

O uzroku i uzoricima

Banić-Pajnić, Erna

Source / Izvornik: **Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine, 1990, 16, 119 - 146**

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:261:377531>

Rights / Prava: [In copyright](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2022-08-16**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

O UZROKU I UZROCIMA

(Gučetićev komentar *Knjige o uzrocima*)

ERNA BANIĆ-PAJNIĆ

(Zagreb)

UDK 122

Izvorni znanstveni članak

Primljeno: 24. 10. 1990.

Već i samo spominjanje uzroka u većine filozofa i danas izaziva ponajprije asocijaciju na učenje o četiri uzroka (eficijentni, finalni, formalni i materijalni), što ga je po prvi puta sustavno i za cjelokupnu povijest zapadnjačkog filozofijskog mišljenja presudno u svojoj filozofiji izveo Aristotel (po kojem »mislimo da znamo samo onda kad smo spoznali uzroke«). Doista, teorija o četiri uzroka snažno je obilježila filozofiju Zapada, jer gotovo da i nema postavki u tumačenju svijeta što bi se dulje nepoljuljane održale u svojoj uvjerljivosti i upotrebljivosti. O Aristotelovoj koncepciji uzroka i uzročnosti dalo bi se pak nadugačko raspravljati. U grubim crtama njegovo poimanje (ona četiri) uzroka dalo bi se možda sažeti u slijedećem: u skladu s temeljnom intencijom iz koje izrasta cjelokupna njegova filozofija (sistematizacija mišljenoga, znanja), s četiri uzroka naznačava Aristotel zapravo četiri tipa uzrokovanja; radi se, naime, o *tipovima* načina na koje nešto u onome što jest može biti prouzročeno, a s kojima je slično kao i s kategorijama — naime i o »uzrocima se govori mnogovrsno«. No, upravo zato što se radi o apstrakcijom izlučenim tipovima koji su međusobno nesvodljivi, nema mogućnosti da bi se o tim tipovima uzrokovanja govorilo kao o bitima/bićima što bi se međusobno nekako odnosili (tako npr. da bi se mogli rangirati itd.).

No, činjenica je da to nije i jedini mogući govor o uzrocima, što se uostalom i povijesno manifestiralo. Način govorenja o uzrocima i koncepcija uzročnosti pokazat će se tako funkcijom određenog horizonta mišljenja u kojem se ono tematizira. Tako će, naprimjer, ona bitna promjena pretpostavki tumačenja svijeta što će s kršćanstvom uvesti način promatranja onoga što jest »sub specie creationis« otvoriti i novu mogućnost govora o uzrocima, i to ne samo time što uvodi novi tip uzrokovanja (ili novo poimanje starog tipa uzrokovanja, tj. »creatio ex nihilo« po apsolutnoj volji svemogućeg stvoritelja). Iz novog horizonta mišljenja, koje novo ponuđeno rješenje tumačenja zbilje kao sadržaj vjerovanja želi utemeljiti temeljnim kategorijama grčke filo-

zofije, ponovno, naime, bivaju aktualizirana i pitanja u vezi s poimanjem uzročnosti u grčkoj filozofiji, prije svega u Platona i Aristotela (tako u Platona npr. pitanje odnosa demijurga i vječnih ideja — paradigmi, problem određenja uzročnosti što proizlazi iz poimanja osjetilnog svijeta kao odraza svijeta ideja, u Aristotela npr. pitanje pokretačkih uzroka i principa i njihove hijerarhije, te odnos inteligencija—pokretača sfera spram najvišeg pokretačkog uzroka, pitanje koncepcije najvišeg uzroka, značenja eficientnog uzroka u vezi s tim i u njegovu sustavu uopće itd.).

(Pokušaj pak pomirenja dviju upravo spomenutih varijanti poimanja i prikaza uzročnosti u grčkoj filozofiji /ili bolje njihovih interpretacija/ imao je za rezultat posve specifično koncipiranje kauzalnosti u neoplatoničkoj filozofiji, gdje se uzroci dovode u međusobni odnos tako da se uspostavlja stupnjevanje uzroka po univerzalnosti, čemu je pretpostavkom bila teorija participacije, s tim da se pojedini stupnjevi uzroka promatraju ujedno kao stupnjevi bića.)

Promijenjeni kontekst u kojem se promišlja problem uzroka i uzročnosti otvorio je, dakle, čitav niz problema u vezi s odnosom uzroka i između ostalog naznačio mogućnost njihova rangiranja, uspostavljanja njihove hijerarhije.

Upravo iznijetim odredili smo zapravo okvir iz kojega ćemo pristupiti analizi Gučetićeve komentara *Knjige o uzročima (Liber de causis)*¹, što je objavljen u Veneciji 1580. godine zajedno s komentarom Averroesova spisa *De substantia orbis*.

¹ *Liber de causis*, djelo često u srednjem vijeku pogrešno atribuirano Aristotelu, poznato je Zapadu od 12. stoljeća preko učenjaka škole u Chartresu. Najpoznatiji komentar potječe od Gilbertusa Porretanusa. Izlaganje o njemu Albert Veliki uvrstio je u spis *Liber de causis et processu universitatis a Causa prima*, smatrajući da je u tom djelu David Židov sakupio izvratke iz djela Aristotela, Avicenne, Al Farabija i Al Gazalija u vidu teorema i dodao im svoj komentar. Ispravno atribuirajući spis te ističući kako se radi o spisu prevedenom s arapskog, Toma Akvinski u svom komentaru (uz koji u *Appendix ad opera philosophica — De causis*, u: *Opera omnia*, Parisiis, 1895, ed. Fretté et Maré, sv. 26, str. 515 stoji napomena: »Libellus iste Avempace sive Alpharabii quam scholastici Aristoteli perperam adscribebant, unde et nos hic collocavimus, ex alio Procli Diadochi platonici desumptus fuisse creditur») piše ističući kako se najviša sreća čovjekova u ovom životu sastoji »in consideratione primarum causarum»: »Inveniuntur igitur quaedam de primis principiis conscripta per diversas propositiones distincta, quasi per modum sigillatim considerantium ex aliquas veritates. Et in graeco quidem invenitur. scilicet traditus liber Proculi Platonici, continens ducentas et novem propositiones, qui intitulatur *Elevatio* (op. a. najvjerovatnije stoji za *Elementatio*) *theologica*. In arabico vero invenitur hic liber, qui apud latinis *De causis* dicitur, quem constat de arabico esse translatum, et in graeco penitus non haberi. Unde videtur ab aliquo philosophorum arabum ex praedicto libro Proculi excerptus...«.

Djelo *Liber de causis* imade dva dijela. Prvi čine teze (propositiones) — izvaci iz jednog grčkog djela, prema Tomi Akvinskome *Elementatio theologica* Prokla, koje on poznae u prijevodu Wilhelma de Moerbeke. Drugi dio je komentar spomenutih teza do danas još uvijek definitivno neutvrđena autora (pretpostavlja se da se radi o arapskom ili židovskom autoru).

O komentaru

Uz to što je značajan u okviru rasprave o uzrocima i uzročnosti, ovaj komentar učinio nam se nadasve značajnim za istraživanje renesansnog platonizma s obzirom na to da predstavlja renesansni komentar jednog »platoničara«, ali i kršćanski nastrojenog renesansnog filozofa, kojim se komentira tekst proizišao iz pera najvjerojatnije nekog arapskog ili židovskog autora, ali s evidentnim predloškom u neoplatoničkoj filozofiji, preciznije u Proklovu spisu »Elementatio theologiae«. U spomenutom se komentaru kao u prizmi prelama zraka ukupne duhovne tradicije prisutne u renesansnoj filozofiji, iz koje se onda otvara vidik u sve slojeve te tradicije (u kojima i Platonova filozofija dopijeva do renesansnog 16. stoljeća, slojeva dakle kojima je i Platonova filozofija bila posredovana renesansnom Zapadu).

Ovom spisu pristupamo dakle prije svega iz okvira istraživanja renesansnog platonizma, pa će nam u analizi sadržine, načinu njene obrade i rješenjima što ih nudi biti stalo prije svega do značajki recepcije i interpretacije Platonovih učenja (što ćemo pokušati otčitati iz neposrednog navođenja mjesta iz Platonovih djela, iz parafraza učenja te iz Gučetićevih vlastitih stavova u kojima je nešto moguće prepoznati kao »platoničko učenje«).

No, kako se ovdje radi o jednom komentaru, to će prije svega biti nužno izvidjeti: odnos komentatora spram komentiranog teksta (napose njegov stav spram atribucije teksta), pristup u komentiranju, eventualno oslanjanje na ranije uzore i predloške (pri čemu će nama u analizi Gučetićeva komentara često biti pred očima upravo onaj najznačajniji, tj. komentar Tome Akvinskog), izvori na koje se u komentaru poziva itd.

Autora propozicija Gučetić najčešće označava s *Auctor*. Uglavnom ga smatra arapskim autorom, što proizlazi iz nekoliko mjesta u komentaru (tako f. 146, »Philosophi arabes, inter quos per multa signa hunc Auctorem cernimus esse«, pa na f. 135, »... ambo enim /sc. Avicenna et Auctor/ Arabes fuisse cernitur«).

U svom spisu Gučetić navodi samo prvi dio teksta, tj. propozicije o uzrocima, iza kojih neposredno slijedi njegov komentar. On, dakle, ne donosi poput Tome komentar arapskog/židovskog komentatora, premda je iz njegova komentara evidentno da taj komentar poznaje, jer se njime obilno koristi (ponekad prenosi iz njega čitave rečenice). Što se tiče općih značajki njegova komentara, valja pripomenuti kako se Gučetić, za razliku npr. od Tome, koji komentar što ga donosi iza propozicija neprestano uspoređuje s Proklovim tekstom (koji smatra temeljnim predloškom), koncentrira na teze Al Farabija, Avicenne i Averroesa, koji su se doista inspirirali nekim tezama teksta.

Ističući neospornu neoplatoničku provenijenciju većine izloženih teza o uzrocima, Gučetić se s autorom teksta uglavnom slaže, uz evidentan kritički odnos spram teksta, što dolazi ponajviše do izražaja u nekim jasnim razmimoilaženjima naznačenim u komentaru. Ta kritič-

nost očituje se i u nastojanju da se identificira podrijetlo iznijetih stavova i da ih se komparira sa stavovima najznačajnijih grčkih, kršćanskih, neoplatoničkih i arapskih filozofa (najčešće se, uz Platona i Aristotela, spominju Temistije, Simplikije, Plotin, Origen, Ptolemej, Boetije, Dionizije, Augustin, Albert Veliki, Toma Akvinski, Duns Scot, Jan-dunus, kardinal Gaetanus te Avicenna i Averroes).

O temi

Kako se u ovom spisu radi o komentaru, jasno je da će stavovi komentatora uglavnom biti razbirljivi iz njegova pristajanja uz tekst, odnosno njegova pobijanja.

S obzirom pak na ranije u grubim crtama ocrtan kontekst Gučetićeva komentara, njegove pretpostavke i situaciju u kojoj nastaje, pri traganju za specifičnošću i motivima Gučetićeva komentara mi ćemo se koncentrirati na one točke diskusije o temi koje se upravo iz tog konteksta nameću kao ključne.

To znači da ćemo prije svega nastojati oko utvrđivanja njegova stava spram *neoplatoničke* nastrojenosti autora propozicija o uzrocima, a zatim i spram njihova odnosa prema kršćanskom svjetonaziranju (s obzirom na moguće implikacije neoplatoničke koncepcije uzroka ukoliko se ona od samog početka hoće vidjeti kao s kršćanskom koncepcijom uzročnosti uskladiva; pritom naravno prije svega valja izvidjeti radi li se uopće u Gučetića o takovu nastojanju). Iz takva pokušaja da se te dvije koncepcije usklade proizlazi, naime, čitav niz pitanja i problema (prije svega ono u vezi s koncepcijom Boga stvoritelja — eficientnog uzroka i njegova odnosa spram drugih uzroka napose u pogledu posredovanja uzročne moći, odnosno moći stvaranja itd.).

