano fiziološko tumačenje tjelesnih manifestacija ljubavi, kao i astrološko tumačenje ljudskih svojstava i djelovanja, u čemu se odražava renesansno viđenje čovjeka – mikrokozmosa kao slike makrokozmosa.

Na temelju uvida u bitne odrednice koncepcije ljubavi Ficina i Gučetića zaključuje se napokon kako se obojica filozofa, kao novoplatoničari, susreću s istim načelnim problemima – prije svega s problemom usklađivanja novoplatoničke i kršćanske koncepcije ljubavi, ali onda i s još od Platona naslijeđenim otvorenim pitanjima, ponajprije pitanjem horizma Platonove filozofije i s mogućnošću njegova prevladavanja povezanim napose s pitanjem odnosa ljubavi kao sveopćeg počela i ljubavi kao čuvstva iskazanim u dilemi ljubav – demon ili ljubav – bog.

Napokon, jedno od pitanja postavljenih na početku teksta odnosi se na ljubav kao jednu od središnjih tema renesansne filozofije. U tekstu je iznijeto mišljenje kako takvu poziciju teme ljubavi u okviru renesansne filozofije treba razumijevati ponajprije iz činjenice da je upravo renesansni novoplatonizam ključni segment renesansne filozofije, a ono što bitno karakterizira taj novoplatonizam jest sinkretizam. Taj se pak sinkretizam očituje primarno kao težnja za onim što povezuje.

U skladu s tom tendencijom u novoplatonički koncipiranom ontologijskom sustavu ključnu poziciju ima ono »srednje«, ono »između«. Stoga je ključno sistemsko mjesto posredujućeg elementa, onoga dakle što je u sredini, što povezuje krajnosti i što zbog te povezujuće funkcije nužno mora biti dvojakog značaja. Takvu posredničku ulogu ima upravo ljubav.

Ključne riječi: renesansna filozofija, filozofija ljubavi, novoplatonizam, Marsilio Ficino, Nikola Vitov Gučetić

»Vos autem, o amici, hortor et obsecro, ut amorem, rem profecto divinam, totis viribus complectamini.«

»Sokolim vas i preklinjem, o prijatelji, da ljubav, uistinu božansku stvar, svim silama prigrlite.«

Marsilio Ficino, *Commentarium in Convivium Platonis, De amore*, Oratio secunda, pogl. VIII.

Možda ni u jednom drugom duhovnopovijesnom razdoblju ljubav nije bila toliko često tematizirana kao u razdoblju renesanse. No o tome koji su tome razlozi pokušat ćemo nešto više reći kasnije.

John Charles Nelson, jedan od onih modernih autora koji je možda naj-intenzivnije istraživao renesansno promišljanje ljubavi, sve spise posvećene ljubavi u tom razdoblju dijeli u dvije velike skupine.¹ Prvu čine poetske obrade ljubavi i komentari posvećeni tim poetskim radovima o ljubavi (u tu skupinu ulaze Lorenzo de' Medici, Girolamo Benivieni, Giordano Bruno sa svojim djelom *Degli eroici furori*, Giovanni Pico della Mirandola s komentarom Benivienijeve pjesme *Comento sopra una canzone de amore da Hieronimo Benivieni*, pa i sam Dante sa svojim djelom *Convivio*), dok drugu čine renesansni traktati o ljubavi. Najpoznatiji među njima svakako su oni Leonea Ebraea, Speronea Speronija, Giuseppea Betussija, Maria Equicole, Tullije d'Aragona. Od svih tih renesansnih *trattati d'amore* najutjecajniji je ipak bio Ficinov komentar Platonove *Gozbe*.

Renesansni tekstovi posvećeni ljubavi svakako imaju svoje tematske preteče u srednjem vijeku, prije svega u trubadurskoj, a kasnije i u petrarkističkoj poeziji, no već i iz površnog uvida u te tekstove o ljubavi jasno je da se oni u *pristupu* i u *konceptiji* bitno razlikuju od svojih srednjovjekovnih preteča.

Ono što primarno čini razliku jest uvođenje Platonova nauka o ljubavi u zapadni kulturni krug. Može se slobodno reći da okosnicu renesansnog tematiziranja ljubavi predstavlja upravo ponovno oživljavanje interesa za taj Platonov nauk što ga renesansi posreduje Marsilio Ficino. Za uobličenje renesansnih teorija ljubavi od presudnog značenja bio je Ficinov prijevod i komentar Platonova dijaloga *Gozba*.

Svoj prijevod *Gozbe* Ficino je zgotovio 1469, a komentar istog djela (*Commentarium in Convivium Platonis, De amore*) objavio je 1484. u okviru svoga izdanja Platonovih dijaloga u Firenzi, a ponovno su otisnuti u izdanju sabranih djela u Baselu 1561. Talijanska verzija (Ficinov prijevod na talijanski) datira se prema Raymond u vrijeme prije 1474, a objavljena je 1544. (objavio ju je Cosimo Bartoli u Firenzi). Tema ljubavi jedna je od središnjih tema ne samo ovog Ficinova komentara Platonova djela već je na ovaj ili onaj način prisutna u gotovo svim njegovim značajnijim djelima. Stoga nije čudno da je upravo Ficino izvršio tako snažan utjecaj na sve kasnije i ne samo renesansne mislioce, koji su se latili teme ljubavi. Po nekim tumačima renesansne filozofije Ficinov je komentar *Gozbe* »manifest renesansnog platonizma«. Valja naglasiti da komentar *Gozbe* spada u Ficinove rane radove.

¹ Usp. John Charles Nelson, *Renaissance Theory of Love: The Context of Giordano Bruno's Eroici furori*, Columbia University Press, New York, 1958.

Ficino je svojim stavovima utjecao i na dvojicu hrvatskih renesansnih filozofa, na Franu Petrića, koji ljubavi izričito posvećuje svoja djela *L'amorosa filosofia i Il Delfino overo del bacio*² te na Nikolu Vitova Gučetića, koji jedan svoj dijalog posvećuje izričito temi ljubavi (*Dialogo d'amore detto Antos*), premda o ljubavi piše i u *Dialogo della bellezza detto Antos*.³

Ficinov utjecaj je ono što je zajedničko djelima o ljubavi ove dvojice filozofa. On se ipak u svakog od dvojice autora očituje na drukčiji način. No usporedba njihovih tematiziranja ljubavi, što je svakako tema koju još predstoji obraditi, nije predmetom ove rasprave. Pretpostavkom takve komparativne analize jest naime prije svega uvid u značajke Ficinove koncepcije ljubavi te u utjecaj što ga je izvršio na dvojicu naših renesansnih filozofa. Ovom prilikom namjera nam je proraditi Ficinov utjecaj na Gučetićeve koncepciju ljubavi. U analizi tog utjecaja polazište je prije svega Ficinov komentar Platonova dijaloga *Gozba* jer su njegovi ključni stavovi o ljubavi izloženi primarno u tome komentaru. Ti će stavovi kroz čitavo razdoblje renesanse ostati na neki način smjerodavni za sve one koji poslije njega tematiziraju pitanje ljubavi.

Ficino i njegov komentar Platonove Gozbe

Ficinov komentar Platonove *Gozbe*, koji predstavlja ključnu referentnu točku u razmatranju renesansnih traktata o ljubavi, napisan je u formi dijaloga kojim se oponaša Platonov dijalog.⁴ U dijalogu sudjeluju neki od najzna-

² O Petrićevoj koncepciji ljubavi dosad su pisali: Lj. Schiffler, »Poetička filozofija Frane Petrića i književne poetike 16. stoljeća. Izvori poetičke filozofije F. Petrića. Poetikološki komentari. Dijalozi o ljepoti i ljubavi«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 35–36 (1992), str. 41–64; M. Živković, »Petrićev pojam ljubavi«, u: Lj. Schiffler (ur.), *Zbornik radova VI. međunarodnog filozofskog simpozija »Dani Frane Petriša«*, Cres, 13.–17. srpnja 1997, Hrvatsko filozofsko društvo i grad Cres, Zagreb, 1999, str. 127–149. O ljubavi Petrić piše i u svom ranom djelu *Le rime di Messer Luca Contile divise in tre parti, con discorsi et argomenti di M. Francesco Patritio et M. Antonio Borghesi* te u najznačajnijem svome djelu *Novoj sveopćoj filozofiji*, no ljubav nije primarna tema u tim djelima.

³ Oba dijaloga objavljena su u biblioteci »Most« u Zagrebu 1995. godine, s tekstom na talijanskom i hrvatskom (hrvatski prijevod sačinila je Natka Badurina) i pogovorom Ljerke Schiffler.

⁴ U ovom tekstu oslanjam se na tri izdanja Ficinova komentara *Gozbe* i to: M. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, Felix Meiner, Hamburg, 1994, s uvodom P. R. Bluma i s njemačkim prijevodom K. P. Hassea, potom na izdanje R. Marcela *Marsile Ficin. Commentaire sur le banquet de Platon*, Paris, 1956, te na *Marsilio Ficino's Commentary on Plato's Symposium*, engl. prijevod i uvod S. Jayne, Columbia, 1944, University of Missouri Studies 19, 1.

čajnijih intelektualaca renesansne Firenze (Giovanni Cavalcanti, Cristoforo Landino, Carlo Marsuppini, Tommaso Benci, Cristoforo Marsuppini i dr.), a sama gozba prilikom koje se vodio dijalog o ljubavi prikazan u Ficinovu komentaru održana je u mjestu Careggi 7. studenog 1468. na dan koji su platoničari tradicionalno slavili kao Platonov rođendan. Svaki sudionik u svom govoru (a govora ima ukupno sedam) iznosi i tumači osnovne teze iz govora Platonovih sudionika u dijalogu *Gozba*. Premda je koncipiran prvenstveno kao komentar Platonova dijaloga, Ficinov dijalog, koji se često navodi samo pod naslovom *De amore*, predstavlja zapravo izlaganje Ficinove vlastite, premda ne posve originalne koncepcije ljubavi. To »ne posve originalne« odnosi se na činjenicu da on u razradi teme ljubavi preuzima mnoge stavove svojih prethodnika koji pišu o toj temi, prije svega Plotina, Augustina, Dionizija Areopagite, pa onda i svojih suvremenika Petrarke i posebice Dantea. No činjenica je i to da on te stavove integrira u jednu specifičnu sintezu koja je reprezentativna upravo za renesansni pristup problemima antičke filozofije. U daljnjem tekstu pokušat ćemo istaknuti ono što je specifično za njegovu koncepciju ljubavi.

Na temelju analize Ficinova komentara moguće je izlučiti *tri ključna momenta* njegove koncepcije ljubavi, koje ćemo ovdje izložiti u osnovnim crtama.

I.

