
Novovjekovni duh i renesansa kao njegov konstrukt

Filozofijsko-ideologijska motivacija u recepciji
renesansne misli u hrvatskoj filozofiji

Franjo Zenko

Zagreb

Primljeno:
24. listopada 1985.

Izvorni znanstveni tekst
UDK 1 (091)

Svagdje i uvijek funkcionira apriori. U povijesti recepcije također. Filozofija renesanse je konstruirana kao strateški konstrukt novovjekovnog mišljenja da bi se samo povijesno legitimiralo.

Pitanje odnosa renesansne filozofije i novovjekovnog mišljenja jest, tako bi se reklo, povijesno filozofijska tema. Što nas pak na toj temi privlači, nije i ne može biti samo puki historijski interes. Zbog toga ne, jer novi vijek nije za nas, kao prvo, jedna znanstvena kategorija, primordijalno *ovaj* naš svijet života. Da li ga mi u svim njegovim znanstvenotehničkim, političkim, privrednim i kulturnim datostima živimo ne reflektirajući kritički o njemu, ili ga pak naprotiv u teoriji i praksi radikalno odbijamo, ne mijenja ništa na činjeničnosti da je ovaj naš teorijsko-praktički svijet života postao (ili postaje) totalno novovjekovnim.

Kako iz takvoga našeg teorijsko-praktički jedinstveno strukturiranog svijeta života treba izgledati jedan uvod u našu temu koji bi bio 'bez pretpostavki', ili barem (samo) kritičan prema eventualnim pretpostavkama? Ne bi li bilo dovoljno ovdje raskrinkati sam postulat apsolutne bespretpostavnosti kao jedan od temeljnih principa što konstituiraju novovjekovno mišljenje i time ujedno obesnažiti zahtjev da taj postulat ima karakter apsolutnosti? Moment konstrukcije, koji je bitan za novovjekovno mišljenje, uvjetovan je upravo bespretpostavnošću koju valja (ipak) prihvatiti kao načelnu.¹

[1] Uz ovu kritiku načela bespretpostavnosti u filozofijskom mišljenju što nam je pružaju fenomenologija i filozofija egzistencije, koju kritiku u bitnome usvaja i Hans Blumenberg, ali ipak zaključuje metodologijsko utemeljenje svoga eseja *Lebenswelt und Technisierung* ovako: »Mögen wir uns seit Descartes auch noch so sehr dessen bewusst geworden sein, dass der reine und geschichtslose Anfang nie gegeben war und nicht vollziehbar ist, so bleibt doch die Verbindlichkeit dieses Anspruchs der Unbefangtheit als uns ständig beanspruchende Idee bestehen.« (Cit. prema Hans Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben*. Reclam 1981., str. 16—17.)

Nakon ovih uvodnih misli valja još nešto reći o smisaonoj pripadnosti moga priloga našoj glavnoj temi i određenju zadaće koju trebam ispuniti svojim izvođenjem.² U obrazloženju ideje da se poduzme takav kurs kaže se da relativno intenzivno istraživanje filozofije renesanse posljednjih decenija, ali u različitim zemljama i različitim smjerovima i motivacijama, čini »pokušaj veće kooperacije i koordinacije različitih nacionalnih i internacionalnih potijaja« poželjnim i nužnim za dalje straživanje.