Do motiva s kojima Gučetić poduzima svoje komentiranje spomenutog spisa o uzrocima pokušat ćemo, dakle, doprijeti koncentrirajući se na identificiranje njegovih stavova spram dva spomenuta ključna sloja mišljenja. Ako smo si pak tako odredili horizont analize i interpretacije, jasno je da će i Gučetićeve interpretacije Platonove pa onda i Aristotelove filozofije biti određene perspektivom što proizlazi iz tako zadanog motrišta problema, tj. promatrat ćemo ih nadasve kroz prizmu Gučetićeva pokušaja rješenja odnosa onih dvaju slojeva mišljenja koje uvjetno možemo označiti kao pokušaj razrješenja odnosa filozofijskog i teologijskog pristupa problemu uzroka.

A da se u Gučetića doista i radi o gore spomenutom pokušaju usklađivanja dviju koncepcija kauzalnosti, te da je stoga ovako zadani horizont analizi Gučetićeva komentara ovoj najprimjereniji, pokazuje se već u komentaru prve teze («da prvi uzrok više utječe na ono od njega prouzročeno nego drugi uzrok»). U komentaru Gučetić ponajprije utvrđuje modus dosizanja prvog uzroka, najvišeg objekta našeg uma, do kojega se ovaj uzdiže posredstvom drugih uzroka. Promatranjem pak apstraktnih supstancija naš um postiže »summam perfectionem«. Po-

sredstvom drugih uzroka — apstraktnih supstancija, tj. promatranjem i spoznajom njihova djelovanja u nižem svijetu, um naš kao kroz zrcalo (per specula) spoznaje »causam primam«. A spoznaje po spiritualnom istjecanju (per fluxum spiritualem) iz prvog uzroka, koji i neposredno osvjetljava naš um (immediate illuminando eum), pa ovaj tako osvjetljen, budući i sam svjetlo (ipse enim lux est), u stanju je vidjeti (i spoznati) njegovo svjetlo i njega kao svjetlo (prema onome »in lumine eius videbimus lumen«).²

No, bitno je da se taj prvi uzrok ujedno određuje kao Bog, koji »quemadmodum est causa in sphaera intellectuali intellectualium substantiarum per simplicem emanationem, ita est causa primarum secundariumque operationum intellectualium per emissionem splendoris«. Tako su termini kojima Gučetić određuje način djelovanja prvog uzroka *emissio, emanatio, fluxus, influere, illuminare*. Dok je, dakle, *causa primaria* uzrokom intelektualnih supstancija tako da one emaniraju iz njega, uzrokom intelektualnih operacija pa i naše spoznaje jest izračavanje svoje svjetlosti. Već iz komentara prve propozicije dadu se razabrati temeljne crte Gučetićeva poimanja uzroka i uzročnosti. Komentirajući prvu propoziciju, naime, jasno je da on preuzima koncepciju hijerarhijske ustrojenosti uzroka (pri čemu je prvi uzrok određen ujedno kao Bog, Deus Optimus Maximus), s tim da se ovdje najviši uzrok određuje i kao onaj koji »dat rebus esse«. Ujedno biva naznačeno da se hijerarhija uzroka uspostavlja s obzirom na općenitost pojedinog uzroka, pa će tako prvi uzrok biti i *causa universalissima, una et prima*.

Za taj prvi uzrok, koji stvarima podaruje *biti*, ustvrđuje nadalje način djelovanja koji je primarno utjecanje: on naime svoju narav utiskuje (imprimit), upečaćuje (sigillat), tako da utječe u stvari koje su stvorene po njemu *bit, dobrotu i inteligenciju* (influendo super res creatas essentiam, bonitatem intelligentiamque). Utjecati na (u) stvari znači ujedno posredovati svemu *rationes et species divinatorum effectuum preko drugih uzroka*. U komentaru prve propozicije Gučetić ujedno naznačava strukturu osnovnog teksta, pokazujući kako je intencija autora da započne traktat od prvog principa stvari da bi potom »pokazao nešto i o intelektualnim supstancijama koje su povrh neba«.

To konkretno znači da prvi uzrok djeluje tako da je »omnia in ordine quodam constituit«, što znači da se ne posreduje svemu na jednak način. Tako nekima *per modum essendi*, nekima *per modum intelligendi*, nekima na *niži* drugima na *uzvišeniji* način.

U drugoj propoziciji ustanovljuje se status višeg bića s obzirom na vječnost (Omne esse superius aut est superius aeternitate et ante ipsum, aut est cum aeternitate, aut est post aeternitatem et supra

² »...narrat intellectus noster divinam bonitatem essentiamque per fluxum quandam spiritualement a prima causa, quae influit species rationesque divinatorum effectuum in eo mediantibus causis secundis immediate illuminando eum; ipse enim est lux, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum« (f. 126).

tempus). Hijerarhijska ustrojenost uzroka provodi se ovdje, dakle, ne samo prema općenitosti i načinu na koji pojedini stupanj prima božanske utjecaje već i prema vječnosti (trajanju). Prema tom kriteriju uzroci su bili poredani kako slijedi: prije vječnosti — Deus Benedictus, koji je najopćenitije biće, općenitije od vječnosti (magis commune quam aeternitas), »jer nije svako biće vječnost«. Inteligencije, što pokreću nebeska tijela i naša duša bile bi kao *entia creata* s vječnošću (cum aeternitate). Pritom Gučetić ističe da su one vječne, a ne *perpetuae*. *Perpetuum* (trajno, neprestano) naime, jest ono što imade početak, ali nema kraja, a inteligencije i naša duša, premda imaju princip i uzrok u Bogu, ipak su vječne, jer nemaju uzrok i princip navlastito (proprie) i istinski (vere), nego po sličnosti. Teolozi, međutim, radije drže da su *perpetuae*.

U vezi s ovakovom argumentacijom postavile su se pred Gučetića i neke dileme. Ponajprije ona u vezi s uobičajenim označavanjem Boga kao vječnim po biti (s obzirom na to da ga je on zajedno s autorom označio kao biće koje je *ante aeternitatem*). Ono, naime, što uopće nema potencije vječno je. Rješenje Gučetić nalazi u formuli: Bog je prije vječnosti poredbeno (per comparisonem) s onim što je s vječnošću i poslije vječnosti. Pritom se poziva na svoj omiljeni princip neophodnosti srednjeg među ekstremima odnosno neophodnosti da ako je dan jedan ekstrem bude dan i drugi. Tako ako je dano ono *post aeternitatem* i ono s vječnošću, morat će biti dano i ono što je *ante aeternitatem*. Od ostalih viših bića/uzroka, za inteligencije se ustvrđuje da su *cum aeternitate*, jer nemaju kraja, jer nisu podložne promjeni i jer posjeduju buduće i prošlo. Gučetić ih ujedno naziva *primi propinquiore effectus Dei immutabilis*. Za duše nebeskih tijela ustvrđuje se potom da su poslije vječnosti, ali iznad vremena, jer su one podložne promjeni (no ipak su »permanentes«, a ne »corruptibiles«). To je pak drugi veliki problem za Gučetića s obzirom na razmimoilaženja u stavovima o postojanju tih duša između Platona i Aristotela. Pritom deciderano tvrdi kako je Aristotel nijekao egzistenciju tih duša, a za Platona konstatira kako je pretpostavio šest stupnjeva intelektualnih bića, s tim da je duše nebeskih tijela smatrao četvrtim stupnjem. Izvor poznavanja Platonova učenja pritom mu je Apulej (*De Deo Socratis*). Po Gučetiću Platon je ujedno »zamišljao viši svijet kao niži svijet, koji često naziva čovjekom«, pa »kao što tijelo, uz intelekt, sadrži i oživljujuću dušu, tako i nebeska tijela osim inteligencije imadu duše, kojima su oživljena«. Gučetić se poziva na *Timeja* kad dovodi u vezu kružno kretanje s dušom. Kretanje nebeskih tijela sastoji se od tjelesnog i animalnog kretanja (ex motione corporea simul et animal) i dok se tijelo po svojoj naravi kreće pravolinijski, od duše imade kružno kretanje. Opredijelivši se tako za kompromisno rješenje na kraju Gučetić ističe da u pogledu duša nebeskih tijela ne želi biti sudac između dva odlična čovjeka (non audeo iudex esse inter hos excellentissimos viros).

To pak shvaćanje po kojem je nebo oživljeno dušom drži Gučetić tipičnim za platonički način filozofiranja, što ističe u komentaru III. propozicije, gdje se govori o operacijama duše. Na samom početku ustanovljuje Gučetić razliku (između Autora i platoničara) u pogledu redoslijeda stupnjeva uzroka/bića. Dok platoničari govore o šest stupnjeva, a duše nebeskih tijela smještaju u četvrti stupanj, i to tako da Boga zamišljaju središtem intelektualne sfere oko koje se stupnjevi uzroka/bića raspoređuju u koncentričnim krugovima, Autor dušu nebeskih tijela smješta u treći stupanj. A stupnjevi bi po »platoničarima« bili raspoređeni ovako: Bog, drugi bogovi (Dii secundi) ili druge dobrote i jedinstva (unitates) prema Platonu (!), odvojene supstancije (po filozofima - inteligencije) i napokon duša neba. Autor propozicija preskače druge bogove, pa iza prvog uzroka slijede inteligencije. Slijedi zatim jedno poduže izlaganje u vezi s operacijama duše. Autor joj prije svega pripisuje animalnu operaciju (ukoliko pokreće i oživljava nebesko tijelo). Prava je, međutim, operacija duše intelektualna (ukoliko spoznaje niže i više stvari). Duša pak to spoznaje *per influxum luminis intelligentiae*, a tim utjecajem ona zapravo prima od inteligencije idealne forme i svaka je duša tako ujedno *plena formis*. Duša kao intelektualna supstancija jest prvi efekat božanske inteligencije i stoga posjeduje spoznaju i nižeg i višeg. Komentirajući ovu propoziciju Gučetić ustvrđuje kako inteligencije *proizvode* duše nebeskih krugova, razabirući svoju narav dakle *per modum contemplationis producunt hos effectus*. Kako je pak način kontemplacije način uma (modus contemplationis = modus intellectus), to znači da ni ono od njih proizvedeno neće biti bez intelektualne operacije. Navedene dvije operacije duše mogu se razlikovati u svakoj duši kao niža i viša operacija. Potom se ustanovljava razlika između naše i one uzvišene nebeske duše, koju naziva *anima nobilis*. Ta *anima nobilis* što *istječe iz Boga*, »pravilo je ovih nižih« (regula) te upravlja svime što se nahodi u ovom svijetu i utječe na to po moći koja joj je *utisnuta* od prvog uzroka (inluit super ea ex virtute impressa a primo). Ta ista duša ujedno spoznaje sve niže i više i to idejama što su joj utjecane (influxae) iz inteligencije koja asistira krugu što ga pokreće. Značajno je istaći kako Gučetić određuje nastanak stupnja duše na skali uzroka/bića. Po njemu prvi je uzrok *stvorio* biti/biće duše namijenivši joj intelektualnost i odredio joj da bude oruđem inteligencije (*causa prima creavit esse animae per processum virtutis divinae ipso ordine naturae ad intellectualitytem formans eam, posuit eam sicut strumentum intelligentiae*...). Kako pak Gučetić, prema platoničarima, vidi proces »utjelovljenja« odnosno uranjanja onog spiritualnog u materijalno kao proces »spuštanja« (u skladu s čim onda određuje i položaj duše), jasno je iz slijedećeg navoda: »koliko se više intelektualna narav udaljava od najvišeg principa, toliko više uranja (immergitur) u materiju i ohlađuje se od vreline božanske vatre« (f. 131). Određujući pak taj proces ujedno i kao proces stvaranja (creatio) otvara Gučetić značajan problem odnosa koncepcije kreacije

i emanacije, što će se poput crvene niti provlačiti kroz čitav njegov komentar.