Ficino dijalog započinje iznošenjem Fedrove tvrdnje iz Platonove *Gozbe* o božanskosti Erosa. Giovanni Cavalcanti, koji iznosi Fedrove teze, ističe kako ljubav vlada umovima i smrtnika i besmrtnika te da je Eros najstariji od bogova. U prvom govoru najznačajnije je treće poglavlje u kojem Ficino uvodi u temu navodeći stavove Orfeja koji je, slijedeći Hermesa Trismegista,⁵ povezo ljubav s tminom *kaosa*, bezobličnog svijeta i smjestio je »in ipsius chaos sinu« (pritom valja napomenuti da se u Platonovu dijalogu u vezi s nastankom ljubavi spominju samo Hesiod, Parmenid i Akusilaj). U tome su, prema Ficinu, Orfeja slijedili Hesiod, Parmenid, Akusilaj i drugi, koji su

⁵ On se poziva na Orfeju pripisavano djelo *Argonautica*. Ficino je u mladosti osim toga djela preveo i neke orfičke himne, ali to nije objavio. O tome vidi: *Marsilii Ficini Opera*, Epistolarum liber XI. gdje kaže: »Argonautica et hymnos Orphei et Homeri et Proculi, Theologiamque Hesiodi adolescens (nescio quomodo) ad verbum mihi solo transtuli...«, navedeno prema izdanju Phénix Editions, Ivry sur Seine, sv. II, str. 933.

Što se tiče Hermesa, on ne navodi neko određeno Hermesu pripisano djelo.

podrijetlo ljubavi nalazili u samom srcu kaosa. A »Plato in Timeo chaos describit similiter et in eo locat amorem«, ističe Ficino. U tom poglavlju iznosi on potom svoje viđenje procesa stvaranja svijeta i rađanja ljubavi »slijedeći platoničare«. ⁶ Po platoničarima, tumači, *tri su svijeta*, što znači i *tri kaosa*. Po njima je naime kaos svijet bez oblika, a svijet je uobličeni kaos. Prvo od svega je Bog, ⁷ samo dobro (*quod ipsum bonum dicimus*), koji ponajprije stvara anđeoski um (*Hic mentem primo creat angelicam...*). To je prvi svijet stvoren od Boga (*Mens angelica primus mundus est a deo factus*). Potom Bog stvara dušu svijeta i napokon ono što osjetilima opažamo kao svjetsko tijelo. Prva je stvorena supstancija anđeoskog uma u prvo vrijeme *mračna i bez oblika* (*informis et obscura*), ali se zahvaljujući urođenoj težnji (*ingenito appetitu*), jer je po Bogu, okreće prema Bogu, svome izvoru. Zahvaljujući tom *okretu* k Bogu, anđeoski um biva *osvijetljen* božanskom zrakom (*ipsius radio illustratur*); njegova težnja biva uspaljena tom božanskom zrakom i on potom čitav prijanja uz Boga (*deo inheret*); tada Bog u njemu oblikuje forme, bitne odrednice sviju stvari. Tu nastaju uzorni oblici svega što jest, ideje. Bog u umu »creandarum rerum naturas effingit«. Sve što je u osjetilno dokučivom svijetu nalazi se najprije u tom umu, i elementi i nebesa, i oblici biljaka, kamenja, metala i životinja. Prvi okret kaosa – neuobličenog anđeoskog uma k Bogu (*conversio in deum*) – jest dakle rađanje ljubavi (*ortus amoris*). Tri su pritom ključna momenta vezana uz rađanje ljubavi: *okret* ili *obrat* anđeoskog uma u Boga, osvjetljenje Božjom zrakom i prijanjanje uz Boga. Ulijevanje Božje zrake u anđeoski um jest hranjenje ljubavi, osvjet-

⁶ Pritom ne navodi na koje »platoničare« misli.

⁷ Već se u nedoumici oko toga treba li imenicu »bog« u Ficinovu komentaru pisati velikim ili malim slovom očituje karakter njegova mišljenja. Pritom se naime ne radi ni o izričito kršćanskom ni o posve novoplatoničkom poimanju boga (u istom kontekstu spominju se naime i drugi »bogovi«). Bog je stvoritelj koji stvara (*creat*), ujedno i počelo i svrha (»mundorum omnium principium et finis«). Ficino naravno primarno komentira Platona, ali se u interpretaciji služi kršćanskom terminologijom (novoplatonički *nus* npr. postaje u njega »anđeoski um«, demoni anđeli itd.), što već ukazuje na tendenciju interpretiranja u kršćanskom duhu. Ambigvitet njegove pozicije doći će do izražaja i u daljnjem tekstu, napose ondje gdje govori o nastanku / stvaranju svijeta, ali onda napose u šestom govoru, gdje on rezimira novoplatoničku koncepciju ontologijske hijerarhije i pozivajući se na Platonova *Parmenida* vrhunsko dobro određuje kao ono Jedno po sebi koje je iznad sve mnogosti. Pozivajući se i dalje na Platona, ali i na Dionizija Areopagitu, tvrdi kako je to »Jedno« – »najodličnije ime Boga« (»Ipsum itaque unum, ut Plato vult Dionysius Areopagita confirmat, omnia supereminet excellentissimumque dei nomen unum ipsum ab utroque censetur«). Jedno je izjednačeno s Bogom izričito i u sedmom govoru, poglavlje XIV. Ta dvojakost izrijecka o stvaralačkom počelu jest ono što bitno određuje Ficinovo filozofijsko stajalište.

ljenje tom zrakom rast ljubavi, prijanjanje uz Boga nagnuće je ljubavi (*impetus amoris*) i, napokon, prihvaćanje ideja usavršavanje je ljubavi. Premda se čini da Ficino te faze u procesu nastajanja svijeta promatra u vremenskom slijedu, pomnija analiza pokazuje da se taj proces može istovremeno promatrati i u njegovu izvanvremenskom vidu; radi se naime o procesu što se odvija neprestano ne samo u počelu već i na svim razinama bića. Takav zaključak proizlazi iz njegova kazivanja u šestom govoru (XVI. poglavlje), u kojem se izričito kaže kako u Bogu (ovdje izjednačenom s onim što je Jedno po sebi) nema promjena, kako je on iznad vječnosti, dok je um u vječnosti, a tijelo podvrgnuto vremenu.

U svakom slučaju, ljubav *prethodi* svim drugim bogovima kojima su dodijeljeni dijelovi svijeta na upravljanje (umovima / duhovima zvijezda), ali i svijetu uopće.⁸

Premda se rađa iz kaosa, ljubav se u procesu nastajanja svijeta pokazuje primarno kao *težnja* k redu, sredenosti, idejama, onom uobličenom, ukratko lijepom. Težnja k Bogu kao izvoru, u kojoj je ishodište okreta u Boga, težnja je za oblicima, za ljepotom. Zahvaljujući toj težnji, um – kaos biva uobličen i biva lijep. Utoliko se tu onda već na samom početku govora o ljubavi očituju dvije bitne sveze. Prva je sveza *ljubavi i ljepote*. Bitno svojstvo ljubavi jest to da um privodi ljepoti. Pritom se razlikuju tri vrste ljepote: ljepota duše koja se sastoji u uravnoteženju vrlina, ljepota tijela koju čini sklad boja i mnogovrsnih crta i ljepota glasa koju čini sklad glasova. Prva se spoznaje umom, druga očima, treća ušima. To su tri instrumenta spoznaje ljubavi. Temelj svih triju oblika jest harmonija.

No u istom govoru otkriva se i druga značajna sveza, a to je ona između *svjetla i ljubavi*. Anđeoski um tek naime osvjetljen božanskom zrakom postaje svijetom, uobličenim. I samu ljepotu Ficino će definirati kao »sjaj ideja«. Izvor joj je u zraci svjetlosti što emanira iz Boga i prodire kroza sve, od anđeoskog uma, preko svjetske duše do prirode i tijela. Pritom poseže za usporedbom iz šeste knjige Platonove *Politeie* ističući kako Sunce rađa vidljiva tijela i oči koje ih vide, no to ne dostaje za savršeno viđenje. Za to

⁸ S obzirom na to mogla bi se onda prihvatiti teza M. J. Allena prema kojoj dilema ljubav: bog ili demon postaje u Ficina bespredmetna; ljubav naime, ukoliko prethodi i bogovima i svjetovima, prethodi i distinkciji između boga / bogova (ukoliko se pritom misli na upravljače nebeskih tijela) i demona kao nižih duhovnih bića. Usp. Allen, »Cosmogony and Love, The Role of Phaedrus in Ficino's Symposium Commentary«, *Journal of Medieval and Renaissance studies* 10 (1980), str. 131–153.

je potrebno »ono jedno jedinstveno svjetlo iznad sviju svjetala iz kojeg su raspodijeljena mnogobrojna svjetla tijelima i bojama... Kao što nam sunčevo svjetlo dopušta da vidimo tijela i na neki ih način stvara za naše oči, tako zraka božanske ljepote, izvorište ljudske ljepote, čini da tu ljepotu spoznajemo i potiče nas da je volimo«. ⁹

U svakom slučaju, ljubav nastaje u *okretu* anđeoskog uma k svome izvoru, a taj okret zbiva se zahvaljujući urođenoj mu težnji (*appetitus*). Zahvaljujući tome moglo bi se reći kako se obrat zapravo zbiva u samom početku svega, Bogu. Ljubav je prije svijeta, jer je prvotni poriv za uobličavanjem iz kojeg se uopće rađa svijet. Taj je poriv, težnja, koji je od Boga usađen u kaos, ujedno ono što pokreće um i što ga, zahvaljujući oblicima koje prima, usavršava. Ljubav se dakle rađa u jednom *kružnom procesu*, koji uključuje tri momenta (Ficino to izričito kaže u drugom govoru pozivajući se na pitagorejce): stvoritelj najprije sve stvara, zatim privlači natrag k sebi i napokon do(usa)vršava. Sve proistječe iz vječnog izvora, tražeći vlastiti iskon vraća se natrag tom izvoru i napokon se, vrativši se ponovno k njemu, s njim sjeđinjuje. Dakle »Circulus itaque unus et idem a deo in mundum, a mundo in deum, tribus nominibus nuncupatur«. ¹⁰ Jedno je dakle kružno gibanje od Boga k svijetu i od svijeta k Bogu, koje se naziva trima imenima: ljepota, ukoliko u Bogu ima početak, ljubav ukoliko prelazeći u svijet taj svijet očarava (*rapit*), i napokon, ukoliko vodi natrag k stvoritelju, slast (*voluptas*). Pozivajući se na Dionizija Areopagitu Ficino zaključuje: »Amor *circulus* est bonus a bono in bonum perpetuo revolutus«, dakle ljubav je okret koji je dobro neprestano od dobra okrenuto u dobro. ¹¹

Iz uvida u značajke pojedinih faza spomenutog procesa mogu se iščitati određenja ljubavi. Tako ona »u svemu prati kaos, prethodi svijetu, budi ono što spava, osvjetljava mračno, uskrisuje mrtvo, uobličuje neuobličeno i usavršava nesavršeno.« Napokon, ljubav je, prema Ficinu, *nužno dobra* jer se rođena od dobra dobru vraća.

Premda polazi od Orfejeva i Hermesova mitskog prikaza nastanka ljubavi, već se u Ficinovu početnom prikazu i tumačenju njihovih stavova na koje nadovezuje očituje ono odredbeno za njegovo poimanje ljubavi. Tu je

⁹ M. Ficino, *De amore*, II. govor, pogl. V.

¹⁰ Nav. djelo, II. govor, pogl. II.