Bez obzira na problematičnu filozofijsko znanstvenu pozadinu jedne takve formulacije, problem gubitka racionalnosti postaje u današnjem pogonu duhovnih znanosti sve akutniji, usprkos tehnološki inspiriranoj tendenciji izgradnje sve većih komunikacijskih sistema za razmjenu znanstvenih informacija. Naš je sastanak samo primjer više kako se današnju, modernu situaciju, oblikovanu pluralistički nacionalno-kulturnom individuacijom, pokušava savladati u duhovnopovijesnom istraživanju. Bili bismo već duboko u jednom od problema naše glavne teme ako bi se kazalo kako se taj problem gubitka racionalnosti moglo kao jedan od epifenomena krize tadašnje kulture pronaći već u renesansi. Proces individuacije u duhovnom životu, konsekutivno i konzekventno onda i proces individualizacije u duhovnoznanstvenom radu, ako ovdje smijem podsjetiti na taj locum communem povijesti evropskog duha, začet je oslobađanjem interesa spoznaje već kod ranih humanista, da bi se nametnuo s glavnim figurama kao Danteom, Petrarcom i Boccacciom te razuzdanom željom za 'profanim' znanjem prema unutra i prema van, kao obilježje i norma moderne, ničim više ukrotive subjektivnosti. Albert Bazala, prvi od hrvatskih filozofa koji je u svojoj *Povijesti filozofije* (I—III, 1906—1912) prikazao sveukupnu sliku filozofije renesanse,³ vjeruje kako su dva glavna momenta vrijedila kao faktori osiguranja od tendencije rastakanja ne samo srednjovjekovnog univerzalizma nego i minimalnog zajedništva humanista koje je trebalo funkcionirati kao bezuvjetna pretpostavka za stvaranje 'nove', humanističko-renesansne kulture: povišena opća mobilnost, koja je omogućavala osobne kontakte među filozofima i naučenjacima, i antika sa svojom predominacijom 'forme', koja sama po sebi disciplinira duh kao zajednički izvor inspiracije, prema kojem su se svi osjećali obavezni kao prema novom evanđelju.⁴ Mi danas, kao moderni ili post-moderni, ako tko hoće tako, osuđeni smo da učimo živjeti bez evanđelja, što posebno dolazi do svijesti nakon masivnog sloma mita znanosti kao posljednjeg vjerovanja koje je konstituiralo jednu epohu. Ne samo to. Čini se da je renesansa, shvaćena etimologijski intenzivno, tj. antropologijski, kao kulturnopovijesni egzistencijal, kako se egzemplarno može naći u XIV—XVI st., izumrla, jer

[2] Uz neke nebitne izmjene i dopune ovaj tekst predstavlja uvodno izlaganje na internacionalnom kursu postdiplomskih studija u Dubrovniku održanom od 31. kolovoza do 8. rujna 1985. pod naslovom *Renaissancephilosophie und neuzeitliches Denken — Bestandsaufnahme und Perspektiven*.

[3] U poglavlju pod naslovom *Preteče filozofije novoga doba* (sv. II., str. 183—215). Već po samom naslovu može to biti jedan primjer ilustracije naše osnovne teze o odnosu novovjekovnog mišljenja prema renesansi.

[4] *Ibid.*, str. 336.

odnos prema prošlosti u novom vijeku općenito više ne funkcionira kao onaj koji oblikuje svijet života. U duhovnoj besupstancijalnosti koja se odvija progresivno, u kojoj se Evropa nalazi, postavljamo si zadaću da razmišljamo o tome da li i kako treba razumjeti novovjekovni svijet života: legitimno kao posljedicu djelovanja renesanse, ili možda takvu interpretaciju treba promatrati samo kao strategijski konstrukt novoga vijeka, da bi se zadovoljilo njegovu vlastitu potrebu za legitimacijom?

Neke elemente za diskusiju ovog pitanja, koje naša tema intencionalno implicira, bar po mojem mišljenju, pokušat ćemo dobiti tematiziranjem jedne određene recepcije filozofije renesanse, tj. u okviru hrvatske filozofije. Da našu temu točnije odredimo moramo dodati slijedeće. Ovdje neće biti diskutirani ni filozofi renesanse koji pripadaju talijanskoj ili drugim nacionalnim kulturama, ni samo hrvatski filozofi renesanse kao recimo: Juraj Dragišić (Georgius Benignus de Salviatis) [† 1520], Benko Benković [† 1525], Grgur (Natalius) Budisalić [† 1550], Augustin Nalješković [† 1527], Klement Ranjina [† 1559], Matija Vlačić (Mathias Flacius Illyricus) [† 1575], Frane Petrić (Franciscus Patricius) [† 1597], Nikola Gučetić [† 1610], Juraj Dubrovčanin (Georgius Raguseus) [† 1622], Mark Antun Dominis [† 1622] i drugi minoris gloriae, koji još nisu dovoljno istraženi. Sva ova imena, ukoliko iskrsnu u našem izvođenju, onda uvijek samo kao 'objekt' recepcije u novijoj i sadašnjoj hrvatskoj filozofiji, a nipošto onako kako jesu 'po sebi' i 'za sebe'.