Ta će se dilema zaoštriti posebice u komentaru četvrte propozicije, koja tvrdi da je *esse* ono prvo stvoreno (*primum creatum*), prije kojega nema ničega stvorenog. Jasno je iz toga da je i prema autoru propozicija prvi način uzrokovanja na koji se pri uspostavljanju hijerarhijskog slijeda uzroka (i načina uzrokovanja) pomišlja upravo *stvaranje*. U ovoj propoziciji vidljivo je osim toga i kako Gučetić vidi mogućnost da se hijerarhijsko stupnjevanje uzroka uskladi s tom koncepcijom. *Esse* kao prvo stvoreno jest, naime, *fundamentum quoddam universale in omnibus rebus*, dakle ono je i prema općenitosti ustanovljeno kao najviši stupanj uzroka/bića poslije prvog uzroka, jer na njemu sve participira (kako će biti vidljivo iz daljnjeg teksta; ovdje Gučetić još ne spominje termin *participatio*). Nastojanje oko kompromisnog rješenja dileme *emanatio—creatio* prisutno je i u formulaciji kojom se označava način proizlaženja *esse* iz prvog uzroka-Boga. Ono kao prvo *in rerum creatione fluit* (is-tječe) iz prvog uzroka.

Po toj četvrtoj tvrdnji o uzrocima (koju smatra tvrdnjom filozofa) filozofi (i Platon i Aristotel) zapravo priznaju kreaciju. Temeljna će se razlika potom između teologa i filozofa u pogledu koncepcije načina proizlaženja onoga što jest iz prvog uzroka sastojati (po Gučetiću) u poimanju trajanja stvorenog u odnosu spram prvog uzroka. Filozofi će, naime, isticati su-vječnost stvorenog s onom *creans natura* koja *non tempore creata praecedit* (. . . illi enim sc. Philosophi *creationem* concedunt universi; tamen illud aeternaliter cum sua causa existere illudque primum esse semper existere cum sua causa creante arbitrati sunt, tum Aristoteles, quam Plato, f. 132).

Teolozi pak tvrde da nije sve oduvijek bilo, pa im je moguće da je prije kreacije bilo ništa (teza o »*creatio ex nihilo*«). No, Gučetić će, u skladu sa svojim temeljnim koncilijatornim stavom, pozivajući se na Tomu (»*creatio est emanatio totius esse ex non ente, quod est nihil*«), pokazati kako taj stav i nije različit od stava filozofa, ukoliko ovi prihvaćaju tezu po kojoj je *esse primum creatum* jer *creare* nije ništa drugo nego *dare esse post non esse*.

Mnogo veći problem javlja se, međutim, za Gučetića, u komentaru pete propozicije, po kojoj »više inteligencije utiskuju druge postojeće forme, koje ne propadaju, a druge (niže) inteligencije propadljive i odvojive forme«, što Gučetić ujedno razrađuje kao problem prenošenja načina uzrokovanja prvog uzroka na niže uzroke, pa dakle i moći stvaranja. Problem je u tome što se teolozi s takvom tezom nikako ne mogu složiti (a oni »*de rebus divinis infallibilem veritatem attulerunt*«). A da se za Gučetića u navedenoj propoziciji od početka radi o problemu prenošenja moći stvaranja, jasno je iz Gučetićeve polazne konstatacije: »*si intelligentias enim adinvicem Auctor intendisset creari, ut superior inferiorum, illis ni falor, contradicit qui solius Dei sit creare arbitrati*

sunt«. Problem iskrsava, dakle, ukoliko se *utiskivati forme* shvati ujedno kao *creare*.

Ovo je svakako u diskusiji o uzrocima i njihovu međusobnu odnosu (napose ukoliko je na samom početku prvi uzrok određen kao Deus Optimus Maximus) jedno od najznačajnijih pitanja, iz rješavanja kojeg će se ujedno moći pobliže razabrati Gučetićeve stav spram filozofijske odnosno teologijske koncepcije. To je, naime, ona ključna točka iz koje je, u pogledu odnosa neoplatonizma i kršćanskog naučavanja, svagda proizlazila mogućnost sagledavanja opredijeljenosti jednog autora.

Dilema je pritom svagda bila: stvarno rangiranje uzroka kao samostalnih ontoloških stupnjeva u smislu viših i nižih (po čemu se onda uopće može govoriti o *uzrocima*, s tim da svaki »proizvodi« onaj niži stupanj, i to *propria virtute*, bivajući uzrokom *per essentiam* tako da npr. viša inteligencija jest uzrokom nižoj inteligenciji ili pak podređenost sviju jednom uzroku u smislu *aequidistantiae*) u tom smislu da svaki niži tek *posreduje* (ukoliko se radi o modelu »silazeće« hijerarhije kao što je to slučaj u Autora propozicija, pa onda i Gučetića, koji taj model zapravo prihvaća) božansku *virtus* onom nižem.

U svom komentaru Gučetić pokazuje kako se u pokušaju rješavanja toga zamršenog problema razlikuju međusobno i arapski filozofi. Dok tako Autor propozicija drži da prva odvojena supstancija stvorena od Boga stvara drugu poslije sebe, ali ne *virtute propria sed virtute primae causae*, a ova druga opet na isti način stvara dušu (pritom Gučetić neprestano govori o *creare*), dotle naprimjer Avicenna smatra da svaki stupanj stvara niži *virtute propria*. Averroes pak u svom komentaru *Metafizike* tvrdi da sve inteligencije treba svesti na prvi uzrok, a to je Bog (»Ergo bene opinatur Averroes ad differentiam Avicennae, Deum Benedictum esse causam cuiuslibet intelligentiae«), i to tako da je prvi uzrok neposredan i najbliži uzrok samo u odnosu na drugi (quod prima sit causa proxima respectu secundae tantum), a opći uzrok za treću, kojoj je drugi neposredni najbliži uzrok. Tom se mišljenju priklanja i Gučetić koji kaže: *quae quidem opinio sustinenda est ratione*.

Po Gučetiću Autor zastupa zapravo neku srednju liniju, ukoliko drži da i ostali uzroci stvaraju, ali ne *virtute propria*, nego *virtute primae causae*. Gučetiću je isto tako važno da napomene kako se tim stavom Autor razlikuje i od Platona (čiji se stav opet razlikuje od Plotinovog i Proklovog, po kojima naša duša biva od anđela) i od Aristotela. Platonov je, naime, stav da i intelektualne supstancije kao i ova naša u smrtno tijelo zatvorena jesu stvorene od jedinog Boga (»Divinus autem Plato qui tam superiores substantias intellectuales, quam hanc nostram, quae in hoc mortali corpore clauditur, arbitratur a Deo unico procreari, licet Plotinus et Proclus Platonici animam nostram ab angelo fieri«, f. 135). Aristotelov je pak stav »da je najviši princip uzrok entiteta i istinitosti u svemu« (summum principium esse causam entitatis et veritatis in omnibus) i kako po sedmoj knjizi *Metafizike* u svakom rodu uzroka treba doći do jednog koji je uzrokom drugima, to je Bog uzrok drugima, kao najviši uzrok sviju uzroka (igitur Deus est causa

aliorum, tanquam causa suprema omnium causarum). Stav Autora razlikuje se i od stava Origena, Dionizija, Augustina, tih *excellentissimi Platonici* (!), koji drže da samo Bogu pripada *creare*, a da sve ostalo složeno (*composita*) daje dušama i anđelima da to »od njih bude«. Teolozi pak (Gučetić se poziva na Tomu) drže da stvorenje ni po vlastitoj moći ni po moći utisnutoj od najvišeg (sc. uzroka) ne može stvarati (*propterea creatura, ut bene D. Thomas arbitratus est, nec ex virtute propria, nec ex virtute a summo ei impressa possit creare*).

Koliko je Gučetić sklon da se prikloni Averroesovim rješenjima, vidljivo je iz komentara šeste teze o uzrocima, gdje se raspravlja o spoznatljivosti i iskazivosti najvišeg uzroka (*»Causa prima superior est omni narratione . . . et non narratur nisi per causas secundas, quae illuminantur a lumine causae primae«*). Polazeći od teze »što mi iskazujemo, to mi spoznajemo« (*»quod narratur a nobis, a nobis cognoscitur«*) i razrađujući je, Gučetić na nekoliko načina dokazuje kako Bog u svojoj biti našem umu, koji spoznaje *per modum creati*, nije spoznatljiv i utoliko je *innarrabilis*. *Modus autem cognoscendi est per modum essendi* i sve što spoznaje spoznaje primjereno svojoj biti, što se odnosi i na naš um i na njegovu spoznaju Boga, kojega mi možemo spoznavati samo posredno spoznajom stvorenog (*»ad notitiam cuius esse per cognitionem rerum creatarum pervenimus«*). To Gučetić opet tumači razvijajući teoriju izračavanja božanskog svjetla, što se razlijeva u sve stvoreno, te spoznaju kao svojevrsnu iluminaciju (*»Quia lumen invisibilis Dei effunditur super res creatas, quod quidem lumen manuducit intellectum nostrum ad id unde lumen effunditur«*, f. 136).

Gučetić potom navodi dva mišljenja (očito u njegovo vrijeme najpoznatija i najspominjanija) u vezi sa spoznajom Boga među onima *qui peripateticam doctrinam sectarunt* — ono Sv. Tome i ono Averroesovo. Oprečne teze dvaju mislilaca (po prvom je našem umu nemoguće spoznati kviditet najvišeg principa dok je svezan tijelom, po drugom to je moguće uz određeni uvjet i na određeni način — *intellectus possibilis* naime usvajanjem djelatnog uma (*intellectus agens*) može spoznati kviditet najvišeg principa) vidi Gučetić kao dvije interpretacije Aristotela. Ako se, naime, Aristotela razumije tako (kao da je mislio) da je drugo/drugačije stanje naše duše poslije smrti (*»qui secundum Aristoteleme arbitrantur alium statum animae nostrae post mortem«*), moguće je tvrditi da ova tek razriješena od tijela može spoznati bit apstraktne supstancije i svoju najvišu operaciju, vraćajući se u svoj akt, realizirati poslije oslobođenja od tijela. Ako se takvo stanje poslije smrti duši zaniječe, ostaje pitanje može li ona postići svoje najuzvišene stanje u ovom životu. Sklon takvoj interpretaciji Aristotela, koju po njegovu mišljenju slijedi upravo Averroes, Gučetić opširnije izlaže njegovo rješenje. Gučetić ponajprije konstatira: *»nunquam Aristotelem posuisse hominem felicem qui beneficiis corporalibus atque fortuitis careat«* (f. 137), a zatim *magis consonum est Aristotelem negasse alium statum*. Na temelju takve interpretacije Aristotela Averroes je gradio svoju tezu po kojoj je u ovom životu moguće spoznati bit Boga, i to

ne *per phantasmata*, nego *per adoptionem intellectus agentis cum intellectu possibili*, pa je našoj duši moguće *eum videre per essentiam* premda za to treba neki agens (što je po teozozima *lumen gloriae*). Upotpunjujući i ujedno interpretirajući Averroesovo stajalište Gučetić ističe kako je djelatni um (*intellectus agens*) na neki način inteligencija u ljudskoj sferi i tako *causa secunda*, koja se naziva inteligencijom kruga (*intelligentia orbis*) preko koje se svjetlo prvog uzroka *eminentiiori modo* izliva u ostale uzroke i kroz koji se drugi uzrok bit prvog uzroka na uzvišeniji i efikasniji način iskazuje (*necesse est per causas secundas semper efficaciori modo esse causae primae narrare*).