¹¹ Valja napomenuti da u svome djelu *Theologia platonica* Ficino preuzima određenje Boga kao kruga iz knjige »XXIV filozofa« pripisane Hermesu Trismegistu koje glasi: »Deus est circulus, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam«.

već naime jasno da on, bez obzira na to što će tijekom dijaloga, na Platonovu tragu, prorađivati najrazličitije aspekte ljubavi, ljubav tematizira primarno iz ontoteologijskog okvira. Ljubav je plod izlaženja vrhovnog počela iz sebe u ono drugo, u ono prvotno mračno, neuobičajeno, iz kojega se ponovno vraća k sebi zahvaljujući težnji usađenoj u to drugo. Ta temeljna kružna struktura, taj temeljni dinamizam počela određuje onda ustroj i dinamizam sveukupnosti bića.

Pritom treba primijetiti kako je upravo u toj koncepciji počela vidljivo Ficinoovo odstupanje ponajprije od Platona, a onda i od drugog njegova uzora – Plotina. U početnom prikazu nastanka svijeta očit je utjecaj Platonova *Timeja*, no jednako je toliko očito i to kako Ficino modificira Platonovo izlaganje, pokušavajući ga prikazati usklađivim s kršćanskom naukom, i to uvođenjem pojma anđeoskog uma i *stvaranja kaosa* kao prvotnog stanja anđeoskog uma. U Ficinovu prikazu zadržan je dakle kaos, ali taj kaos nije nešto što opstoji usporedo s demijurgom, već je stvoren od Boga kao potencijalni svijet.

Odstupanje od Plotinove koncepcije počela i odnosa počela i onoga što je po počelu očituje se prije svega u načinu na koji Ficino rješava odnos Jednog kao počela¹² i druge hipostaze, uma, u vezi s čime i u Plotina ostaju otvorena mnoga pitanja; prema Ficinu anđeoski um se u procesu nastajanja svijeta pojavljuje zapravo kao »ono drugo« Boga, kao ono još neuobičajeno, što Bog na neki način izvodi iz sebe da bi se iz tog »drugog« vratio k sebi.¹³

Nije nimalo neobično što Ficino svoj prikaz procesa stvaranja svijeta započinje pozivanjem na Orfeja i Hermesa. Njihovi su prikazi geneze svijeta naime bili bliži kršćanskoj koncepciji stvaranja i na neki način igrali su ulogu posrednika između dviju koncepcija, kršćanske i Platonove.¹⁴ Spome-

¹² Dok u prvom dijelu dijaloga, u kojem središnja pozicija pripada prikazu nastanka ljubavi, Ficino najčešće rabi pojam Boga, u šestom i sedmom govoru gdje uglavnom slijedi Platonov tekst, govoreći o stvaralačkom počelu rabi pojam Jednog, točnije Jednog po sebi.

¹³ Poblize o odnosu najvišeg počela (Bog – Jedno po sebi) i anđeoskog uma govori Ficino u šestom govoru, u kojem u osnovnim crtama recapitulira novoplatoničku hijerarhiju bića (*corpus – anima – angelus – deus*), prilagođujući je kršćanskom nauku. Donekle čudi to što Ficino, koji se toliko trudi novoplatoničku ontologiju prikazati sukladnom kršćanskom nauku, ne pokušava ovaj odnos Boga i anđeoskog uma istumačiti u skladu s naukom o Trojstvu, što će u svojoj *Novoj sveopćoj filozofiji* kasnije učiniti Frane Petrić.

¹⁴ Već neki ranokršćanski autori poput Laktancija (koji poznaje uglavnom neke orfičke teogonije i himne) uočavaju srodnost orfičkog prikaza kozmogeneze i onog židovsko-kršćanske tradicije. Pozivanje na Hermesov iskaz o kaosu odnosi se prije svega na prikaz kozmogeneze u hermetičkom traktatu *Poimander*.

nuti pak ambigvitet Ficinove pozicije prisutan je u tom početnom prikazu i utoliko što je u njemu, uz kreacionističku, prisutna i emanatistička koncepcija (izlijevanje božanske zrake svjetlosti u um, čime dolazi do uobličavanja odnosno čime svijet nastaje).

Svakako, iz izloženog je jasno da je Ficinova koncepcija ljubavi onto-teologijski utemeljena. To će se potvrditi i u nastavku njegova tumačenja Platonovih stavova o ljubavi.

II.

Drugi moment značajan za razumijevanje Ficinova određenja ljubavi nalazimo u drugom govoru (govornik je ponovno Cavalcanti), u kojem Ficino, pozivajući se na drevne teologe, sveukupnost bića prikazuje pomoću četiri koncentrična kruga što se nalaze oko središta svega, Boga – samog dobra, s tim da obod što ga čine sami krugovi predstavlja *ljepotu*. Krugovima su zapravo prikazane četiri regije bića – um, duša, priroda i materija.

Ovim prikazom – prisposobom s krugovima – Ficino iskazuje sljedeće: kao jedno središte svega (*centrum unum omnium*) Bog se može prikazati kao nedjeljiva i nepokretna točka. To je središte čisti akt i sama jednostavnost. Ipak ta točka nalazi se u svim linijama koje iz središta teku prema obodu, linijama koje su djeljive i pokretne i koje čine ono mnogo. Svaki je dio linije naime točka. I kako slično privlači slično, sve te linije teže natrag k svome izvoru, početnoj točki, središtu, težeći k vlastitom središtu. Prisposobom se kazuje da se Bog ulijeva u sve što jest, da je u svemu prisutan. On svako biće obdaruje nekom unutarnjom moći (*potentia intima*) koja je jednost stvari (*rerum unitas*) i koja je kao središte te stvari od kojega ovise i prema kojem, kao prema vlastitom središtu, teže ostali njeni dijelovi i moći. Težeći k vlastitom središtu stvari zapravo teže prema središtu svega. No neophodno je da najprije budu sjedinjene s vlastitim središtem da bi mogle doseći središte svega.

Time je prikazano kako četiri regije bića – um, duša, priroda i materija – teže natrag k svome izvoru u jednom kružnom kretanju i ujedno potvrđeno ono što je u prvom govoru rečeno o dinamizmu počela. U šestom govoru (poglavlje XV) te četiri regije bića bit će prikazane kao četiri stupnja uzdizanja kojima Diotima vodi Sokrata do onog najvišeg, do Boga, a koji se stupnjevi pritom ujedno razlikuju i kao različiti stupnjevi ljepote.¹⁵

¹⁵ M. Ficino, *De amore*, VI. govor, pogl. XVII. i XVIII.

Središte je svega dakle *dobro* iz kojega sve proizlazi i prema kojemu sve teži. Dobro koje je u svemu sam je Bog, po kojem je onda sve dobro. Ljepota je pak obod, kao *svjetlo* što se iz Boga u sve izljuje. Ljepota je *sjajenje* Božje dobrote. U tom su sjaju oblici svega, koji su u umu – prvom krugu oko središta – ideje, u duši – drugom krugu, pojmovi, u prirodi – trećem krugu, sjemena, i u materiji – četvrtom krugu, oblici. Božanska ljepota sjaji kroz sve i u svemu biva ljubljena. Ljepota je *cvijet* dobrote.¹⁶ Prva odredba Boga jest dobrotu, a ljepota je svjetlo koje od njege u sve sjaji. Tko sagledava tu ljepotu u četiri regije bića, zapravo u svemu sagledava ljepotu samog Boga i ljubi je. To je i bit ljubavi, kako je vidi Ficino. Oni koji ljube međutim ne znaju da je ono što zapravo traže, za čim čeznu ljubeći, sam Bog. Oni ne znaju da se u svemu dive i da u svemu ljube božanski sjaj, ljepotu što izvire iz Boga.

Ljubav je dakle počelo koje je u svemu i za sve (*Amor est in omnibus et ad omnia*). Kontekst u kojemu se sagledava bit ljubavi jest odnos stvaralačkog počela svega – Boga i sveukupnosti bića.

Kao sveopće počelo ljubav je i stvoritelj (*effector*) svega, očuvatelj (*servator*) svega, svepovezujuća i objedinjujuća sila, koja se u različitim regijama bića različito manifestira. Očituje se kao težnja za reprodukcijom, za rađanjem u biljkama i životinjama, očituje se u kretanju nebeskih tijela. Očituje se kao prijateljstvo među zvijezdama; ona pokreće nebese, ona čini da elementi teže k svome prirodnom mjestu, da se duše spajaju s tijelima. Ona čini da se ono više brine za ono niže i da ono niže teži k višem. Ona čini da slično privlači slično. Svi su dijelovi svijeta u ljubavi, jer su djelo jednog umjetnika – ljubavi. Ljubav je stoga veliki bog, zaključit će Ficino. Ljubav je *copula mundi*. Pritom se isti proces preobrazbe iz stanja kaosa u stanje reda, koji se događa u počelu zahvaljujući urođenoj težnji k redu i lijepom, zbiva u sve četiri regije bića, dakle odredben je i za um i za dušu i za prirodu i za materiju. Napokon, kao poveznica i sveopće počelo, ljubav povezuje ono božansko i ono ljudsko, što Ficino lijepo prikazuje u šestom poglavlju drugog govora, opisujući strasti (*passiones*) onih koji ljube: čak i oni snažni i mudri zbudjeni su ljubavlju koja ih *pogađa* i slama kao nešto ne-ljudsko (*Nempe non humanum est quod eos terret, quod frangit, quod occupat*). »Onaj sjaj božanstva što svijetli u lijepom prisiljava one koji vole da mu se dive, da ga se boje i da ga štiju kao Božju sliku.«¹⁷

¹⁶ Nav. djelo, V. govor, pogl. I.

¹⁷ »Sed divinitatis fulgor ille in formosis emicans, quasi dei simulacrum, amantes obstupescere, contremiscere et venerari compellit«, M. Ficino, *De amore*, govor II, pogl. VI.

Sve što jest zbiva se u ta četiri kruga s kojima Ficino prisposobljuje četiri regije bića, ali ono što je temeljno jest odnos Boga kao središta kruga i tih krugova, odnosno sveukupnosti bića. Božanska ljepota sve stvari privlači k sebi. Zahvaljujući božanskoj ljepoti postoji neprestano privlačenje između Boga i svijeta.

Sve što će u govorima koji slijede biti rečeno o ljubavi i ljepoti, svi aspekti ljubavi kojima će se pojedini govornici dalje baviti na tragu Platonovih iskaza o ljubavi – dakle pitanje darova ljubavi, konkretnih oblika ljudske i životinjske ljubavi, pitanje vezano uz ljudsku dušu, tj. pitanje kako se vratiti k Bogu, dobru i lijepom, kako trajno uživati ljepotu, sve ono što je odredbeno za ljubav kako se očituje poglavito u četvrtoj regiji, dakle u materijalnom svijetu (a tvarni svijet tek je slika nevidljivih svjetova, duše i uma), predstavlja zapravo razradu ontoteologijskog utemeljenja ljubavi izloženog u prva dva govora *De amore*. Ficino detaljno opisuje načine na koje se ljubav manifestira u sva četiri kruga – regije bića, istražujući ujedno kako se u njima manifestira ljepota, ali je pritom ključno da ti krugovi – regije bića nikad ne mogu biti promatrani nezavisno o odnosu spram svoga središta – Boga.

III.