Što valja razumjeti pod razlikovanjem »kako oni jesu po sebi i za sebe«, treba pojasniti na jednom primjeru. U povijesnom pregledu *Filozofija u Hrvatskoj*, koji je 1943. napisao Kruno Krstić, koji je kasnije stekao ime najboljeg poznavaoca hrvatske renesansne filozofije, stoji kao novovjekovni horizont ova općenita karakterizacija hrvatskih filozofa renesanse: »Na prijelazu u novi vjek, u drugoj polovici 15. stoljeća, javljaju se prve vijesti o Hrvatima istaknutim radnicima na polju teologije i filozofije. To je doba humanizma, i jedan dio prvih filozofa Hrvata pokazuje u svom radu izričite značajke humanističkog nastrojenja . . . Drugi dio Hrvata mislilaca priključio se konzervativnoj struji skolastike.«⁵

Po sebi i za sebe hrvatski filozofi renesanse nisu, ili bolje, nisu bili ni u kom slučaju »progresivni« i »konzervativni« u ovom post-prosvjetiteljskom smislu. Ali kasniji interpretatori mogli su ih recipirati samo u svom vlastitom novovjekovnom ideologijskom duhu.

Ovo razlikovanje, naime hrvatski filozofi renesanse kakvi po sebi i za sebe jesu i kako su recipirani u novijoj hrvatskoj filozofiji, vodi nas drugoj točki u određivanju naše teme. Ona je sadržana u onom dijelu naslova gdje se veli »filozofijsko-ideologijska struktura motivacije«, misli se u recepciji filozofije renesanse. U tomu se izražava naša namjera: ne da se faktografski rekonstruira povijest »utjecaja« renesanse, nego da se odgovori na pitanja koja glase:

[5] Kruno Krstić, *Filozofija u Hrvatskoj*, Zagreb 1943., str. 6–7.

kako i zašto uopće, zašto onda, tj. upravo na početku XIX st., a ne ranije ili kasnije, zašto tako (a ne drukčije) iskrsava kod Hrvata interes za renesansu uopće, te onda, konsekutivno, i za filozofiju renesanse, i funkcionira tako što istraživanje hrvatske renesansne književnosti, umjetnosti i filozofije unapređuje i njime upravlja, evo, skoro sto pedeset godina? Drugim riječima to znači da pojedine činjenice, *facta bruta*, iz povijesti recepcije renesanse i renesansne filozofije u nas trebaju biti tako ispitane da se dospije do kulturnopovijesnog i filozofijskopovijesnog apriori, koji tek omogućuje i određuje ovu recepciju u njezinoj takovosti.

A sada pređimo odmah, prvo, na točku recepcije renesanse općenito. Da bismo našem izvođenju dali najkonkretniji mogući sadržajni karakter, ograničavamo se na analizu jednog, po našem mišljenju, tipičnog primjera. Kada Franjo Rački, politički historičar i povjesničar hrvatskoga državnog prava, koji je kao suosnivač i prvi predsjednik JAZU mnogo pridonio renesansi znanosti u Hrvatskoj⁶, jednu svoju studiju, koja bi i danas mogla poslužiti kao primjer istraživačima renesanse⁷, posvećuje Ivanu Ravenskom, on to ne čini zato što bi ga ovaj »Petarčin učenik« a »učitelj Leonarda Brunia« zanimalo po sebi, nego jer je on, Ivan Ravenski, s kvalifikacijom i odlikovanjem uglednog humanista, što proizlazi iz njegova životnoga puta koji je Rački majstorski prikazao, kad je i dok je bio kancelar Dubrovnika (1384—1387), »prema čudi svojoj i prema zanešenosti za klasicizmom i ondje (tj. u Dubrovniku) potaknuo misli, koje su donjekarle tinjale, da malo kašnje uz povoljnije okolnosti buknu u plamen. Ne treba zaboraviti ni toga, da je Ivan, . . . našao u Dubrovniku toliko dokolice, da prijatelju sastavi spis, koji prozva 'historijom Dubrovnika'⁸.