Na koji način Gučetić vidi hijerarhijski ustroj uzroka, odnosno kako interpretira Autorove teze u vezi s tim, još je jasnije iz komentara osme propozicije u kojoj se tvrdi da »svaka inteligencija znade ono iznad sebe«, od kojega prima *bonitates*, i ono ispod sebe, čega je uzrokom. Te »dobrote« (*bonitates*) jesu *essentia, vita, intelligentia* i *lumen universale*, koje svaka inteligencija prima neposredno od Boga, baš kao što *immediate* sagledava bit Božju. Ipak, i to se zbiva među inteligencijama u određenom slijedu tako da pritom viša inteligencija osvjetljava nižu i po tom osvjetljenju onda niža spoznaje višu. Tako zaključujemo da se inteligencije međusobno razlikuju, kao više i niže, prema tome da li su bliže ili dalje od Boga. Premda su, dakle, sve osvjetljene od Boga, osvjetljene su prema tome koliko su bliže odnosno udaljenije od Boga i na temelju toga među njima se uspostavlja hijerarhija. Inteligencije bliže Bogu ujedno su i *nobiliores* i *perfectiores*, što znači da udaljenost od prvog uzroka uvjetuje i vrijednosno rangiranje uzroka.

Usprkos ovom insistiranju na većem ili manjem stupnju udaljenosti od prvog uzroka, pa stoga i izvora svjetlosti koji je uvjet spoznavanja, u komentaru se naglašava Autorova intencija da pokaže kako je zapravo sve u svemu, upravo zahvaljujući tome što svaki stupanj uzroka spoznaje i ono iznad sebe i ono ispod sebe. Ono što spoznaje, naime, na neki način sadrži u sebi (ono više spoznaje, prima i sadrži kao efekt, ono niže kao svoj efekt, kao ono prouzročeno vlastitom operacijom). Bit je inteligencije naime (da je) *substantia intelligibilis* i nužno je da ona razbire na način svoje supstancije, tj. i na način uzroka i na način prouzročnog, jer to je njena supstancija. Ona i proizvodi prema svojoj supstanciji, tj. *per modum intelligibilem producit*. Ujedno svaka spoznaja biva po sličnosti spoznate stvari u onome što spoznaje (*unaquaeque etiam cognitio fit per similitudinem rei cognitae in cognoscente*), što je značajno, s obzirom na to da (Gučetić ističe još jednom) jedan stupanj uzroka nije *proprio causa effectiva atque creans* onog nižeg, pa ga, da nije onog principa sličnosti, ne bi ni spoznavao. Dakle je nužno »quod cognoscat causatum suum intelligibile ratione similitudinis, in quantum causa et causatum sunt similia«.

Razradu diferenciranja uzroka hijerarhijskim slijedom nastavlja Gučetić u komentaru desete propozicije u kojoj se tvrdi da neke inteligencije sadrže više, neke manje općenite forme (s tim da je svaka puna formi). Gučetić ističe kako je hijerarhijski slijed uzroka potvrđen

i prema Filozofu, ukoliko je biće (esse) posredovano nekima »mračnije«, nekima »jasnije« (communicatum est esse aliquibus obscurius, aliquibus illustrius), a kriterij razlikovanja jest *distantia a primo*. Princip razlikovanja s obzirom na udaljenost od prvog uzroka dovodi Gučetić u vezu sa stupnjevanjem participacije na inteligibilnom svjetlu. Duhovna bića, naime, imaju udjela u tom svjetlu prema vlastitoj biti, a to znači više ili manje (ita necesse est entia spiritualia lumine intelligibili participari secundum magis et minus). Što je, naime, koji uzrok bliži prvom uzroku, prvotnoj jednoti (unitati) »tanto maiorem unitatem in essendo consequitur«, a to znači da to više razbire općenitijim pojmovima/idejama (plura intelligant per species magis universales). Uopće, »quanto natura intellectualis sit propinquior Deo Benedicto, tanto magis est universalis«. Inteligencije pak zajedno sa svojom intelektualnom biti primaju i pojmove/ideje spoznatih stvari. Prva će inteligencija stoga i u pogledu spoznaje biti najsavšenija (mnoga razbire po jednom općenitom). To se daje primijeniti, po Gučetiću, i na prvu inteligenciju što prema Averroesu pokreće prvo pokretljivo. Pritom Gučetić elemente aristoteličkog modela prikaza odnosa inteligencija-pokretača nebeskih sfera (u Averroesovoj preradi; ovaj, naime, hijerarhiju inteligencije s obzirom na njihovu *nobilitas* uspostavlja prema brzini kretanja, veličini pokrenuta tijela, brojnosti pokretanog, s tim da ona što pokreće prvo pokretljivo ujedno imade savšenije razbiranje /perfectiorem intellectiōnem/) dovodi u vezu s elementima platoničkog modela. Da je savšenije razbirati pojedinačno po jednom općem i da su inteligencije savšenije što su više i što općenitije spoznaju (što općenitije pojmove/ideje sadrže), u skladu je, po njemu, s platoničkom doktrinom.

Pritom Gučetić iznosi vrlo zanimljivu interpretaciju Platonova učenja o idejama: »Plato enim qui scire nostrum reminisci arbitratas est in Phaedone, propter species naturaliter insertas in intellectu nostro, ita similiter superiores substantias arbitratas est plenas formis esse: quemadmodum enim omnium formarum naturalium ideas posuit, quibus materia informatur (!) ad actumque (!) reducitur, ita in formis supernaturalibus species inseruit, mediantibus quibus ad actum intelligibilem reducuntur, unde apud eum omnis intelligentia plena est formis« (f. 141).³

Kako se jedanaestom tezom tvrdi da inteligencije imadu samo spoznaju vječnog, budući i same vječne, pa su dakle i uzroci vječnog, postavlja se pitanje (napose s obzirom na to da teolozi drugačije misle), odnosa, odnosno načina uzrokovanja onog materijalnog od onog vječ-

³ »Platon, naime, koji je smatrao u *Fedonu*, da je naše znanje sjećanje, zbog ideja prirodno usađenih u našem umu, slično drži i o višim supstancijama da su pune formi: kao što je pretpostavio ideje za sve forme prirodnoga, kojima materija biva informirana i usavršena, tako je u natprirodne forme umetnuo ideje, posredstvom kojih se svode na inteligibilni čin, odakle je onda po njemu svaka inteligencija puna formi.«

nog (iz čega se i starima postavljalo npr. pitanje da li su vječni principi propadanja). Nastojeći oko usklađivanja Autorove teze sa stavom teologa, Gučetić iznosi jednu interpretaciju Autorove teze po kojoj ovaj zapravo ne odriče posve spoznaju onog materijalnog inteligencijama. Inteligencije, naime, ne spoznaju materijalno na materijalan način, nego prema svojoj vječnoj biti *per modum aeternum*, tako da materijalnom neće biti neposrednim uzrocima (*materialium non sunt causae immediate*), jer se materija prema Aristotelu ne može mijenjati neposredno odvojenim formama.

U XXII. propoziciji tvrdi se da su prvi uzroci jedni u drugima »*per modum, quo licet, ut sit unum eorum in alio*«. Kako inteligencije spoznaju samo ono vječno, a one su sve vječne, to one spoznaju jedna drugu i na taj način jesu jedna u drugoj. Tako su, među redovima uzroka, svi sadržani u svima, ali tako da »*superiora continentur in inferioribus per modum inferiorum, et inferiora in superioribus per modum superiorum*«. Sve je sadržano u onom drugom, *per modum esse eius* u čemu je sadržano. Bitno je ipak da se inteligencije ne razbiru međusobno *po biti* (*per essentiam*) već po pojmovima/idejama isteklim iz prvog uzroka-svjetla (*per species defluxas a primo lumine*), a te su im *species* usađene (*insertas*) od prvog uzroka. Ne razbiru se pak po esenciji, jer Gučetić napominje još jednom, *una essentia non est causa alterius essentiae*.

U XIII. propoziciji, na temelju postavke da su u odvojenih supstanacija isto *intellectus i intellectum* (jer su odvojene od materije koja je uzrok dijeljenja (*causa divisionis*) izvodi se zaključak »da svaka inteligencija razbire svoju bit«. U tome se onda naš um, koji ne razbire po sebi, već akcidentalno (*non intelligit se per se, sed per accidens tantum*) razlikuje od inteligencija. No, iz toga što je u inteligencija ono što razbire i ono razabrano isto, jer su posve bez materije, ne slijedi nužno, po Gučetiću, da inteligencija po biti razbire bit, jer samo Bogu koji *omnia perfecte in sui essentia continet et sic intelligit* pripada spoznavati i sebe i sve ostalo *per essentiam*.

U XIV. propoziciji dokazuje se da su u »svakoj duši osjetilne stvari po tome što im je ona uzorom (*exemplum*), a inteligibilne po tome što ih ona znade«.

Konstatira se pritom da je duša kao princip kretanja, ukoliko pokreće i nebeska tijela (što se uglavnom drži stavom karakterističnim za Platona i platoničare, pa onda i Autora i neke druge arapske filozofe) ujedno princip života ne samo tih tijela nego i svega nižega, čemu je kretanje nebeskih tijela *mjera* (*mensura*) kretanja.

No, duša je uz to i *causa exemplaris*, tj. kao neka *virtus* koja uzrokuje ono osjetilno. Gučetić ističe, pozivajući se na svjedočanstvo Simplicija, kako Platon ovaj uzrok uvodi u *Timeju*. Po njemu, naime, sve što se proizvodi biva proizvedeno po ideji u djelatnom uzroku (*in causa agente*). Takav je uzrok za ono osjetilno (*res sensibiles*) upravo

duša nebeskih tijela. (. . . itaque necesse est, quod res sensibiles exemplificerentur in sui *productione* secundum ideam quam habent in anima coelesti).

Prema Simplicijevoj interpretaciji, Platon prirodnim uzrocima, koje će peripatetici nazvati eficijensima i svrhama, dodaje egzemplarni (jer je tvrdio da postoje ideje stvari!). Materiji pak i formi (za peripatetičare su to *concausae*) dodao je *causam officialem sive instrumentariam*.

Tematizira se zatim razlika u učenju o duši između Aristotela i Autora. Dok po Aristotelu duša razbire tek pomoću osjetila, dotle po Autoru, koji ovdje govori o duši nebeskih tijela (Gučetić je naziva *anima nobilis*), ta duša, koja kao egzemplarni uzrok doduše sadrži osjetilne stvari, *res intelligibiles* ne prima na isti način (sc. kao naša duša po Aristotelu). One su u njoj utjecajem inteligencija (per influxum /lumine/ intelligentiarum). Zato Platon drži da je naš um uobličćen inteligibilnim formama, a *dator enim intellectus est dator specierum*. Ukoliko pak peripatetičari drže da je onaj koji daje materiju ujedno dao i forme u materiji, jasno je da se stavovi platoničara i peripatetičara u pogledu uma, ukoliko se stvar поблиže istraži, po Gučetiću, zapravo i ne razlikuju.