Jedna od okosnica Ficinove koncepcije ljubavi jest preuzimanje Platonova nauka o *dvije moći duše* koje su predstavljene kao dvije Afrodite / Venere i kojima odgovaraju dva tipa ljubavi. Jedna je umska moć, koja teži prema onom višem, nebeskom, koja teži spoznaji božanske ljepote, druga je moć rađanja, koja teži prema onom nižem, zemaljskom i koja spoznatu ljepotu nastoji ostvariti u tijelima. Prva promatra ljepotu Boga, druga Božju ljepotu ostvaruje u nebeskim tijelima i prenosi je nižem svijetu. Te su dvije moći i u ljudskoj duši i njima odgovaraju dva temeljna oblika ljubavi. Ljubav je prisutna u obje moći, u prvoj kao težnja za promatranjem, u drugoj kao težnja za rađanjem ljepote. Oba su oblika međutim ćudoredna, oba su po Bogu. Ficino ističe kako se ponekad dva oblika ljubavi, što su vezani uz dvije Afrodite / Venere, razlikuju kao bog i kao demon.

Naukom o dvjema Afreditama, odnosno o dvama oblicima ljubavi ističe se *dvojaki* značaj ljubavi. Tematiziranje tog njenog dvojakog značaja nastavlja Ficino u četvrtom govoru gdje ističe kako je duša stvorena obdarena *dvjema svjetlostima* – jednom, koja joj je prirodjena i drugom, božanskom, koja joj je ulivena (*infusa*). Za dušu je naime konstitutivan onaj temeljni proces što je na samom početku prikazan u vezi s nastankom svega. Dakle

čim je od Boga rođena (*ex deo nata*), duša se, vođena prirodnim instinktom okreće k Bogu, svom ocu, i kako se okreće k njemu, tako biva osvjetljena njegovim zrakama. No zraka svjetlosti koja se prilagođuje duši, do tada ne-uobličenoj, postupno gubi sjaj. Zahvaljujući svjetlosti koja joj je navlastita, dakle njenoj prirodnoj svjetlosti (*lumen naturale*), duša vidi sebe i sve ispod sebe, dakle i tijela, ali ne vidi Boga ni viša bića. Ipak, ona slabašna svjetlost u njoj približava je Bogu i zahvaljujući tome ona prima drugu svjetlost, sjajniju od prve, kojom vidi nebeske stvari. Te su dvije svjetlosti kao krila kojima se duša može uzdići do najviših područja zbilje. Ficino razlikuje ispravnu i neispravnu uporabu te prirodne svjetlosti duše. Ispravna je ona koja čovjeka tjera da tom prirodnom svjetlošću traži onu drugu, božansku svjetlost.

Dvojaki karakter ljubavi doći će do izražaja napose u šestom govoru (govornik je Tommaso Benci koji izlaže Sokratove teze o ljubavi). Tu Ficino uglavnom slijedi Platonovo izlaganje, tumačeći alegorijski Diotimino kazivanje o podrijetlu ljubavi (priča o Poru i Peniji) koje je zaslužno za njenu dvojaku narav.

Vrhunac ovog govora predstavlja nauk o *putovima* koji nas vode natrag k Bogu. Pritom zapravo Ficino izlaže nauk o hijerarhiji bića («iznad tijela je duša, iznad duše anđeo, iznad anđela Bog»). Radi se ujedno o stupnjevima kojima Diotima vodi Sokrata od »onog nižeg prema onom višem«¹⁸ pri čemu stupnjevima bića odgovaraju stupnjevi ljepote. Ljepotu čini svjetlost koja se na različitim stupnjevima različito manifestira. Opsežnom argumentacijom Ficino podupire tezu kako ljepota tijela ne može biti čista ljepota; ona je samo vanjski izraz unutarnje ljepote, ljepote duše. Ljepota duše nevidljivo je svjetlo koje emanira iz Boga i to je istina, koja je svagda jedna i ista, ali se prema različitim učincima različito imenuje, i to imenima vrlina, čudorednih i umskih. Iznad te ljepote ljepota je anđela (anđeoskog uma), u kojoj su ideje. No i anđeosko svjetlo sjaji u mnogim idejama. Kako iznad svakog mnoštva mora biti ono jedno »koje je izvor svakog broja«, to je iznad te ljepote svjetlo onog Jednog, počela sveukupnosti. Njegova je ljepota beskonačna i stoga iziskuje beskonačnu ljubav.

Pitajući o načinima povratka Bogu Ficino zaključuje kako nas prije svega ljubav, kao težnja za redom, težnja za ispunjenjem i savršenstvom, za ljepotom vodi natrag k Bogu. Cilj je puta doseći stanje u kojem »ćemo sve

¹⁸ Što se često u literaturi navodi kao »Diotimina ljestvica«.

voljeti u Bogu«; cilj je »vidjeti Boga i sve u Bogu i voljeti njega i sve što je u njemu«. ¹⁹

Ranije je već (točnije u petom govoru) Ficino istakao da samo oni dosežu nebo koji Boga *vole* iznad svega. »Oni koji spoznaju Boga ne sviđaju mu se ako ga ne ljube toliko koliko ga spoznaju«. ²⁰ Uglavnom, tu je zaključio kako nije spoznaja Boga ono što nas vraća na nebo, već ljubav (*Quod ergo nos celo restituit non dei cognitio est, sed amor*). ²¹

To se napose odnosi na jedan specifičan oblik ljubavi, na *furor divinus*, božanski zanos, koji je neka *illustratio rationalis animae*, dakle prosvjetljenje racionalne duše, kojim se duša uzdiže *super hominis naturam* i prelazi u Boga (*transit in deum*). Pritom je međutim potrebno istaknuti Ficinovo naglašavanje značenja ljudske duše.

Upravo je naša duša naime ona koja sagledava sve stupnjeve bića – po njima se uspinje, po njima se spušta (*Haec omnia respicit anima nostra. Per haec descendit, per haec et ascendit*). ²² Stvorena od Jednog, počela sveukupnosti, ona je jednost koja ne samo ujedinjuje sve svoje moći već i čitavu dušu sjedinjuje s Jednim koje je uzrok sveukupnosti.

Tako zapravo i duši pripada središnja pozicija u hijerarhiji bića, utoliko što upravo ona sve povezuje i objedinjuje, sadržeći na neki način sve u sebi zahvaljujući svojoj spoznaji svega. Tako je i duša na neki način *copula mundi*. To je moguće i opet zahvaljujući zraci božanske svjetlosti u duši koja ju povezuje s božanskim umom i zahvaljujući kojoj duša promatra ideje sviju stvari. Tako je zatvoren krug u regiji duše, jednom od krugova čije je središte Bog.

Ficino dakle drži da je spoznaja pretpostavka povratka Bogu, ali se konačni cilj (»vidjeti Boga i sve u Bogu«) dostiže tek zahvaljujući ljubavi.

U posljednjem, sedmom govoru komentara *Gozbe* Cristoforo Marsupino, preuzimajući ulogu Alkibijada iz Platonova dijaloga, uzvisuje Sokrata kao najvjerniju sliku ljubavi. U podnaslovu završnog dijela komentara zahvaljuje Ficino za nadahnuće u kazivanju o ljubavi Duhu svetome, ali ga u samoj zahvali ne spominje, već hvali ljubav o kojoj govori kao o bogu kome treba zahvaljivati te potiče na čašćenje i slavljenje ljubavi.

¹⁹ M. Ficino, *De amore*, VI. govor, pogl. XIX.

²⁰ Nav. djelo, IV. govor, pogl. VI.

²¹ Ibid.

²² M. Ficino, *De amore*, govor VII, pogl. XIII.

Ono što je prema Ficinovu ontoteologijskom tumačenju odredbeno za ljubav prvenstveno je njena središnja pozicija. To je bitno povezano s njenim *dvojakim* značajem. Ljubav je primarno težnja, nagnuće što implicira i neimanje onoga k čemu se teži. Budući dvojakog značaja, ona je i ono što povezuje. Ona prije svega povezuje duhovno i tvarno i utoliko što u tjelesnoj ljepoti sagledava duhovnu ljepotu. Ljepota je sjaj Božje zrake i sve što je lijepo jest takvo po izražavanju te božanske zrake, a to je ono k čemu ljubav zapravo teži.

Ljubav je počelo što je poput božanske svjetlosti prisutno u svemu (*Quapropter nihil obstat quin amor in omnibus sit, perque omnia penetret*). U tom se Ficinovu stavu očituje jedna panenteistička koncepcija, koja se odnosi i na poimanje ljubavi, a koja po njemu nije u protivnosti s kršćanskim poimanjem ljubavi. To je naime sveopća ljubav, ljubav prema svim bićima i u svim bićima ukoliko su po Bogu. »U stvarima ne volimo njih same, nego Boga u njima«, to, po našem mišljenju opravdano, kao ključnu Ficinovu tezu o ljubavi ističe A. J. Festugière.

Gučetićeva koncepcija ljubavi

Nakon Ficina gotovo da nema renesansnog pisca koji piše o ljubavi, a koji se na neki način ne referira na tekst što smo ga analizirali. Pritom se ključne teme vezane uz ljubav uglavnom ponavljaju, ali se razlikuju *naglasiti*. I u vezi s Gučetićem u ovoj nas analizi zanima prije svega njegov odnos spram Ficinovih stavova o ljubavi. Pritom je važno naglasiti da obojica, i Ficino i Gučetić, napose u vezi s temom ljubavi, pripadaju renesansnom platonizmu ili točnije novoplatonizmu. To je naglašeno zbog jednog značajnog problema s kojim se suočavaju svi predstavnici toga smjera renesansnog filozofiranja, na koji ćemo u ovoj analizi obratiti posebnu pozornost.

Temeljni problem renesansnog novoplatonizma uopće bilo je naime pitanje mogućnosti pomirenja ontologijske hijerarhije, kako je koncipirana već u Plotina, a onda dodatno razrađena u Dionizija Areopagite²³ (koji je njome znatno utjecao na srednjovjekovnu filozofiju) s kršćanskim poimanjem Boga i odnosa Boga i stvorenja.²⁴ Način rješavanja tog pitanja

²³ Točnije Pseudo-Dionizija Areopagite, no kako Ficino i Gučetić pišu Dionizije Areopagita, to je i ovdje zbog ujednačavanja zadržan taj oblik.

²⁴ O tom problemu vidi: M. J. Allen, »Marsilio Ficino on Plato: The Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity«, *Renaissance Quarterly* 37/4 (1984), str. 555–584.

u svakog pojedinog autora odrazit će se i na elaboriranje teme ljubavi. U analizi odnosa Gučetićeve i Ficinove koncepcije ljubavi usredotočit ćemo se primarno na taj aspekt.

Gučetić, kako je rečeno, ljubavi izričito posvećuje jedan dijalog – *Dijalog o ljubavi nazvan Cvijet / Dialogo d'amore detto Antos*, objavljen 1581. u Veneciji. No kako su prema Gučetiću tema ljubavi i ljepote usko povezane (predmet je ljubavi naime ljepota), to će u ovoj analizi Gučetićevih stavova o ljubavi biti djelomice uvaženi i stavovi izloženi u njegovu dijalogu posvećenom ljepoti (*Dijalog o ljepoti nazvan Cvijet / Dialogo della bellezza detto Antos*), objavljenom isto tako u Veneciji 1581.