U toj funkciji poticanja već prisutnih humanističkih stavova u gradu-republici Dubrovniku zanima se, dakle, Rački za ovoga talijanskog humanista. Manje pak za njegove moralno-filozofske traktate po sebi (*De eligibili vitae genere*, *De consolatione in obitum filli*, *De fortuna aulica*, *De dilectione regnatium*). Ni za njegovu *Historia Ragusii* kao takvu, sastavljenu za vrijeme njegove trogodišnje kancelarske službe u Dubrovniku (1384—1387) nema Rački interes. Ne samo možda zbog toga što je Petarčin učenik proma-

[6] Zagorsky Vl., *François Rački et la renaissance scientifique et politique de la Croatie (1828—1894)*. Paris 1909.

[7] U popratnoj studiji *Petrarca i petrarkizam* uz izdanje *Francesco Petrarca, Kanconijer* (talijanski i hrvatski tekst), Zagreb 1974., Frano Čale daje ovu ocjenu ovog rada Franje Račkoga: »Među svim napisima u vezi s Petarčinim humanizmom koji se mogu čitati u povijestima hrvatske književnosti, ili, primjerice, u Šrepelovu *Preporodu u Italiji* (1899), Lozovinovoj *Povijesti talijanske književnosti*, I (1909) ili drugdje, studioznim se pristupom do danas ističe jedna studija koja ostale znatno nadmašuje pa je treba navesti. Riječ je o uvodu u poznavanje humanizma općenito, a hrvatskog posebice, koji je još u prošlom stoljeću objelodanio Franjo Rački, godine 1885. u LXXIV knjizi Akademijina *Rada*« (str. 1087). Naslov toga njegova rada glasi: *Prilozi za poviest humanisma u Dubrovniku, Dalmaciji i Hrvatskoj. I. Ivan Ravenjanin, učenik Petrarkin, dubrovački kancelar (1384—87)*, kano pređeća humanisma u Dubrovniku. — U nastavku na istom mjestu Frano Čale kaže: »No učeni Petarčin sljedbenik (misli se Ivan Ravenjanin) važan je za povijest našega humanizma, pa smo ga sljedeći studiju Franje Račkog ovdje spomenuli . . .« (str. 1087—1088).

[8] F. Rački, *Prilozi* . . . , str. 191.