U XV. propoziciji »silazna hijerarhija uzroka« potvrđena je još jednom s obzirom na stupnjevanje moći, odnosno »umanjivanje moći« (*diminutio potestatis*). Radi se o tome da se zapravo rangira moć uzrokovanja, ovdje nazvana *virtus*, s tim da je na vrhu ljestvice najmoćniji uzrok *virtus virtutum*, ujedno *causa efficiens* svega ispod sebe. Ovaj se odlikuje najvećim stupnjem beskonačnosti i jednote (po čemu će svaki niži stupanj uzroka značiti umanjivanje beskonačnosti i jednote; to se događa time što se uzrok umnožava i razdjeljuje, čime se ujedno smanjuje *vigorositas* jedne *virtus* nekog uzroka, što znači da njegovom multiplikacijom slabi njegova aktivnost uzročnika). Da su po tome inteligencije ispod prvog uzroka (Bog koji stvara *per intellectum et voluntatem*), jasno je ukoliko su, premda *virtutis infinitae in duratione* (jer su bez materije), ipak u odnosu na ono prvo u sebi konačne. To su uostalom i s obzirom na to da u određenom vremenu pokreću nebeska tijela. Hijerarhija uzroka provedena je tako s obzirom na *vigorositas*, što se u svemu realizira zahvaljujući participaciji na moći (*virtus*) prvog uzroka, no ujedno i s obzirom na udaljenost od njega te s obzirom na kretanja kojih je pojedini uzrok uzrokoma. Što je inteligencija udaljenija od prvog uzroka, sa što više kretanja pokreće svoje pokretljivo, to je manje *vigorosa* i to je manje beskonačna!

Prvi je uzrok pritom ona jednota (*unitas*) što je izvor svake jednote i ono najvećma beskonačno k čemu sve teži.

No, dok su se u prethodnim raspravama *esse, vita i intelligentia* javljali kao samostalni ontološki stupnjevi, u XVIII. propoziciji govori se o njima kao o atributima *Dei Optimi Maximi*, koji se u svojoj beskonačnosti proteže u svoj punini stvari. To je, naime, u Bogu bitno,

a sva ostala bića na tome participiraju. Gučetić pritom ističe kako je princip da se sve što jest nešto udjelovanjem svodi na nešto što je takvo po biti, poznat i platoničarima i peripatetičarima. Tako sve što jest jest to udjelovanjem na onom prvom/oj biću/biti i biti (*quidditas atque esse*) koje bitno (*per essentiam*) pripada prvom uzroku. Sve što živi živjet će tako participacijom na onom prvom životu, i sve što razbire udjelovanjem na onoj prvoj inteligenciji. Sve niže, dakle, udjeluje na onim božanskim atributima, ali tako da su i oni međusobno rangirani (s obzirom na općenitost). Tako će sve živo biti pokrenuto svojom biti, a po prvom životu (*res igitur vivae omnes sunt motae per essentiam suam propter vitam primam*). Život Boga je spoznavanje (jer je Bog ujedno određen kao *animal vivum*, a pravi život sastoji se u intelektualnoj kontemplaciji) i stoga će sve inteligibilno imati znanje po prvoj inteligenciji, odnosno participacijom na njegovu znanju. Premda ovako raspoređeni u stupnjeve, *esse*, *vita* i *intelligentia* u Bogu, koji po svojoj biti razbire (*est intelligens*), a njegovo je *esse* to da je *vita et intellectus*, jesu jedno.

No, kako je život povezan s kretanjem (*quia ea proprie vivere dicimus, quia interne a se ipsis moventur*), to se Bog ustanovljava i kao princip prvog kretanja (*principium primi motus*), pa, premda je duša princip našeg života, ona je to *propter vitam primam*. Sve niže udjeluje na onom višem u nekom slijedu, ističe Gučetić i pritom navodi zanimljivu interpretaciju Platonova učenja: »Plato enim, qui indagator rerum divinarum perspicacissimus fuit (!), imaginatus est duplex genus mundi (sicut in rei veritate est), unum intellectuale, alterum materiale quod sensibus inspicimus, et omnia, quae in hoc mundo continentur ad perfectionem suam: alius secundum proportionem apud Platonem habere ea videtur.« (f. 153)⁴. Ali u intelektualnoj sferi postoji neki red, tako da, premda sve prima znanje participacijom na onoj najvišoj inteligenciji, ipak participira na njoj sve prema svome stupnju (*scilicet omnia habere supremam intelligentiam, a qua quodlibet inferiorum intellectualium entium secundum gradum suum participare videtur*), a naš um, »zatvoren u neprozirno tijelo«, što više približava svoju narav kontemplacijom božanskom svjetlu, to je sposobniji za čudesna djela, kao što je proricanje budućeg (*appropinquando suam naturam secundum contemplationem lumini divino, tanto videtur futura vaticinari, et opera omnibus miranda perficere*).

A o rangiranju unutar svakog pojedinog Božjeg atributa nastavlja se govoriti u XIX. propoziciji, po kojoj »među inteligencijama ima takva koja je božanska, a ima i takva koja je inteligencija naprosto, i ko-

⁴ »Platon, naime, najpronijeljiviji istraživač božanskih stvari, zamislio je (da je) dvojak rod svijeta (kao što uistinu i jest): jedan intelektualan, drugi materijalan, a koji zamjećujemo osjetilima. Čini se da je kod Platona sve što je sadržano u ovom svijetu radi njegova usavršavanja razmjerno sadržano i u onom drugom (svijetu).«

ja božanske dobrote prima tek posredno preko prve inteligencije; a ima i među dušama takva koja je inteligibilna, jer ovisi o inteligenciji i takva, koja je samo duša, i među tijelima opet onih kojima upravlja duša i onih koja su samo tijela«. Ponajprije se konstatira kako sva bića ne primaju božansko savršenstvo u jednom stupnju i redu (non uno gradu atque ordine), nego na razne načine, i to s obzirom na *udaljenost* od Boga (secundum quod magis vel minus propinquant Deo Benedicto, a quo pendent). Različiti načini primanja božanskog savršenstva učinjeni su neposrednom funkcijom udaljenosti od prvog uzroka. Pritom je Aristotelov kozmološki model djelovanja inteligencija-pokretača nebeskih sfera i njihov hijerarhijski odnos s obzirom na slijed pokretanja tih sfera u Gučetića primijenjen u prikazu odnosa uzroka u kombinaciji s modelom izračavanja (i primanja) svjetlosti iz prvog uzroka — izvora svjetlosti, odnosno učenjem o participaciji na onom prvom. Autor propozicija u XIX. tezi izričito razlikuje ono što u većoj mjeri (neposredno) prima *bonitates divinas* od onoga što ih prima posredno (tako božansku inteligenciju od onih koje ih primaju preko te prve inteligencije, a slično onda vrijedi i za duše i za tijela) čime je ujedno ustanovljeno stupnjevanje bića (tres sunt ordines in universo) na inteligencije, duše i tijela.

Poredak među apstraktnim supstancijama priznaju, po Gučetiću, i filozofi i teolozi. Navodi pritom Aristotelovu *Metafiziku* i ističe kako je po Aristotelu, premda su mu sve inteligencije božanske, ipak samo prva uistinu božanska, jer se prema redu (po)kretanja zvijezda može govoriti o stupnjevima »plemenitosti i savršenstva«, pa tako »quod est propinquus primo, nobilius atque verius est« (prema Komentatoru!). S obzirom na brzinu kretanja, i pokretana tijela možemo rangirati s obzirom na njihovu *nobilitas* (što je tijelo više *in ordine*, to se brže kreće i to je »*nobilior*«), pa to onda još veoma važi za ono što pokreće.

U prilog tezi da se i po teolozima inteligencije dijele u više ili niže govori Dionizijevo djelo *De coelesti hierarchia*, što ujedno dokazuje da teza Autora nije različita od stava teologa.

U XX. propoziciji postavlja se ponovno pitanje odnosa prvog uzroka spram drugih uzroka s obzirom na način posredovanja božanskih dobroti (da li posredno preko drugih uzroka ili neposredno, da li uz njihovu pomoć ili bez nje). Autor teza tvrdi: prvi uzrok upravlja svim stvorenim osim što se s njima i miješa, a Gučetić komentar počinje tvrdnjom: Premda je utvrđeno »da savršenstva i dobrote koje istječu iz prvog uzroka bivaju utisnute nekima neposredno, nekima posredno preko drugih uzroka prema više i manje« to još ne znači da prvi uzrok na isti način upravlja svime i provida sve. Kao što, naime, bez ičije pomoći sve ustanovljuje, tako svime upravlja, tako sve provida, bez pomoći drugih uzroka i *absque diminutione virtutis atque perfectionis suae*. Gučetić usput navodi stav »nekih platoničara« (prije svega Plotina), po kojima se ustanovljava dvojadi rod providenja, jedan općeg, drugi pojedinačnog (pri čemu bi Bogu pripadala *providentia uni-*

versalis). No, ipak, po Platonu i platoničarima, naglašava Gučetić, ne treba ono pojedinačno isključiti iz Božjeg providjenja. Zanimljivo je pratiti Gučetićevo navođenje Platonova učenja, koje navodi u prilog toj tezi (interpretaciji): »... propterea quemadmodum iuxta Platonem omnia, quae non solum in universali, verum etiam in particulari a Deo Opt. Max. condita sunt (conditor enim Deus est mundi, et omnium individuorum, quae ad perfectionem mundi spectant) ita non est necesse, quod providentia Dei a singularibus excludatur: omnium enim est conditor (!) iuxta Platonem; quae quidem providentiam circa singularia testatur Plotinus . . . (f. 157)

Platon, međutim, poznaje druge uzroke u vidu drugih bogova (Dii secundi) i pripisuje im providenje, no to nije *providentia proprie* i *primaria providentia*, reći će Gučetić. Po Platonu, naime, samo Bog »navlastito i ponajprije« provida i to zato što »rationem omnium rerum etiam minimarum in suo intellectu continet«. (f. 157).

Ustvari će i Gučetić prihvatiti postojanje providencije u drugih uzroka, što po njemu proizlazi iz naravi providjenja onog »najvišeg«, jer »tolika je njegova dobrota da kao što stvorenjima daje uzročnost, intelekt, bit i mudrost, tako i providenje udjeluje drugim uzrocima »propter abundantiam suae bonitatis«. U svojoj interpretaciji Platona, po kojoj ovaj tvrdi da Bog sve provida, poziva se Gučetić na Platonov dijalog *Sofist* (vjerojatno 49. i 50. poglavlje).

Po toj dobroti dopušta Bog nekim uzrocima da upravljaju i vladaju nižim, ali *per virtutem ab eo impressam*. Radi se zapravo o posrevanju te moći prvoj inteligenciji o kojoj i govori XXIII. propozicija (Omnis intelligentia divina scit res per hoc, quod est intelligentia, et regit (!) eas per hoc, quod est divina). Gučetić već na početku komentara naglašava da se radi o inteligencijama ili inteligenciji, jer će se kasnije upravo o tome raspravljati (da li je ta »*virtus*« udijeljena samo jednoj prvoj inteligenciji ili ima više prvih s tom moći) što je zapravo obnavljanje starog pitanja o ravnopravnosti nižih uzroka u odnosu na prvi ili o njihovu stvarnom hijerarhijskom poretku. No, ponajprije se utvrđuje da, premda Bog sam svime upravlja, jer i u upravljanju sve treba da bude svedeno na jedno (jer kao što sve teži k dobru, tako teži k jedinstvu), ipak *propter nimiam suam bonitatem* Bog regulativnu moć udjeljuje onoj inteligenciji koja je najbliža božanskoj dobroti, prema blizini i sličnosti koju imade spram najvišeg dobra i jednog (ex propinquitae et similitudine quam habet ad ipsum summum bonum atque unum). Samo, dakle, prvoj inteligenciji Bog udjeljuje tu moć. Premda Autor tvrdi kako svaka inteligencija preko koje ostale primaju božanske dobrote istjecanjem znade stvari, ipak nema pravo kad tvrdi da je svaka božanska i da svaka upravlja stvarima (quaelibet non regit nisi illa, quae immediate assistit Regi), reći će Gučetić.