Premda se i u Gučetićevu tematiziranju ljubavi radi o dijalogu, njegov dijalog strukturiran je posve drugačije od Ficinova dijaloga *De amore*. To je dijalog između Cvijete Zuzorić i Marije Gundulić,²⁵ Gučetićeve supruge, dakle dijalog između dviju žena, u kojem jedna sudionica postavlja pitanja u vezi s ljubavi, a druga odgovara na postavljena pitanja, s tim da se u odgovorima uglavnom iznose stavovi najznačajnijih autora koji su dotad pisali o ljubavi. U svojim dijalozima (u *Dijalogu o ljubavi* i u *Dijalogu o ljepoti*) Gučetić se često poziva na Ficina, no još mnogo češće na Plotina, čije je poglavlje u trećoj knjizi *Eneada* posvećeno ljubavi predložak obojici filozofa. Usto vrlo često navodi stavove Augustina i Dionizija Areopagite, ali i predstavnika peripatetičke struje mišljenja od Aristotela do Averroesa.

U svakom slučaju, u Gučetićevim dijalozima, a napose u *Dijalogu o ljubavi* neosporan je utjecaj Ficina i njegove rasprave o ljubavi odnosno komentara Platonove *Gozbe*. Gučetić ponekad gotovo doslovce prenosi Ficinove postavke o nekim aspektima ljubavi. To je očito već na samom početku dijaloga. On naime započinje svoj dijalog gotovo istim riječima kao i Ficino, pozivajući se na Orfejeve i Hermesove iskaze o ljubavi kao velikom bogu. No utjecaj se očituje prije svega u preuzimanju ključnih tema vezanih uz ljubav što ih prorađuje Ficino, ali i u preuzimanju njegovih tumačenja Platonovih stavova. Ovdje će biti navedene samo neke najznačajnije od tih tema. To je prije svega povezivanje ljubavi i ljepote, definicija ljubavi kao težnje za ljepotom, određenje ljubavi kao sjaja Božjeg lica, to je razlikovanje dviju Afrodita / Venera, to je teza o četiri kruga – regija bića oko Boga kao središta, to je nauk o tri ljubavi – kontemplativnoj, djelatnoj, odredbenoj za ljude, i životinjskoj, to je teza o ljubavi kao svepovezujućoj sili u

²⁵ U hrvatskom prijevodu doduše stoji Mara, no u talijanskom je izvorniku Maria Gondola.

sveukupnosti, o primatu duhovne ljubavi nad tjelesnom, o ljubavi kao bitno bestjelesnoj. To je potom teza o ljubavi među elementima, o ulozi utjecaja nebeskih tijela i demona što su uz njih vezani u djelovanju ljubavi, nauk o četiri moći duše te umskim i etičkim vrlinama kojima se možemo vratiti k Bogu, o ulozi razuma, vida i sluha kao onim sposobnostima duše koje su ključne za doživljaj ljepote i po tome za povratak k Bogu, o djelovanju glazbe na dušu, o ljubavi koja se u duši očituje kao težnja za besmrtnošću, o fiziološkim učincima ljubavi; to je napokon i tumačenje mita o Poru i Peniji kao roditeljima Erosa. Sve su to teme zajedničke Ficinovu i Gučetiće-
vu tematiziranju ljubavi, i ujedno teme u vezi s kojima Gučetić ne odstupa značajno od Ficinovih stavova, točnije od Ficinove interpretacije pojedinih postavki iz Platonove *Gozbe*.

U ovoj analizi međutim cilj nam je pokazati kako u samom *pristupu* i *razradi* koncepcije ljubavi između Ficina i Gučetića postoji i razlika. Za razliku od Ficina koji, pozivajući se na mitska izvješća, na početku ontoteološki utemeljuje ljubav kao kozmičko počelo da bi potom iz toga izveo prikaz manifestacije ljubavi na različitim razinama bića, u Gučetića izostaje takvo početno utemeljenje ljubavi kao počela. Nakon opširnih izjava ljubavi između Cvijete i Marije Gundulić, dviju sudionica dijaloga, on polazi od određenja ljubavi, prije svega od jednog od ključnih određenja ljubavi kao čuvstva i moći (*potenza*) koja je težnja k ljepoti »što opstoji u prirodi«.

U njega dakle nema teorijskog utemeljenja ljubavi kao u Ficina, već on odmah prelazi na prikaz različitih aspekata i manifestacija ljubavi. I on doduše na dva mjesta spominje kaos (»rekoše da je ljubav ona prva žudnja skrivena u kaosu, žudnja za savršenstvom i jasnim redom stvari«),²⁶ no pritom izostaje pojašnjenje značenja toga kaosa, njegove uloge u rađanju ljubavi i pozicije u ontologijskom sustavu. Time zapravo u Gučetića ne samo da izostaje izlaganje o podrijetlu ljubavi za koje nam se čini da je najznačajniji dio Ficinove koncepcije ljubavi, već time ujedno gube utemeljenost mnoge postavke o ljubavi što će ih iznijeti kasnije tijekom dijaloga, a što ih zapravo preuzima od Ficina. Tijekom dijaloga on iznosi čitav niz određenja ljubavi (»žudnja za uresom«, »žudnja za lijepim, za uređenim«, »čuvstvo naše moći požude«, »prva želja kojom naša duša žudi za dobrim«, »duh ili vrлина koja pomiruje različitost stvari«, »odvjetak Sv. Duha koji sve stvara«, »želja za uživanjem lijepe stvari«, »želja za stvaranjem i pomirbom raznovrsnih i suprotnih stvari«), ne upuštajući se u pitanje podrijetla ljubavi.

²⁶ N. V. Gučetić, *Dijalog o ljubavi*, Zagreb, 1995, str. 167.

Kako se u daljnjem tijeku dijaloga prikazi raznih manifestacija i aspekata ljubavi nižu u slijedu pitanja i odgovora, u Gučetićevo izlaganju o ljubavi nema sustavnosti. Pritom u iznošenju odgovora na postavljena pitanja Cvijeta Zuzorić najčešće iznosi stavove nekih ranije navedenih mislilaca, pa se Gučetić, koji samo ponekad izričito iznosi i vlastito stajalište u vezi s tim stavovima, ovdje uistinu pokazuje eklektikom. Budući da njegov dijalog ne donosi jedno koherentno, sustavno izloženo promišljanje ljubavi, u izlaganju o pojedinim aspektima nailazimo često i na nedosljednost u stavovima i na nejasnoće o kojima će više riječi biti kasnije.

Promotrimo li Gučetićevo određenja ljubavi, uvidamo da je njegov interes usmjeren primarno na učinke ljubavi kao čuvstva što se različito očituje na različitim razinama bića, a koje on detaljno opisuje (znaci užitka ili boli u ljubavnicima, ljubomora, zavist vezane uz ljubav itd.), da su u fokusu njegova razmatranja manifestacije ljubavi što proizlazi iz Kralja nebeskog, Boga, u tvornom, poglavito ljudskom svijetu.²⁷ On zapravo započinje i završava dijalog govorom o ljubavi kao primarno čuvstvu. Za ilustraciju tih manifestacija i učinaka ljubavi Gučetić često navodi Marijina osobna iskustva u proživljavanju ljubavi prema Cvijeti. Dobar dio dijaloga čine upravo Marijine izjave divljenja i ljubavi za Cvijetu.

Razliku u pristupu i koncepciji ljubavi između Ficina i Gučetića nalazimo i u sljedećem: Dok Ficino, tumačeći ljubav kao kozmičko počelo iz ontoteološkog okvira, insistira na *kružnoj* shemi (rađanje ljubavi iz obrata u kaosu, zapravo razdvajanja u samom božanskom počelu koje se iz svog drugog pola – kaosa, obrće natrag k sebi, što onda kao proces unutar počela obuhvaća i sveukupnost bića),²⁸ dotle je u Gučetića naglasak na jednoj drugačijoj, zapravo *piramidalnoj* shemi, što će biti vidljivo iz sljedećih navoda: pozivajući se na Plotinove *Eneade* (II, 6, 1), ali i na *Knjigu o*

²⁷ Važno je naglasiti kako se pritom, napose kad detaljno prorađuje pitanje kako voljenu osobu privoliti na uzvraćanje ljubavi, osvrće na Ovidijevo djelo *Ars amatoria*.

²⁸ O prisutnosti ontološke hijerarhije u Ficino, djelomično preuzete iz novoplatoničke filozofije Plotina, Jambliha i Prokla, djelomično iz srednjovjekovnog nauka o stupnjima bića piše P. O. Kristeller, analizirajući sva Ficinova djela u svojoj knjizi *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, Frankfurt / Main, 1972. On ne prorađuje izričito Ficinov spis *De amore* s tog aspekta, a o Ficinovu stupnjevanju bića piše općenito: »Povijesnom položaju Ficina odgovara to da u njega nalazimo jednako plotinovski kao i srednjovjekovni poredak bića. Učenje o slojevima (bića) u čistom obliku susrećemo samo u njegovim ranim spisima«. Usp. navedeno djelo, str. 57. I spis *De amore* spada u ta rana djela, pa bi se prema Kristelleru i na nj mogla odnositi dotična konstatacija.

uzrocima,²⁹ Gučetić izlaže hijerarhiju bića, naglašavajući »kako sjaj Sunca ne obasjava jednako sve niže stvari«. ³⁰ Posežući na Ficinovu tragu za usporbom sa svjetlom, on ističe kako sve stvari nisu u stanju biti jednako osvijetljene božanskom zrakom svjetlosti, a ljepota, *spuštajući* se iz svog izvora – Kralja nebeskog, *gubi* svoje savršenstvo.

Bez obzira na to što preuzima Ficinov prikaz regija bića kao četiri kruga oko Boga u središtu, u Gučetića nalazimo značajno drugačije naglaske u tumačenju odnosa pojedinih regija bića i Boga. On naime insistira na *razlikovanju stupnjeva* bića, pri čemu *udaljenost* bića od središta, Boga, određuje stupanj njegova savršenstva. Različitost stvari dakle proizlazi iz različite udaljenosti od izvora svega. U nekoliko navrata on ističe kako je Kralj nebeski sve stvorio određenim slijedom u različitim stupnjevima.³¹ Ono što stvari bitno razlikuje jest upravo različita udaljenost od Boga – izvora svega, što onda implicira i razliku u stupnju savršenstva. Naglašavanje stupnjevitosti bića implicira doduše ontologijsku hijerarhiju, no Gučetić je ne elaborira eksplicitno.

Tako se u Gučetića može tek naslutiti ponešto o položaju ljubavi u ontologijskoj hijerarhiji – ona je naime i po njemu posrednik između božanskih i smrtnih bića. No on naglašava kako se pritom radi o dvije *krajnosti* koje su povezane ljubavlju i na kojima ona mora participirati. Te se dvije krajnosti razlikuju kao svjetlo i tmina, ali ujedno i kao dobro i zlo. Gučetićevo tumačenje različitosti stupnjeva bića ponekad doista poprima značajke *dualističke* pozicije. On naime izričito razlikuje višu, inteligibilnu i nižu, tvarnu regiju bića, kao dvije krajnosti u ustroju bića, pri čemu tu podjelu prati bitno različito vrednovanje. Prema njemu, što je nešto odvojenije od materije, to je umskije, a time i *bolje*.