trao dubrovačke prilike sa stanovišta »talijanskog patriotisma i osobnog osjećaja«. Svi su talijanski humanisti »prema inozemstvu« takvi: »Oni opojeni starom rimskom slavom i prosvjetom smatrahu Italiju 'glavom Evrope i carske monarhije, kraljicom svih pokrajina, učiteljkom naroda', Rimljane zvahu 'svojim pradjedovi', a narode izvan Italije 'transalpinskim barbari'. Ovih se predrasuda nije mogao otresti ni Petrarca«. Naravno ni Ivan Ravenjanin kad piše o Dubrovniku i prilikama u njemu. Ali ono što Rački, mentor mlade moderne hrvatske historiografije, razumljene kao »objektivne kritičke« znanosti, ima primijetiti uz *Historia Ragusii* treba pak shvatiti u svjetlu njegove kritike humanističkog pisanja povijesti općenito. Tako o Ivanu Ravenskom kao historiografu grada Dubrovnika kaže: »Jur po onoj obćenitoj opazci o historiografiji humanističkoj (o njoj govori Rački neposredno prije toga) neće čitaoc očekivati od toga Ivanova spisa, što bi danas svaki očekivao po onom nadpisu. U tom spisu nije 'historia' Dubrovnika, ni stara ni suvremena, već nekoji historijski podatci, ili bolje opis obćine dubrovačke, koji se gube u sred obćenitih opazaka i razmatranja, koja pisac svakom sgodom nadovezuje... Onda crta crnim bojami svoje življenje u Dubrovniku, nesnosno naprama onom u prosvjetljenoj Italiji, kano što smo nekojimi izvodi utvrdili. Tvrdnje pako svoje razjasnjuje i podkrepljuje primjeri iz klasika: Cationa, Seneke, Cicerona, Sofokla itd. Gdje mu se god prilika pruži, prelazi u čitave razpravice, tako o umjerenosti, luxusu itd.; kreposti slavi, zle navade i navike kudi, dakle ne pripovieda nego uči. Tim je načinom taj spis dosta narasao, malo ili ništa nesadržavajuć iz prošlosti dubrovačke, a vriedan je za nas samo u toliko, u koliko nam se u njem zrcali shvaćanje pisca, i u koliko obuhvaća crtica o tadanjem prosvjetnom stanju Dubrovnika.«¹⁰

Analizom osvrta Franje Račkoga na pisma koja je Ivan iz Ravene pisao svojim prijateljima u Italiju može se također identificirati interes koji motivira Račkog u istraživanju životnog puta i djela ovoga neposrednog učenika Petrarčinog, koji je pripomogao razvoju humanizma u nas. Imamo dakle dovoljno elemenata za slijedeću tezu o motivaciji koja stoji iza ovog istraživanja renesanse: Račkoga ne interesira renesansa 'po sebi', nego ono što ona znači za hrv. nacionalnu povijest kulture jest ultima ratio njegova podrobnoga, svestranog kulturnopovijesnog primjernog istraživanja razvitka upravo Ivana Ravenskog, koji »je prvi putujući učitelj nove škole, izaslan od samoga prvaka Petrarke«, koji pripada jednako Bellunu, Udinu i Mletkam kano Padovi i Firenzi... Kano kancelar pripada on jednako Dubrovniku kano i Padovi.«¹¹ Nacionalna kulturnopovijesna motivacija kod Račkog jasno se i jednoznačno može razabrati iz samog naslova studije o kojoj je riječ. On glasi: »Prilozi za poviest humanisma i renaissance u Dubrovniku, Dalmaciji i Hrvatskoj. I. (dio) Ivan Ravenjanin, učenik Petrarčin, dubrovački kancelar (1384—87), kano predteča humanisma u Dubrovniku.«

Pitanje koje se logički nameće iz analiziranog primjera glasi: treba li na taj nacionalnokulturnopovijesni interes gledati kao na

[9] *Ibid.*, str. 169.[10] *Ibid.*, str. 188.[11] *Ibid.*, str. 190—191.