Nadasve je zanimljivo da Gučetić ovu propoziciju Autora želi učiniti sukladnom sa stavovima teologa tvrdeći kako je ovaj zapravo preuzima od Dionizija (iz djela *De coelesti hierarchia* i *De divinis nomini-*

bus). Isto tako je zanimljivo kako on zapravo brani (modificiranu) tezu Autora hoće s njom uskladiti i Aristotelovo stajalište, premda ističe kako su po ovome sve inteligencije božanske ukoliko sve pokreću nebeska tijela, a on zapravo »non concedit intelligentias, nisi secundum numerum motuum coelestium«. Zapravo, i prema tome modelu kojim se prikazuje odnos pokretača nebeskih sfera samo prva inteligencija, koja je uzrok prvog kretanja, a to je kretanje *regula atque mensura caeterorum*, može biti božanska. Taj je, naime, uzrok vladajući i upravljajući svime (quia eius causa est regens atque gubernans omnia). Slijedi zanimljivo izlaganje o Aristotelovoj *Metafizici*, kojim nastoji potkrijepiti svoju tezu (quod intelligentia prima divina dicatur). Grci su onoj »*scientiam divinam*« što su je nazvali metafizikom dali božansko ime ne toliko zato što se bavi božanskim supstancijama koliko zato što se bavi onim što među božanskim supstancijama imade prvo mjesto i zato je Aristotel posljednje raspravljanje u *Metafizici* ustanovio kao raspravljanje *de Deo* (f. 161).

U XXIV. propoziciji nastavlja se rasprava o odnosu prvog uzroka i svega ostalog. Autor postavlja tezu po kojoj prvi uzrok opstoji (existere) u svim stvarima prema jednoj dispoziciji, no po kojoj sve stvari ne opstoje u prvom uzroku prema jednoj dispoziciji (prethodno je naime utvrđeno da je *causatum in causa per modum causae*, a *causa in casuato per modum causati*).

Bića, naime, primaju prvi uzrok *secundum possibilitatem et virtutem eorum*. Sve što istječe iz Boga istječe jednom dispozicijom, jer jedan agens ima jednu aktivnost. Različitost *in inferioribus entibus* proizlazi iz različitosti materije. Filozofi svakako drže da različitost proizlazi iz različitosti recipijenata, koja se temelji na njihovoj većoj ili manjoj udaljenosti od prvog uzroka (*propinquitas et distantia eorum a primo*). No, kako bi se u pogledu različitosti recipijenata božanskih dobrot mogla pojaviti teza da su stvari utoliko samostalne, pa se zapravo ne bi moglo govoriti o samo jednom uzroku, to se Gučetić žuri napomenuti: »ne autem imaginis, quod diversitas, multitudo atque inaequalitas rerum sit *praecise* a natura recipientium, ita quod sit *praeter* divinam providentiam atque divinum regimen« (f. 162) Bog je, naime, različitost providio u svrhu usavršavanja svemira (*ad perfectionem universi*; »Ut esset perfectio in universo diversas et inaequales creaturas instituit«).

No, isticanje da je Bog u svemu jednom dispozicijom ne dopušta ni takvo tumačenje po kojem bi Bog bio sve (*Deus omnia esse*). To bi, naime, značilo ne razlikovati djelatni uzrok (*causa agens*) od formalnog i bitnog uzroka (*causa formalis et essentialis*), a niti takvo kakvo iznosi Origen u svom djelu *Peri archōn*, po kojem se sve vraća opet u jedno, što je u skladu s »platoničkim« učenjem. Bog, naime, jest u svemu jednom dispozicijom, ali nije sve u njemu na isti način.

Koliko se Gučetić trudi da pokaže kako su teze Autora uskladive s tezama kršćanskog naučavanja još je vidljivije iz komentara XXV. te-

ze, po kojoj »substantiae unitae, intelligibiles, non sunt generatae ex re alia«, što je zapravo nastavak diskusije o tome da li su vječne i nepropadljive inteligibilne supstancije (i naš um) ujedno nestvorene ili nisu. Za te se supstancije, naime, tvrdi da opstoje po sebi, *per essentiam suam stantes* i da su *vere unitae* jer su posve bez onih principa stvaranja i propadanja, — materije i forme, što znači da nisu propadljive. No, bez obzira na to što su te supstancije (pa dakle i naš um) bez onoga što ih rađa, ipak prema Aristotelu (!) i Averroesu nisu bez agensa i eficijensa (»licet substantiae intelligibiles unitae carent omnino generante . . . nihilominus secundum Aristotelem atque Averroem carum esse omnino non caret agente atque efficiente«). Premda je to da je naš um posve nestvoren i nepropadljiv (*incorruptibilis*) pokazao u *Quaestiones de immortalitate intellectus possibilis contra Alexandrum Aphrodiseum*, Gučetić ističe kako je svaka supstancija osim Boga stvorena. I po Averroesu ono vječno, premda nije rođeno *per generationem physicam*, imade *causam agentem*. Gučetić zatim, želeći pokazati kako se zapravo i Autor gornje teze slaže s Averroesom, utoliko što svojom tezom zapravo hoće reći kako inteligibilne supstancije nisu rođene iz (od) nečeg drugog poput onog složenog i propadljivog. Premda, dakle, tvrdi da nisu od drugog rođene, ipak ne negira da ovise o vječnom eficijensu (*ab efficiente aeterno*) i to jednostavnim istjecanjem (*per simplicem emanationem*).

Rasprava što je inicira XXVII. teza (*omnis substantia destructibilis aut est composita aut est delata super rem aliam*) pokazat će koliko je Gučetić u svom tumačenju zbilje ovisan o temeljnim kategorijama Aristotelove filozofije (no ujedno i to na koji način je ovdje interpretirana Aristotelova filozofija). U komentaru navedene propozicije Gučetić ponajprije utvrđuje da supstancija može biti uništiva (*destructibilis*) ukoliko je složena ili ukoliko je raširena po drugoj stvari (*delata super rem aliam*), kao što su prirodne forme, supstancijalne i akcidentalne. Pritom se konstatira da je zapravo uništivo ono složeno iz materije i forme, jer je *vera corruptio = separatio formae a materia*. Za formu što je raširena po materiji isto se tako konstatira da je uništiva, propadljiva, i to naprosto zato što je u materiji, *quae est causa corruptionis*. Iz toga se zaključuje da svaka forma koja jest u materiji jest propadljiva (*omnis forma, quae habet esse in materia est corruptibilis*). Implikacije ovih teza o prirodnim formama pokazat će se značajnim nadasve u pogledu teza o duši, točnije intelektualnoj duši, kao vječnoj i od materije odvojenoj duši. Gučetić se, povodom teze o propadljivoj formi, čudi onima koji tvrde da je intelektualna duša forma što informira tijelo bez propadanja. U vezi s tim izvodi onda Gučetić razlike u stavovima između Platona i Aristotela u pogledu koncepcije prirodnih formi i, u skladu s tim, određenja intelektualne duše. Izlaganje je napose zanimljivo stoga što čini vidljivim kako Gučetić iz interpretacija razumijeva i Platonova i Aristotelova učenja.

Po Aristotelu, naime, prirodne su forme neodvojive od materije. Osim toga, »*formae naturales non sunt introductae in materia ab extra*«. Ta je pak od materije neodvojiva prirodna forma za Gučetića, po Aristotelu, ujedno forma *ducta de potentia materiae!* To svoje učenje pak Aristotel iznosi u *Metafizici* sporeći se s Platonovim učenjem. Kad bi Aristotel, tvrdeći da forma nije odvojiva od materije, mislio samo na onu formu što je »izvedena iz potencije materije«, kaže Gučetić, to ne bi imalo smisla, jer je Aristotel dobro znao da po Platonu postoje ideje formi, koje su ujedno i uzroci formi što uvode u materiju (*quarum ipsae sunt causae, quia introducunt formas in materia*). U vezi s tim postavlja se onda pitanje može li takva forma koja dolazi u materiju *ab extra* ovu *informirati!* Ukoliko bi to bio slučaj, smatra Gučetić, ona ne bi mogla biti odvojiva od materije i propadala bi zajedno s njom. Konstatira potom da imade formi koje su vječne i posve bez materije, a takva je intelektualna forma našega tijela, tj. naša intelektualna duša.

Kako, dakle, imade nepropadljivih formi koje su posve bez materije (formi vječnih tijela) i onih propadljivih, formi propadljivih tijela, nužno je, po Gučetiću, da bude dano i ono srednje, tj. neka vječna forma u onom propadljivom tijelu. Potom se onda postavlja pitanje njena odnosa spram tijela. A moguć je dvojak odnos: »*vel quod forma talis naturae non sit innata informare corpus, vel quod omnino una cum corpore intereat*«. Čvrsto stojeći na stajalištu da je naše tijelo posve propadljivo čitavom svojom supstancijom, a da je naša intelektualna duša nepropadljiva i besmrtna zaključuje se da ta duša ne može biti *forma informans corporis*. Ovu tezu Gučetić iznosi kao filozof dodajući u zagradi da prema katoličkoj vjeri i istini drugačije misli.

Rezimirajući na neki način u vezi s intencijom Autora da »potpuno i savršeno *ordinem totius universi demonstrat*«, ističe Gučetić kako mu, s obzirom na to da je prikaz odnosa uzroka započeo s prvim uzrokom, pa se, spuštajući se do drugih uzroka, a dijeleći pritom uzroke prema trajanju (s obzirom na vječnost; *prima causa — ante aeternitatem, secundae causae — cum aeternitate, anima nobilis — post aeternitatem et ante tempus*) »spustio« do rasprave o nižim uzrocima, preostaje još samo da prikaže »*qualis sit ordo substantiarum, quae infra substantias supercoelestes extant*«. Autor tako u XXX. propoziciji utvrđuje da su dvije naravi što se mjere vremenom, jedna što je ujedno vječna i vremenita (*substantia coeli*), a druga vremenita (*temporalis*), jer je rođena u nekom trenu vremena, a takva je narav i uvjet (*conditio*) svijuju *generabilium*. Za prvu supstanciju potom ustvrđuje nužnost vječnog kretanja. Bez kretanja, naime, ne bi bilo neba, bez neba ne bi bilo kretanja. No, nebeska je supstancija ujedno stvorena u vremenu (*facta in tempore*), upravo zato što je svagda samo s kretanjem (*cum motu*) i jer je uvijek u vremenu. U onom trenu u kojem je počelo bivati nebo počela je bivati i mjera njegova kretanja. Vrijeme pak samo vječno je i ne istječe iz te nebeske supstancije (*tempus non superfluit ab ea, quia illud est semper*). Vrijeme je, dakle, vječno, a kretanje se mjeri vremenom!