Dualistički naglasci očituju se prije svega u stavovima vezanima uz tijelo. Tako će on za tijelo istaknuti da je »mrska tamnica duše«, da je poput

²⁹ *Liber de causis*, djelo u srednjem vijeku pogrešno atribuirano Aristotelu, na Zapadu postaje poznato u 12. stoljeću zahvaljujući školi u Chartresu. Toma Akvinski ispravno utvrđuje da je nauk izložen u tom djelu uglavnom preuzet iz Proklova djela *Elementatio theologiae* i preveden na arapski, a onda s arapskog na latinski. U prvom dijelu tog teksta iznijete su propozicije o počelima, a drugi je dio komentar tih propozicija nepoznatog autora. Hrvatski prijevod toga djela objavila je »Demetra« u Zagrebu 2008.

³⁰ N. V. Gučetić, *Dijalog o ljepoti*, str. 63.

³¹ »No prvo trebate znati da su sve stvari koje je stvorio Kralj nebeski stvorene u raznim i nejednakim stupnjevima i ta različitost u njima proizlazi iz udaljenosti i blizine njihovog stvaralačkog uzroka...«, N. V. Gučetić, *Dijalog o ljubavi*, str. 183.

»mračne šume« u koju duša ulazi, dok su inteligencije, bogovi »na drugom kraju od nas«. ³² Ljudsko je tijelo, po Gučetiću, s obzirom na to da se nalazi na najdonjem dijelu hijerarhijske ljestvice bića, određeno kao *mračno i teško*.

Radikalno razlikovanje dviju regija bića kao dva pola zbilje usko je povezano s pitanjem *zla*. To je jedno od najintragantnijih pitanja za Gučetića, s obzirom na usvojenu tezu o stvaralačkom uzroku svega koji je samo dobro i višekratno ponavljaju konstataciju kako su sva bića dobra jer su po samom dobru i kako je sve sadržano u Bogu kao dobru. ³³ Gučetić tako prihvaća postojanje *dobrih i zlih demona* (pozivajući se na »neke platoničare«), ³⁴ i u skladu s tim razlikuje i dva oblika ljubavi, viši i niži (na temelju Platonova razlikovanja dviju Afrodita), s tim da niži oblik ljubavi, *putenu ljubav (il volgare amore)*, povezuje s utjecajem zlih demona. Oni naime potiču duše »na preljube, blud i na druge *odurne gadosti*«, ³⁵ a »putena je ljubav ona koja pokreće našu dušu da voli nečasne i nevrijedne stvari«. ³⁶ Po njemu je uopće svako čulo »podčinjeno zabludi ili *grijehu*«! ³⁷

U traženju odgovora na pitanje o podrijetlu *zla* Gučetić na kraju otkriva kršćanski temelj svojih promišljanja, ističući kako providnost Božja dopušta da neka bića budu *zla*, i to zbog višeg dobra svemira. ³⁸

U vezi s naglašenim stupnjevanjem ljubavi koje prati stupnjevanje bića najradikalnija je Gučetićeva teza prema kojoj stvari ne proizlaze iz Boga istim redom, pa stoga on *ljubi neke više, neke manje*. ³⁹

Na pitanje o »više« i »manje« ljubavi kojom Bog ljubi stvari Gučetić odgovara Proklovom propozicijom 142. iz *Elementatio theologiae*, u kojoj se kaže: »Bogovi su na isti način prisutni u svim stvarima; nisu međutim,

³² To je, naravno, teško uskladivo s Gučetićevim detaljnim opisima ljepote Cvijetina tijela i uopće s količinom teksta u *Dijalogu o ljubavi* posvećenog opisu ljudskog, napose ženskog tijela.

³³ N. V. Gučetić, *Dijalog o ljubavi*, str. 307.

³⁴ Nav. djelo, str. 173.

³⁵ Nav. djelo, str. 175.

³⁶ Ibid.

³⁷ Nav. djelo, str. 239.

³⁸ »Zato, ako su neka bića *zla* i *opaka*, i čine učinke na smetnju svemira, to ne proizlazi iz njihova sveopćeg uzroka po kojem su, koliko jesu, *dobra*... već njihov nedostatak proizlazi iz dopuštenja i providnosti Božje, da neka budu *dobra*, a neka *zla* za dobro svemira; i nema sumnje da *zlo* koje čine, na dobro misle činiti...«, *Dijalog o ljubavi*, str. 185.

³⁹ Usp. navedeno djelo, str. 309.

sve stvari na isti način prisutne u bogovima, nego svaki red polučuje dio u njihovoj prisutnosti u razmjeru prema svome položaju i moći...⁴⁰ Takvo viđenje sveukupnosti pa onda i ljubavi, po nama, rezultat je utjecaja spisa koje je Gučetić komentirao i o kojima je pisao prije negoli je napisao svoje dijaloge o ljepoti i ljubavi, a koje navodi i u svome *Dijalogu o ljubavi*. Radi se o spisu *Liber de causis (Knjiga o uzrocima)*.⁴¹ U tom je spisu snažno naglašena uloga stupnjevanja, rangiranja bića koje prati vrijednosno rangiranje. U komentaru *Knjige o uzrocima* naime na više se mjesta ističe upravo to da se Bog – prvi uzrok u hijerarhijskom poretku uzroka, ne posreduje svemu što je na hijerarhijskoj ljestvici bića ispod njega na jednak način, nego u stupnjevima, od kojih je svaki niži stupanj ovisan o prethodnom, višem stupnju i pri čemu su stupnjevi uzroka – bića zapravo samostalne ontologijske opstojnosti ili hipostaze. Njihova funkcija pritom nije samo to da posreduju moć stvaranja nižim stupnjevima već ih oni na neki način i proizvode, tj. niži stupnjevi proizlaze iz viših (tako barem drži autor propozicija u *Liber de causis*; Gučetić u svom komentaru ističe kako se različiti autori oko toga pitanja razmimoilaze). Takvo stajalište o hijerarhijskom ustroju uzroka od kojih svaki niži ovisi i proizlazi iz onog višeg pripisuje Gučetić Plotinu i Proklu. S obzirom na udaljenost od prvog uzroka stupnjevi se onda i *vrijednosno rangiraju*, pa su na primjer umovi koji su bliže Bogu »plemenitiji i savršeniji« od onih koji su udaljeniji od njega. U *Dijalogu o ljubavi* ističe i Gučetić kako »sve podređene moći crpu svoju odličnost i savršenstvo iz onih koje su im nadređene«.⁴²

Uspostavljajući hijerarhiju uzroka Gučetić se poziva i na Aristotela. Prema Aristotelu naime, prema redu pokretanja zvijezda može se govoriti o većoj ili manjoj plemenitosti zvijezda. Pritom vrijednosno rangiranje prati kozmologijski ustroj gibanja sfera odnosno odnos inteligencija ili umova – pokretača sfera.⁴³

Napokon, u vezi s pitanjem o odnosu nižih stupnjeva hijerarhijskog poretka i stvaralačkog uzroka svega – Boga, birajući između stava novopla-

⁴⁰ Proklo, *Osnove teologije / Stoiheiosis theologike*, prijevod A. S. Kalenić, Naprijed, Zagreb, 1977, str. 189.

⁴¹ Usp. moj tekst: »O uzroku i uzrocima«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 31–32 (1990), str. 119–146. Gučetićev komentar djela *Liber de causis* zajedno s djelom *Commentarium in Averroen De substantia orbis* objavljeno je u Veneciji 1580.

⁴² N. V. Gučetić, *Dijalog o ljubavi*, str. 287.

⁴³ Pritom je značajnu ulogu igrala sasvim sigurno i na Aristotelovoj filozofiji utemeljena kozmologija Averroesa, kojoj je Gučetić isto tako posvetio jedan komentar (*Commentaria in sermonem Averrois De substantia orbis et commentarius in propositiones de causis*).

toničkih filozofa i kršćanskih mislilaca, Origena i sv. Augustina, priklanja se potonjima i drži kako sve razine inteligibilne regije proizlaze iz Boga neposredno.⁴⁴

Što se tiče ljubavi Boga prema stvorenjima, koju je najprije razlučio prema stupnjevima savršenstva s obzirom na udaljenost od izvora, Gučetić se na kraju zalaže za kompromisno rješenje koje nalazi u stavu da Bog prema svemu djeluje na isti način, ali sve što iz njega proizlazi ne može njegove darove primati na isti način. Temelj razlikovanja dakle čini receptivna moć stvari.

Po Gučetiću podjela sviju stvari na niže i više zapravo predstavlja *red* među stvarima. A upravo je ljubav uzrok nastanka tog reda.

Tako se on u svojoj koncepciji, koja se temelji na piramidalnoj shemi, čini se više oslanja na *Liber de causis* koji u velikoj mjeri prati Proklovu *Elementatio theologiae* negoli na Ficina i njegov komentar *Gozbe*, premda od ovoga preuzima glavnu iskazu o ljubavi. Utoliko je zapravo Gučetićeve koncepcija ljubavi bliža novoplatoničkoj negoli kršćanskoj tradiciji.

Bez obzira na to Gučetićevo je stajalište ipak bitno kršćanski utemeljeno, što je očito prije svega u njegovu poimanju stvaranja, iz kojeg se onda može ponešto zaključiti i o njegovu viđenju podrijetla ljubavi.

U poimanju stvaranja kao kreacije naglašena je prije svega uloga volje Božje:

»... sad na ono što me pitate odgovaram da se s pravom za ljubav kaže da bićima predstavlja dobro; jer drugog uzroka postanka svemira ne možemo naći do božanske volje, koju je pokrenula da učini taj veliki učinak njezina velika ljubav; i budući da je volja uzrok iz kojeg je nastalo stvaranje svijeta, nužno će ta ljubav stvorena iz volje morati biti ... moć koja svim stvorenim stvarima očituje dobro, to jest predmet prvog sveopćeg uzroka svijeta.«⁴⁵

Božja je volja dakle uzrok nastanka svijeta. No volju Božju na stvaranje potiče ljubav, i to ljubav kojom on ljubi svoju vlastitu bit. Koliko napora Gučetić ulaže u to da bi pomirio različite koncepcije, prije svega novoplatoničku i kršćansku, očito je u njegovu pokušaju tumačenja odnosa Duha Svetoga i ljubavi svemira. On ponajprije ustvrđuje kako je ljubav odvjetak, slika Duha Svetoga kao treće osobe Božje »po kojoj se dvije božanske osobe spajaju«, potom izjavljuje kako je »ljubav, koja je Sveti Duh« – tvoriteljica stvari, ističući ipak da tako *ne drže* mudraci kršćanske teologije. Na

⁴⁴ N. V. Gučetić, *Dijalog o ljubavi*, str. 183.