Napokon, ostajući vjeran temeljnom neoplatoničkom principu po kojem je nužno da između dva ekstrema bude dano ono srednje što posreduje (princip, kojega je možda najkonciznije izrazio Sv. Toma u *Appendixu* /Opera omnia sv. 26, str. 569/). »Supra enim dictum est, quod gradus entium continuantur sibi invicem secundum quandam similitudinem. Unde ea quae sunt totaliter dissimilia, consequuntur se invicem per aliquod medium quod habeat similitudinem cum utroque extremorum« utvrđuje Autor (propozicija XXXI) da između onoga čega je supstancija i akcija u momentu vječnosti i onoga čega je supstancija i akcija u momentu vremena postoji ono srednje, čega je supstancija iz momenta vječnosti, a akcija iz momenta vremena. Gučetić u komentaru ponavlja princip nužnosti postojanja srednjeg između ekstrema (quod medium debet esse in potentia ad utrumque extremorum). U nastojanju da otkrije tu supstanciju koja bi bila *partim aeterna et partim corruptibilis* (što bi po Filozofu bili elementi) Gučetić posiže još jednom za platoničkim tumačenjem ili točnije za Platonovim učenjem, koje navodi i interpretira prema Plotinu! Po tom je učenju (i to je po nama upravo karakteristična neoplatonička renesansna interpretacija Platona) »ovaj vremeniti svijet učinjen (factum) na priliku i po uzoru (secundum exemplar) na intelektualni svijet i ovaj vremeniti svijet sadržan je u onom višem svijetu kao u nekom egzemplarnom uzroku ili kao u eficientnom, da tako kažem« (»et iste in illo superiori mundo continetur, ut in aliqua causa exemplari, aut tanquam in efficiente, ut ita dicam«) i »da bi ovaj niži svijet bio što sličniji onom višem, arhitekt svijeta, shodno svojoj dobroti, na priliku onih tijela, kojih je kondicija djelomično vječna, a djelomično propadljiva, stvorio je formu djelomično propadljivu i to je naša intelektivna duša«. Tu djelomično propadljivu formu nalazi, dakle, Autor u našoj intelektivnoj duši »quae in confinio aeternitatis atque temporis constituta est«, što je po svojoj naravi vječna, a po svojoj djelatnosti u momentu vremena.

Tako je ona po Autoru ujedno i *ens* i *generatio*. *Ens* je naime ono što se iskazuje za *nesesse esse* (prema Averroesu), a to je ono vječno i nepromjenljivo (Ergo ens proprie dicitur de rebus aeternis). Slijedi Gučetićevo nadopuna u već poznatom stilu: »Quidquid ergo est aeternum est vere ens et verius quanto primo enti magis appropinquatur.« Supstancija što potpada pod vrijeme jest *generatio*, a ne biće. A supstancija koja je po nekim dispozicijama vječna, a po nekima potpada pod vrijeme jest ujedno i *ens* i *generatio* i to je naša intelektivna duša.

Zaključak

Iz ukratko iznijete sadržine Gučetićevo komentara *Liber de causis* vjerojatno je jasno zašto ga smatramo značajnim za »duhovnu arheologiju« renesanse koja nastoji detektirati i dešifrirati pojedine slojeve filozofijske tradicije prisutne u djelima renesansnih filozofa. Ovaj komentar predstavlja, naime, idealan predložak za identifikaciju situacije

u kojoj će se naći svaki istraživač renesansne filozofije u pokušaju da razluči, razgraniči i odredi elemente pojedinih misaonih struja i slojeva, tako »platonizma«, »aristotelizma«, »averroizma« itd. u okviru jednog djela poput onoga što ga imamo pred sobom.

Sasvim sigurno pak analiza komentara pokazuje u kojoj je mjeri on zanimljiv upravo za povijesnofilozofijsku proradbu fenomena »platonizma« s kojim se pojmom još uvijek u istraživanju renesansne filozofije barata kao s »radnom hipotezom«.

Kao što smo na početku istakli, to je upravo i bila okosnica analize Gučetićeve komentara, da se istraže značajke njegove recepcije i interpretacije Platonovih učenja (što znači da se pokuša odgovoriti na pitanje koliko je tu još uopće moguće govoriti o izvornim Platonovim učenjima, na koji su način transformirana ovdje prisutna, iz kojeg horizonta mišljenja interpretirana itd.).

Ne upuštajući se ovom prilikom u vrlo složenu problematiku određenja »platonizma« naspram Platonove filozofije (što bi nužno uključivalo razrješenje pitanja Platonove »filozofije« — sustava ili niza učenja, specifičnosti učenja, prepoznatljivosti te specifičnosti kao pretpostavke govora o recepciji ideja i učenja, povijesnog slijeda transformacija učenja /Umdeutungen, Umformungen/ itd.) u vezi s ovim komentaram (koji je, kako smo već spomenuli, značajan i po tome što je jedno od onih djela što nas informiraju o arapskog posredovanosti neoplatonizma Zapadu) i značajkama »platonizma« u njemu moglo bi se rezimirati: iz pozivanja na mjesta iz Platonovih djela (Timej, Fedon, Zakoni, Fedar) odnosno iz parafraza Platonovih učenja vidljivo je da je Gučetić bio upoznat s Platonovim učenjem. Teško je, međutim, reći da li ih poznaje iz izvora (grčkog originala ili latinskog prijevoda), jer nigdje ne navodi konkretno mjesto iz teksta sa svim podacima. Pri navođenju Platonovih učenja Gučetić se uglavnom poziva na svjedočanstvo kojeg drugog, najčešće »platoničkog« filozofa.

Za njegov se komentar nadalje može ustvrditi: s jedne strane Gučetić se trudi da svaki pojedini stav Autora teza o uzrocima smjesti u određeni kontekst, da ga dovede u vezu s učenjima i stavovima drugih, napose arapskih filozofa. Pritom je izrazito prisutno njegovo nastojanje oko razgraničenja, ustanovljavanja razlike među pojedinim učenjima (što dolazi do izražaja u nastojanju da se identificira razlika između Platonovih i »platoničkih« stavova npr.). To nastojanje oko identifikacije podrijetla pojedinog učenja, uspoređivanje, ustanovljivanje razlike i uopće kritičnosti u recepciji prisutno je posebice u obradi arapskih filozofa (pri čemu se pokazuje da Gučetić začuđujuće dobro poznaje djela arapskih filozofa, naročito Averroesa, čiji je spis o supstanciji neba uostalom i komentirao), a znatno manje u obradi i iznošenju Platonovih i Aristotelovih učenja. Pomanjkanje kritičnosti u pristupu očituje se nadasve u iznošenju Platonovih učenja, jer i ondje gdje insistira na razlici između Platona i »platoničara« (tj. neoplatoničkih filozofa) kao izvorna učenja Platonova navodi zapravo teze jednog

posve neoplatonički shvaćenog odnosno »kršćaniziranog« Platona. Iz teksta je isto tako jasno da Gučetić mnogo bolje poznaje Aristotelova djela od Platonovih.

Iz svega navedenog jasno je i o kakvoj se ovdje interpretaciji Platonovih učenja radi. Neoplatoničko i kršćansko naučavanje predstavljaju onaj filter kroz koji nam je u Gučetićevev komentaru posredovana Platonova filozofija. Treći vrlo značajan momenat što bitno određuje njegovu interpretaciju jest njegovo sveprisutno nastojanje oko usklađivanja stavova, što će onda doći do izražaja i u njegovu vlastitu tumačenju uzročnosti, pa onda i poimanju zbilje. Tako će Gučetićeve interpretacije Platonovih i Aristotelovih, a onda i učenja arapskih filozofa (odnosno Autora teza) biti u funkciji dokazivanja njihove međusobne sukladnosti te njihove uskladjivosti sa stavovima teologa.

Sažimajući napokon ono, za njegovu interpretaciju bitno (a to je ujedno i prilika da, sagledavajući značajke Gučetićeve »platonizma«, kako proizlaze iz njegovih vlastitih stajališta, rezimiramo njegovu koncepciju uzroka i uzročnosti) mogli bismo ustvrditi: u Gučetićevoj koncepciji uzročnosti, koja je, kako proizlazi iz njegova komentara, zapravo rezultat kombiniranja, amalgamiranja nekoliko koncepcija-modela poimanja uzročnosti i zbilje uopće, nalazimo slijedeće načine uzrokovanja — stvaranje (*creatio*) što pripada Bogu izjednačenom s prvim uzrokom, *causa efficiens*; istjecanje i izražavanje (*emanatio et emissio*), što se odnosi na inteligencije što proizlaze (i bivaju ujedno stvarene) od prvog uzroka; participacija (ukoliko *omnia esse per participationem suscipiunt*) i napokon pokretanje (ukoliko je prvi uzrok ustanovljen i kao prvi pokretač s pomoćnicima-inteligencijama, pokretačima nebeskih sfera).

Temeljna crta Gučetićeve koncepcije jest svakako prihvatanje modela ponuđenog od Autora teza o uzrocima, pri čemu treba konstatirati i Gučetićevo »odmicanje« od Autora prisutno prije svega u njegovu nastojanju da efekte radikalnijih teza ublaži približavajući ih interpretacijom stavovima kršćanskog naučavanja.

Tako u njega zapravo imamo u koncepciji uzročnosti dvojaku hierarhiju uzroka — onu horizontalnu i onu vertikalnu. Kako su, naime, *esse, vita, intelligentia* — stupnjevani kao viši i niži uzroci s obzirom na vječnost i vremenitost te s obzirom na općenitost — ipak tek atributi Boga, prvog uzroka (naime prvo biti i prvi život i prva inteligencija na kojima sve ostalo participira), to oni zapravo s obzirom na prvi uzrok leže u istoj ravni i čine jedno (i prema Dioniziju na kojega se Gučetić često poziva /»Sed secundum Dionysium, primum ens et prima vita et primus intellectus sunt unum et idem, quod est Deus«/). No, svaki stupanj unutar sfere intelektualnih supstancija ipak predstavlja i »silazjenje«, »spuštanje« u odnosu na prvi uzrok, koji je apsolutna *unitas* i *infinitas*. »Silazjenjem« se označava proces multipliciranja, disipacije izvorne snage uzrokovanja (čemu će Gučetić prema Averroesu dodati i broj kretanja pokrenutog od inteligencije uzroka, odnosno du-

še). Isto se tako *esse, vita* i *intelligentia* kao najopćenitiji uzroci u sebi dijele na stupnjeve (tako *primum esse* od kojeg svako što jest prima biti i ono što je svemu nižem posredovano preko drugih uzroka, na prvu inteligenciju koja je božanska i niže inteligencije itd.).

Ipak, kako se, kad je riječ o biti, životu i inteligenciji, radi o atributima Boga, to zapravo pravi »silazeći« hijerarhijski poredak nalazi mo tek u podjeli bića na inteligencije — duše — tijela (*tres ordines in universo*).

Taj pak Gučetićev hijerarhijski ustroj uzroka/bića (kako je, naime, najviši, najopćenitiji uzrok poslije prvoga, ono prvo stvoreno-*esse*, to su svi niži stupnjevi uzroka ujedno i stupnjevi biti/bića) sadrži u sebi elemente nekoliko modela-koncepcija uzročnosti/zbilje. Tu su ponajprije kao pretpostavka elementi aristoteličkog kozmologijskog modela kojim se prikazuje način pokretanja odnosno međusobni odnos i ustroj inteligencija što pokreću nebeske sfere, te njihov odnos spram prvog pokretača, s tim da je taj poredak uvjetovan poretkom nebeskih sfera (*ordo intelligentiarum est secundum ordinem corporum coelestium* odnosno *secundum ordinem notuum stellarum*). Smjer kretanja je odozgo, od pokretača najviše sfere, nadolje prema središtu svemira. Iz takvog poretka proizlazi onda mogućnost razlikovanja inteligencija, odnosno njihova rangiranja s obzirom na to da li su bliže ili dalje od prvog pokretača (što je opet prema averoističkoj koncepciji najuže povezano s brzinom kretanja te brojem pokrenutog). Ugrađujući ovakav model uzrokovanja u onaj po kojem je osnovni tip uzrokovanja stvaranje po Bogu, Gučetić hijerarhiju nebeskih pokretača pretvara u hijerarhiju inteligencija, drugih uzroka, pomagača najvišeg (eficijentnog) uzroka.

Time pak što »bliže ili dalje biti« od prvog uzroka (pokretača), kojega će Gučetić izjednačiti s Bogom, povezuje s »plemenitije, istinitije, savršenije biti« (*nobilior, verior, perfectior esse*), stapa Gučetić ovaj model s onim po kojem se uzrokovanje što potječe od prvog uzroka zbiva kao »spuštanje« i »silazanje«, izlivanje i utjecanje (*influere*) onog *općenitijeg, savršenijeg, jedinstvenijeg, beskonačnijeg* u ono manje općenito, manje savršeno, u ono raspršenije, umnoženije (što se, kako Gučetić ističe, daje prikazati »platoničkim« načinom po kojem je Bog središte intelektualne sfere, a niži stupnjevi uzroka raspoređeni su oko njega kao koncentrični krugovi).

Ujedno je taj način uzrokovanja povezan s učenjem po kojem sve niže participira na prvom, ali stupnjevito (»sve participira na prvom, ali ne istim redosljedom i stupnjem«). Taj način uzrokovanja prikazuje se onda kao izlivanje, istjecanje svjetla iz prvog uzroka — izvora svjetla, koje se, što je dalje od izvora, sve više raspršuje. Uzrokovanje kao izlivanje svjetla (kojim se posreduju »dobrote« onog prvog, a koje Gučetić ne razrađuje opširnije) najuže je povezano s poimanjem spoznaje i spoznavanja, koje se isto tako događa kao svojevrsno osvjetljenje (*illuminatio*) svjetlom onog prvog neposredno i posredno utjeca-

jem *species* što su nošene svjetlom neposrednog višeg uzroka. To je ujedno uopće karakterističan način uzrokovanja za koncepciju koju zastupa Autor teza, a koju Gučetić uglavnom prihvaća. U procesu uzrokovanja svagda je, naime, na djelu paralelno akcija prvog višeg, neposrednog uzroka, koji je djelatan tek ukoliko posreduje svojstva onog višeg, općenitijeg uzroka. No, u Gučetića je svagda primišljena i neposredna akcija prvog uzroka, jer sve je u svome *biti* uvjetovano prvim uzrokom. Svaki stupanj uzroka posreduje tako onom nižem ono što je sadržano u višima, ali tako da svaki stupanj to prima prema svojoj biti. Odnos uzroka i uzrokovanog jest takav da je ono uzrokovano u svom uzroku na način uzroka, a uzrok u svom uzrokovanom na način uzrokovanog (*causatum in causa per modum causae, causa in causato per modum causati*). Bog pak sve sadrži, jer je svemu uzrok, jer sve stvara, a stvara spoznajući jer njegovo je biti/bit — umom biti, što je ujedno njegov život.

Kako se zapravo svaki stupanj u intelektualnoj sferi odnosi i kao uzrokovano i kao uzrok, i prema nižem i prema višem (i to na način spoznavanja /za inteligencije se izričito kaže »quidquid enim intelligentia producit, per modum intelligibilem producit, unde necesse est, quod intelliget ea, quorum causa est/) tako da viši uzrok sadrži kao njegov efekat, a niži kao svoj efekat, to se među stupnjevima uzroka/bića uobličava lanac, po kojem su zapravo svi niži stupnjevi u svim višim stupnjevima⁵.

Kako je i po Gučetiću ustanovljeno da su tri reda (bića) u svemiru, tj. inteligencije-duše-tijela, to još preostaje da se izvidi na koji način onda sustav uzroka funkcionira s obzirom na ono najniže-materijalno. I opet ovdje u Gučetića imamo ustvari kombinaciju dviju koncepcija. S jedne strane, imamo »platonički« model, po kojem je niži, materijalni, osjetilima dokučivi svijet odraz, slika onoga višeg, intelektualnog svijeta, koji je u nižem sadržan kao uzrok, ukoliko je zapravo *idea ac forma huius mundi*, jer su ideje uzroci formi (u božanskom umu!), koji uvode forme u materiju, dok je ujedno niži sadržan u onom višem kao ono uzrokovano u egzemplarnom (i eficientnom) uzroku. S druge strane, u toj koncepciji sadržano je uvjerenje da materija vječno teži za tim da bude usavršena formom koja po agensu biva izvedena *de potentia materiae*.

Na kraju, kad se pomnije analizira Gučetićeva koncepcija, s obzirom na sve tradicijske slojeve što ih u sebi sažimlje, pokazat će se da je čitav taj model prikaza načina uzrokovanja ipak sav podređen i prilagođen tezi o Bogu — prvom uzroku, o Bogu koji jedini posjeduje *vir-*

⁵ Neka ovdje bude samo ukratko spomenuto, kako bi s obzirom na sličnu problematiku te neke dodirne točke u koncepciji bilo neobično zanimljivo ovakav Gučetićev model hijerarhijskog ustrojstva uzroka/bića usporediti s onim što ga u svojoj *Nova de universis philosophia* iznosi Frane Petrić.

tus creandi, koju ne posreduje nižim stupnjevima te su mu ovi tek pomagači u vladanju i upravljanju nižim (»vladati« udjeljuje ustvari samo prvoj inteligenciji).

Sva pak *diversitas rerum* i njihova hijerarhijska ustrojenost imade svoj izvor u Bogu, koji sve provida i sve jest uzrokom tek po Bogu, prvom uzroku.

Tako bi se, napokon, na ono na samom početku postavljeno pitanje o Gučetićevo odnosu spram različitih slojeva duhovne tradicije što je usvaja i spram različitih koncepcija uzročnosti moglo odgovoriti kako u njegovoj interpretaciji teksta *Liber de causis* uz izrazito koncilijatornu temeljnu nastojanost, dakle nastojanje da, gdje god je to moguće, uskladi stavove pojedinih filozofa i filozofskih škola međusobno, te stavove filozofa i teologa, ipak prevladava jedna »dionizijevska« varijanta koncepcije hijerarhijske ustrojenosti stupnjeva uzroka, ukoliko hijerarhijsko »spuštanje«, »silazjenje« od prvog uzroka nanize biva zapravo neutralizirano činjenicom da samo prvome pripada stvarati i da o prvome sve ovisi.

Gučetićevo nastojanje oko kompromisnih rješenja najvidljivije je tamo gdje se trudi da koncepciju kreacije uskladi i pomiri s filozofijskom koncepcijom drugih uzroka koji su samostalni i koji samostalno stvaraju stupnjeve ispod sebe, po svojoj biti, pri čemu se on uglavnom priklanja kršćanskoj koncepciji (ublažavajući ipak, u skladu sa svojim temeljnim nastojanjem, tezu o neprenosivosti *virtus creandi* na kreature time što dopušta da drugi uzroci-inteligencije budu pomagači u vladanju i upravljanju). Valja istaći, međutim, da Gučetić ne insistira svagda i pod svaku cijenu na usklađivanju stajališta te da nipošto ne izbjegava, kad kompromisno rješenje nije moguće, jasno naznačiti razliku u stajalištima filozofa i teologa (što je očito u vezi s problemom koncepcije duše). Tako u biti za Gučetića ostaje odredbenim nastojanje oko zadržavanja kršćanske opredijeljenosti zajedno sa svim slojevima duhovne tradicije što ih je kršćansko koncipiranje uzročnosti u sebi apsorбирalo.

O UZROKU I UZROCIMA

(Gučetićevo komentar *Knjige o uzrocima*)

Sažetak

S djelom *Liber de causis* Zapad se upoznaje u dvanaestom stoljeću i pogrešno ga, sve do točne atribucije Tome Akvinskoga u trinaestom stoljeću, pripisuje Aristotelu. Toma Akvinski će u tezama nepoznata autora prepoznati temeljne postavke Proklova djela *Elementatio theologica*. Djelo osim postavki o uzrocima sadrži komentar čije autorstvo do danas nije precizno utvrđeno.

Gučetićev komentar spomenutog djela nastao sredinom šesnaestog stoljeća imade za predložak samo teze o uzrocima, s tim da je očito da komentar teza, koji neposredno iza teza donosi Toma Akvinski, a koji Gučetić ne navodi, ipak poznaje, jer ponegdje u svom komentaru preuzima iz njega i čitave rečenice.

Za taj Gučetićev renesansni komentar djela izrazito neoplatoničke orijentacije značajno je prije svega da omogućava uvid u gotovo sve slojeve one duhovne tradicije, što će Platonovu filozofiju posredovati Zapadu šesnaestog stoljeća. Stoga je u komentaru nadasve od interesa bilo vidjeti kako se Gučetić, kršćanski orijentirani platoničar renesanse, određuje ponajprije spram neoplatoničkih teza u izlaganju koncepcije uzroka i uzročnosti, a zatim i naspram specifičnih interpretacija arapskih filozofa (djela kojih dobro poznaje), i to napose s obzirom na njegovo primarno kršćansko polazište.

Pritom je u analizi Gučetićeva komentara naglasak stavljen na njegove interpretacije Platonove filozofije (jer se analiza i poduzima iz okvira istraživanja renesansnog platonizma).

Iz komentara se Gučetićeva kao temeljni dojam nameće izrazito koncilijatorno nastojanje oko usklađivanja različitih tradicija tumačenja uzroka i uzročnosti, te različitih stavova u okviru iste tradicije, s naglaskom na jednoj »dionizijevskoj« varijanti hijerarhijskog ustrojstva uzroka, što znači takovoj po kojoj su sve teze o *uzrocima* te o stupnjevanju uzroka/bića kao samostalnih činilaca u procesu stvaranja ipak podređene temeljnoj tezi o Bogu kao jedinom uzroku stvaranja, o kojem apsolutno sve ovisi, a kojemu su inteligencije i duše, niži uzroci tek pomagači u vladanju i upravljanju svim nižim.

ON CAUSE AND CAUSES

(Gučetić's Commentary of *The Book of Causes*)

Summary

The West became acquainted with *Liber de causis* in the 12th century, which it had erroneously attributed to Aristotle up to the time of Thomas Aquinas' correct attribution in the 13th century. In the theses set down by an unknown author Thomas Aquinas recognized fundamental precepts of Proclus' work *Elementatio theologica*. In addition to theses concerning causes the work contains a commentary whose authorship has not been precisely ascertained so far.

Gučetić's commentary of the mentioned work, written in the mid-16th century, was based only on the theses on causes, and it is obvious that Gučetić was familiar with the commentary of the theses given by Thomas Aquinas immediately following the theses themselves, although Gučetić does not refer to them in his commentary, since he sometimes takes whole sentences from this source.

It is important that this Renaissance commentary written by Gučetić about the work which is expressly Neo-Platonist in its orientation enables us to gain insight into almost all strata of the intellectual tradition which mediated Plato's philosophy to the 16th century West. Therefore it is

interesting to see how Gučetić, as a Renaissance Platonist of the Christian orientation, defines his position in his commentary primarily with regard to Neo-Platonist theses in the exposition of the conception of causes and causality, and also with regard to specific interpretations given by Arabic philosophers (whose works he is well acquainted with), especially with respect to his primarily Christian starting-point.

In the analysis of Gučetić's commentaries the emphasis is placed upon his interpretations of Plato's philosophy (since the analysis has been undertaken within the framework of the exploration of Renaissance Platonism).

Gučetić's commentary leaves the basic impression of being essentially an effort to reconcile diverse traditions in the interpretation of causes and causality, as well as diverse attitudes within the same tradition, with a special emphasis on the »Dionysian« variant in the hierarchical system of causes within which all the theses on *causes* and on the gradation of cause/ /beings as independent factors in the process of creation are still subordinated to the fundamental concept of God as the only cause of creation on which absolutely everything depends, and to whom intelligencies, souls and lower causes serve as mere expedients in the government and rule over the lower world.