⁴⁵ Ibid., str. 189.

kraju slijedi kompromisno rješenje koje ipak nije posve jasno: »Iako se za Sveti Duh ne kaže da je početak u kojem je Bog stvorio svijet, kako on bje premoćni uzrok po kojem se Božja mudrost pokrenula da svede sve stvari koje nisu postojale na prirodni bitak, ipak se za njega kaže da je bio uzrokom stvaranja svijeta; i budući da su sve stvari bile stvorene s ciljem da teže dobru svemira, a to je dobro ono koje ljubav očituje svim bićima, s pravom se za njega kaže da je uzrok po kojem se svemir nosi i vlada«. ⁴⁶ Ono što je za Gučetića bitno jest povezivanje Božje volje i ljubavi (»...i nema sumnje da Bog ima volju, pa će dakle imati nužno i ljubav«). ⁴⁷

Prikazujući kako se ljubav očituje na različitim razinama bića, pri samom kraju dijaloga Gučetić raspravlja o jednom specifičnom, zapravo najuzvišenijem obliku ljubavi – ljubavi Boga, gdje nalazimo teologijsko tumačenje podrijetla ljubavi. Pritom se i Božja ljubav tumači primarno kao *čuvstvo*. Gučetić ustvrđuje kako volja i želja pretpostavljaju ljubav, pa stoga i Bog, budući da ima volju, nužno ima i ljubav. Bog je uzrok »prepun dobrote« i sve što iz njega proizlazi je dobro. »Dakle Bog sve stvari, ukoliko jesu, voli jer su dobre«. ⁴⁸ Pritom uspoređujući Božju i našu ljubav Gučetić ističe: naša ljubav proizlazi iz ljepote i dobrote stvari, iz Božje ljubavi stvari proizlaze u ljepoti i dobroti. Na kraju ponovno navodi mišljenje novoplatoničara po kojem je uzrok stvaranja svijeta ljubav kojom Bog ljubi svoju vlastitu bit. Tu se onda na ono proizlaženje svega iz kaosa što ga na samom početku tematiziranja ljubavi iznosi Ficino, aludira u sljedećoj rečenici: »Prva promjena koju je Bog učinio proizvevši oblike iz bezoblične tvari proizašla je iz ljubavi«. ⁴⁹ Ljubav je naime vrlina (*virtù*) »koja potiče i pokreće stvorene stvari«. Ona je dakle čuvstvo u Bogu koje se ujedno prikazuje kao sveopće počelo, zahvaljujući tome što Gučetić tu ljubav izjednačuje s Duhom Svetim. Bez obzira na to što je prikazuje kao vrlinu prisutnu u bićima na različitim razinama, on ljubav bitno promatra kao čuvstvo.

Kako je već rečeno, zahvaljujući nesustavnosti njegova izlaganja o ljubavi koje se odvija kroz nizanje pitanja i odgovora te zahvaljujući posezanju za mnogim, pa i međusobno različitim stavovima drugih mislilaca o ljubavi, mnoge postavke u Gučetića ostaju nedomišljene jer on naprosto preuzima teze nekog autora bez prethodne argumentacije. Na mnoga pitanja u vezi s

⁴⁶ Ibid., str. 187.

⁴⁷ Ibid., str. 307.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid., str. 311.

ljubavlju on uskraćuje odgovor, a očite su i neke nelogičnosti i nedosljednost u njegovu izlaganju.

Nejasnoće su tako vezane prije svega uz njegovo tumačenje utjecaja nebeskih tijela (*corpi celesti*). Ta nebeska tijela pokreću božanske inteligencije, koje Gučetić u maniri većine renesansnih kršćanski orijentiranih platoničara naziva anđelima. Pokreće ih, po Gučetiću, zapravo ljubav Kralja nebeskog. Ona se, zahvaljujući toj ljubavi, brinu za očuvanje »podčinjenih im stvari«, i to različitim učincima. Te utjecaje Gučetić podrobno opisuje, pridajući planetima ljudska svojstva, pa su tako neki ženski neki muški te utječu na ljudske duše tako da ih nagone ili na *vrlinu* ili na *porok*. No pritom nije jasno odakle zločudno djelovanje nekih nebeskih tijela, a nije jasno ni što zapravo proizvodi efekte u nižoj, zemaljskoj regiji, koji su u slučaju nekih planeta poput Saturna izrazito loši (taj planet prema Gučetiću donosi dugotrajne bolesti i nagoni čovjeka da čini nečiste stvari). Nebeskim tijelima upravljaju inteligencije – umovi / anđeli, što bi isključivalo mogućnost loših utjecaja. Gučetić međutim ne tematizira pitanje odnosa tih inteligencija i nebeskih tijela.

Pozivajući se na Averroesa, on tvrdi da nebo ublažava suprotnosti koje vladaju u našem svijetu, štoviše ljubav što pokreće nebeska tijela, koja je želja za pomirbom i spajanjem, sprečava uništenje svijeta. No ta ista ljubav upravo je uzrok raznolikosti svijeta koja čini njegovu ljepotu.

I Gučetićeve stav o demonima ostaje donekle nejasan. Kad u prvom dijelu dijaloga izlaže o ljubavi kao demonu, za demone tvrdi da se razlikuju po stupnjevima, ali su ljudima svakako nadređeni u hijerarhiji bića. Po »platoničarima« (pritom ne navodi na koga misli) svako naše vladanje i sva naša čuvstva ovise o demonima, u čemu se temelji platoničko povezivanje ljubavi s onim demonskim. Demoni su posrednici između božanskih supstancija i ljudi i, preuzimajući je iz tih supstancija, utiskuju u našu dušu sliku lijepog i dobrog. Oni su po Gučetiću, koji slijedi »neke platoničare«, svakako božanska stvorenja savršenija od ljudi. U drugom dijelu dijaloga, nakon razmatranja različitih aspekata ljudske ljubavi slijedi pitanje ljubavi u demonima. Ljubav se u njima nužno nahodi, tvrdi Gučetić, »jer su sva bića, koliko su u svome prirodnome bitku, dobra, budući da proizlaze iz onog sveopćeg dobra koje je stvorilo sve stvari«. ⁵⁰ Demoni su svrstani u različite stupnjeve i budući da među njima postoji red (neki su »božanstveniji i savršeniji od onih koji su im podređeni«), Gučetić će zaključiti kako među njima mora

⁵⁰ Ibid., str. 277.

postojati i ljubav. Štoviše oni više ljube Kralja nebeskog od ostalih nižih bića. S takvim je viđenjem demona teško pomiriti stav o zlim demonima i njihovu zloćudnu djelovanju (oni su »neprijatelji ljudske prirode i božanske pravednosti«), ali i to bi valjda Gučetić podveo pod tezu kako i zlo u krajnjoj liniji, po Božjoj providnosti, opstoji u cilju ostvarenja sveopćeg dobra. Taj stav o zlim demonima naročito je sporan s obzirom na nauk »kršćanskih mudraca« po kojima »nas ne čuvaju demoni, nego samo anđeli...«

Ni samo tumačenje svrhe ljubavi u Gučetića nije posve jasno. On naime kaže: »*prirodno* se stvari moraju usmjeriti i kretati ka postizanju svog prvog uzroka«, »stvari se *prirodno* usmjeruju k postizanju svog prvog uzroka – ali budući da su različite i nejednake u stupnju, u njima su veliki *sukobi*, zato je Božja providnost u sva bića utisnula ljubav, koja je žig i slika one prve sveopće ljubavi...«⁵¹ Time se ističe da Božja providnost ljubavlju rješava sukobe za koje se ne kaže odakle potječu. Prethodno je naime u dijalogu rečeno da sve stvari proizlaze iz Boga kao dobra i jesu dobre te da je raznolikost stvari rezultat djelovanja ljubavi u svijetu, čineći ljepotu sveukupnosti. Isto tako nije pojašnjeno ni što to onda »*prirodno*« znači.

Napokon, više je nego uočljiv dvosmislen Gučetićeov stav spram tijela i onog tjelesnog. U skladu s početnom ključnom postavkom o ljubavi kao težnji k ljepoti, on uzvisuje tjelesnu ljepotu, napose Cvijetinu ljepotu te često ističe kako nas upravo ljepota nižih, osjetilno dokučivih stvari potiče na više oblike ljubavi. S druge strane ljubav vezana uz tjelesni užitak povezuje se s grijehom. Pritom ni teza po kojoj se u tjelesnoj ljepoti manifestira ona duhovna ne opravdava u potpunosti njegove detaljističke opise ljepote Cvijetina tijela.

Zaključak

Ono što čini bitnu razliku Ficinove koncepcije ljubavi spram Gučetićeve jest upravo njegovo teorijsko utemeljenje ljubavi koje je pretpostavka razmatranja manifestacija ljubavi na različitim razinama bića. Za njegovu koncepciju bitno je isticanje činjenice da je ljubav spram bilo čega, pa i spram drugog čovjeka, svagda na neki način ljubav spram Boga. Ficino iznosi jednu donekle koherentnu, ontoteologijski utemeljenu koncepciju ljubavi u kojoj prorada određenih aspekata zemaljske manifestacije ljubavi zapravo logički slijedi iz temeljnog određenja ljubavi kao sveprisutnog božanskog počela. Ono za Ficina bitno jest teza o jedinstvenosti ljubavi kao počela

⁵¹ Nav. djelo, str. 183.

koje se manifestira u svemu. Ta jedinstvenost ljubavi kao počela dopušta da se poveže ono *božansko* (ljubav kao stvaralačko počelo) i ono *ljudsko* (ljubav kao čuvstvo). Ujedno cirkularna struktura koncepcije zbilje koja u njega dominira, a što se onda odnosi i na ljubav, unosi jedan novi moment u novoplatoničku koncepciju ljubavi.

S obzirom na Gučetićev pristup, pri čemu se misli prije svega na izostanak ontologijskog utemeljenja ljubavi, nema tog stava o ljubavi kao jedinstvenom počelu. Tako se čini da je ključna funkcija i svrha njegova dijaloga o ljubavi osiguranje konteksta Cvijetinim i Marijnim izjavama ljubavi, tek kulisa za prikaz nekih konkretnih oblika prakticiranja napose »platoničke« ljubavi između dviju žena.⁵²

Na temelju ove usporedbe koncepcija ljubavi u Ficina i Gučetića moguće je ponešto zaključiti o nekim ključnim tendencijama renesansnog tematiziranja ljubavi. Obojica se renesansnih filozofa – novoplatoničara, i Ficino i Gučetić, susreću s istim načelnim problemima – prije svega s načelnim problemom usklađivanja novoplatoničke i kršćanske koncepcije ljubavi, ali onda i s još od Platona naslijeđenim otvorenim pitanjima što ih je zaoštrio novoplatonizam, s pitanjem horizma Platonove filozofije i mogućnošću njegova prevladavanja te napose s pitanjem odnosa dvaju oblika ljubavi, više, božanske i niže, ljudske, tj. s pitanjem odnosa i veze ljubavi kao čuvstva i ljubavi kao sveopćeg počela, što je Platon (kako ističe Ficino) izrazio kroz dilemu ljubav – demon ili ljubav – bog.

U rješavanju tih pitanja Ficino se pokazuje prije svega originalnijim. On doduše u mnogo čemu odstupa od Platonovih pozicija, ali zato uspijeva izgraditi jednu koherentnu koncepciju ljubavi. Gučetić naprotiv na svako pitanje o nekom aspektu ljubavi odgovara navodeći mišljenja svojih značajnih prethodnika koji su se bavili tom temom, pokazujući time svoju erudiciju, no ne i originalnost. Pretjerano posezanje za stavovima drugih autora koji su pisali o ljubavi onemogućuje uvid u njegovo vlastito stajalište. Ako Paul R. Blum za Ficina piše »Philosophieren vollzieht sich auch hier bei Marsilio Ficino im Zitat«,⁵³ onda to u još mnogo većoj mjeri važi za Gučetića.

⁵² Pritom zapravo nije posve jasno radi li se u izrazima Marijine ljubavi spram Cvijete o Gučetićevo iskazivanju ljubavi Cvijeti kroz Marijina usta, o renesansnom podražavanju Platonova prikaza ljubavi muškaraca prema dječacima kroz prikaz ljubavi između dviju žena (koja se doduše određuje kao prijateljstvo) ili o obje stvari istovremeno.

⁵³ Predgovor njegovu izdanju knjige: Marsilio Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, Felix Meiner, Hamburg, 1994.

Napokon, jedno od pitanja postavljenih na početku odnosilo se na ljubav kao jednu od središnjih tema renesansne filozofije.⁵⁴ Takvu poziciju teme ljubavi u okviru renesansne filozofije treba razumijevati ponajprije iz činjenice da je upravo renesansni novoplatonizam bitan segment renesansne filozofije, a ono što bitno karakterizira taj novoplatonizam jest sinkretizam. Taj se pak sinkretizam očituje primarno kao težnja za onim što povezuje.

Pretpostavka renesansnih tematiziranja ljubavi tipična je novoplatonička shema – s jedne strane dualizam kao temeljna koncepcija bića, a s druge strane tendencija njegova prevladavanja u vidu stupnjevanja bića. U skladu s tom tendencijom onda u novoplatonički koncipiranom ontologijskom sustavu ključnu poziciju ima ono »srednje«, ono »između«. Stoga je ključno sistemsko mjesto *posredujućeg* elementa, onoga dakle što je u sredini, što povezuje krajnosti i što zbog te povezujuće funkcije nužno mora biti dvojakog značaja. Takvu posredničku ulogu ima upravo ljubav. Sličnu poziciju u novoplatoničkom hijerarhijskom ustroju zbilje ima i *duša* (što će na primjer doći do izražaja u nekim drugim Ficinovim djelima u kojima se ne bavi ljubavlju).⁵⁵ Pritom je značajna odlika svake od hipostaza koje su zahvaljujući središnjoj poziciji, poziciji »između« na neki način poveznice, njihov dvojaki značaj; tako duša ima dva dijela koji su prikazani kao dvije Afrodite kojima odgovaraju dva oblika ljubavi – viši, koji kontemplira ono božansko i niži, okrenut prema putenom, tjelesnom užitku. I za ljubav, koja je *in medio*, što čini mogućom njenu ulogu poveznice, bitan je njen dvojaki karakter. Tu dvojakost čine njeno bogatstvo i istovremeno siromaštvo, no ta se dvojakost očituje i u nečemu što je prisutno u gotovo svim tematiziranjima ljubavi u renesansi – u činjenici da se ljubav pokušava sagledati istovremeno i kao sveopće počelo i kao čuvstvo u ljudskoj duši.

Na temelju svega rečenog može se zaključiti kako renesansni sinkretizam kulminira upravo u renesansnim traktatima posvećenima ljubavi.

⁵⁴ Motiv Ficinova tematiziranja ljubavi A. J. Festugière će npr. naći u njegovu nastojanju da preporodi i očisti kršćansku religiju »tada osušenu skolastičkom zloporabom«. On joj nastoji udahnuti novi život »impregnirajući je misticizmom Platona i aleksandrinaca, pa čak i kabale«, ističe Festugière, dodajući kako to što je Ficino obnavljao više nije bila ona religija koju bi Crkva mogla prihvatiti (usp. *La philosophie de l'amour de Marsile Ficino et son influence sur la littérature française au XVI^e siècle*, Paris, 1941, str. 37).

⁵⁵ O tome da u *Theologia platonica* Ficino središnju ulogu u hijerarhijskom poretku bića ima duša, dok u *De amore* to mjesto pripada ljubavi, usp. P. O. Kristeller, *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, Frankfurt / Main, 1972.

LITERATURA

- Marsilio Ficino, *Opera omnia, Commentarium in Convivium Platonis De amore*, Basel, 1576, repr. Ivry sur Seine, 2000.
- Marsilio Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, Lateinisch–Deutsch, uvod i izd. Paul Richard Blum, Hamburg, 1994. (latinski tekst preuzet je iz izdanja Raymonda Marcela, a latinski je donijet prema izdanju Karla Paula Hassea iz 1914).
- M. Ficino's Commentary on Plato's Symposium*, uvod, prijevod i ur. S. Jayne, Columbia, 1944. (Univers. of Missouri Studies 19.1).
- Nikola Vitov Gučetić, *Dialog o ljepoti / Dialogo della Bellezza*, Zagreb, 1995.
- Nikola Vitov Gučetić, *Dijalog o ljubavi / Dialogo d'amore*, Zagreb, 1995.
- Il Delfino overo del bacio*, u: Francesco Patrizi da Cherso, *Lettere ed opuscoli inediti* (prir. D. Aguzzi Barbagli), Firenze 1975, str. 135–166.
- Marcel, R., *Marsile Ficin, Commentaire sur le Banquet de Platon*, Paris, 1956.
- Allen, M., »Cosmogony and Love, The Role of Phaedrus in Ficino's Symposium Commentary«, *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 10 (1980), 131–153.
- Allen, M. J. B., »Marsilio Ficino on Plato. The Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity«, *Renaissance Quarterly* 37/4 (1984), 555–584.
- Beierwaltes, W., *Marsilio Ficin's Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus*, Heidelberg, 1980.
- Blum P. R., »Principles and Powers: how to interpret Renaissance Philosophy of Nature Philosophically«, *Minerva – An Internet Journal of Philosophy* 5 (2001).
- Boršić, L., »Je li Amor bog ili demon?«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 59–60 (2001), 91–102.
- Corradi, M., »Alle origini della lettura neoplatonica del Convito: Marsilio Ficino e il De amore«, *Rivista di filosofia neoscolastica* 69 (1977), 406–422.
- Devereux, J. A., »The Object of Love in Ficino's Philosophy«, *Journal of the History of Ideas* 30 (1969), 161–170.
- Devereux, J. A., »The textual History of Ficino's *De Amore*«, *Renaissance Quarterly* 28/2 (1975), 173–182.
- Festugière, A. J., *La philosophie d l'amour de Marcile Ficin et son influence sur la littérature française au XVI^e siècle*, Paris, 1941.
- Hyde, Th., *The Poetic Theology of Love: Cupid in Renaissance Literature*, Cranbury, London, Mississauga, Associated Universities Press, 1986.
- Kristeller, P. O., *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, Frankfurt / Main, 1972.
- Nelson, J. Ch., *Renaissance Theory of Love: The Context of Giordano Bruno's Eroici furori*, New York, 1958.

Schiffler, Lj., *Nikola Vitov Gučetić*, Zagreb, 2007.

Schiffler, Lj., »Poetička filozofija Frane Petrića i književne poetike 16. stoljeća. Izvori poetičke filozofije Frane Petrića, poetikološki komentari. Dijalozi o ljepoti i ljubavi«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 35–36 (1992), 41–64.

Vallese, G., »La filosofia dell'amore nel Rinascimento, dal Ficino al Bembo«, *Le parole e le idee* 6 (1964), 15–30.

RENAISSANCE TREATISES ON LOVE (MARSILIO FICINO – NIKOLA VITOV GUČETIĆ)

Summary

The love theme was one of the central issues in the Renaissance literature and philosophy. Indeed, Renaissance texts dedicated to love had their thematic predecessors in the Middle ages, but a fleeting glimpse into the Renaissance tracts on love, especially those written in the mid-fifteenth century and later, makes it clear that in terms of approach and concept they greatly differ from their medieval forerunners. At the core of this difference lies the introduction of Plato's theory of love into the Western cultural circle. Namely, the basis of the Renaissance thematisation of love should be sought in the revival of the interest in Plato's doctrine of love, rediscovered through the translation of Marsilio Ficino and his commentary on Plato's dialogue *Symposium*.

With his views of love, Ficino also influenced two Croatian philosophers of the Renaissance: Frane Petrić and Nikola Vitov Gučetić, whose *Dialogo d'amore detto Antos* is dedicated specifically to the love theme.

Yet our aim in this paper is not to present a thorough comparative analysis of the love concepts of the two Croatian Renaissance philosophers, but to outline Ficino's influence on Gučetić's concept of love. In order to elaborate this influence, it is necessary to provide an insight into the features of Ficino's concept of love. Therefore the first part of the paper deals with Ficino's views as interpreted on the basis of the analysis of his commentary on Plato's *Symposium*, while the second discusses the specific characteristics of Ficino's influence on Gučetić's concept of love.

From the analysis of the treatises on love of the two philosophers it can be inferred that unlike Ficino, who comes forward with an ontological foundation of the concept of love, in which the elaboration of some aspects of the worldly manifestation of love logically follows from the fundamental determination of love as an omnipresent divine principle, Gučetić fails to follow the ontological foundation of love. Although he takes over the most of Ficino's statements about love, there is also a difference between the two philosophers. First of all, there is a difference in the approach to the love theme, but there is also a difference in the way Gučetić elaborates it. He considers love primarily as emotion, the manifestations of which he

then describes according to different levels of ontological scale. In the elaboration of love he concentrates on the presentation of the concrete embodiment of beauty as love object in the form of an individual, more precisely, of a female person. Characteristic of Gučetić's approach are the most detailed descriptions of female physical beauty, embodied in the person of Cvijeta Zuzorić, though still within the frame of the Platonic understanding of the relationship between the spiritual and the physical—that is, physical beauty being primarily viewed as an image of spiritual beauty. Coupled with this topic is also an accentuated presence of the physiological interpretation of the physical manifestations of the love emotions, as well as astrological interpretation of man's characteristics and his activities, predominantly in love, reflecting the Renaissance view of man the microcosm as an image of the macrocosm.

Thus it may be concluded that both philosophers, Ficino and Gučetić, as Renaissance neoplatonic philosophers, encounter the same problems of principle nature—first of all, the problem of harmonisation of Neoplatonic with the Christian concept of love, but also with some of the open issues since Plato's day, accentuated by Neoplatonism: with the question of the *horismos* of Plato's philosophy and the possibility of its being overcome, and especially with the question of the relationship between love as emotion and love as universal principle, expressed in the dilemma love – demon or love – God.

Eventually, in order to answer to the initial question about love as one of the main issues in the period of the Renaissance, it could be stated that the central position of the love theme within Renaissance philosophy should be understood from the fact that the Renaissance Neoplatonism was an important segment of the Renaissance philosophy, and what essentially determines the Renaissance Neoplatonism is the syncretism which is witnessed mainly as a tendency towards that which unites. In accordance with this tendency, then the key position in the neoplatonically conceived ontological system is awarded to the »middle«, to the »in-between«, that unites the extremes and which, because of this uniting function, necessarily has to be of dual character. Such a mediating role is primarily bestowed on love.

Key Words: Renaissance philosophy, philosophy of love, Neoplatonism; Marsilio Ficino, Nikola Vitov Gučetić