tipičan i bitan u istraživanju renesanse, odnosno u recepciji renesanse kod Hrvata? Odgovor treba glasiti: da. Objašnjenje za to jest u ovome: angažirano istraživanje, a time i recepcija renesanse kod Hrvata, započeti su, točnije, inducirani su hrvatskom nacionalnom renesansom: hrvatskim narodnim preporodom (u literaturi poznatim i kao ilirski preporod), započetim 1830-tih. Kako i zašto se to dogodilo? Nastao kao integralno-organski dio slavenske renesanse, koja je sintetički opisana u korisnoj i informacijama bogatoj knjizi hrvatskoga autora Milana Preloga *Slavenska renesansa 1780—1848* (1924), hrvatski je preporod u zamisli njegovih ideologa prve i druge generacije bio zapravo dugoročni program izgrađivanja kulturnopovijesne individualnosti hrvatskog naroda, odnosno njegove »osebnosti i osobnosti« (F. Rački), kao pretpostavke njegova političko-državnog osamostaljenja, kako je ono pokušano 1848. godine. Hrvatska renesansa u romantičkom ruhu ilirskog preporoda značila je više nego puki politički program. Ona je značila izgrađivanje moderne nacionalne subjektivnosti hrvatskog naroda. Pitanje je bilo kako ostvariti ovaj program? Odgovor je glasio: na onaj način kako je počeo novovjekovni individualizam i subjektivizam, tj. kartezijski, prema formuli cogito ergo sum. Kod već citiranog Preloga u spomenutoj knjizi *Slavenska renesansa*, u uvodnoj sintetičkoj rečenici u poglavlju gdje se hrvatska renesansa tumači genetički, tj. kroz pretpostavke koje su je omogućile kulturnopovijesno i politički, kaže se: »Preporod u Hrvata stoji u tijesnoj vezi kao i kod ostalih Slavena s onom strujom, koja je od kraja XVIII. stoljeća pronicala sav duševni život evropskih naroda. Taj je preporod bio, veli Rački, kategorički imperativ onoga doba. Jedan je narod za drugim dolazio k svijesti svoje individualnosti, jedan je za drugim doviknuo svojem drugu susjedu: cogito, ergo sum, samo što su se redom u toj povorci razlikovali, samo što su nosioci jedne općenite misli ovu misao prema narodnoj osebjivosti različitim načinom izražavali. Da hrvatski narod nije mogao ostati isključen iz ovog općenitog preokreta, to je slijedilo prirodno iz prosvjetnih i državnih veza, u kojima je od davna živio, slijedio je iz njegove davne i blize prošlosti. Tok zapadne prosvjete nije nikada u hrvatskoj zemlji presušio, niti je bio prekinut.«¹² Koliko je Prelog pod utjecajem Račkoga kao najizgrađenijeg teoretičara i filozofa hrvatske nacionalne renesanse započete ilirskim preporodom, vidi se po čestom pozivanju na njega.^{12a}

Toliko o genezi hrvatske nacionalne renesanse koja je funkcionirala kao kulturnopovijesni apriori recepcije filozofije renesanse. Da se način ovog funkcioniranja uzmogne razumjeti iznutra, mora se posebno držati pred očima teorijski element koji je sukstituirao hrvatsku nacionalnu renesansu.

Ako ideja renesanse same, ideja prevladavanja krize koja ugrožava identitet jednog individuuma ili jednog naroda, nije ništa drugo do samo do pojma dovedeno živo iskustvo premišljanja sebe samog koje nanovo izborava identitet, onda svaka nova renesan-

[12] Milan Prelog, *Slavenska renesansa 1780—1848*. Zagreb 1924., str. 133.

[12a] Na citiranom mjestu Prelog se u bilješci poziva, na primjer, na govor Račkoga: *U povodu 50-godišnjice hrvatske knjige* (Rad JAZU, knj. 80., str. 7.).

sa mora implicitno ili eksplicitno biti vođena jednom filozofijom, dapače jednom ontologijom konkretnoga kulturnopovijesnog subjekta. To ni kod hrvatske nacionalne renesanse nije moglo biti drukčije. Franjo Rački je toga bio svjestan. On se potrudio da u svojim više od dvadeset »svećanih govora«, koje je kao predsjednik držao svake godine povodom svećanih sjednica Akademije znanosti i umjetnosti u Zagrebu, razvija utemeljujuću teoriju hrvatske renesanse. Kada Rački kaže kako je ono što ga prisiljava na to u svojoj biti »teorijsko doba«, on tada zna, kao teolog i filozof iz hegelijanske i kartezijsko-ginterijanske škole, o čemu govori. Rački govori o 'teoretskom', ne u staroklasično-filozofskom, tj. platoničko-aristotelovskom, nego u novovjekovnom kartezijskom smislu. Episteme, scientia, znanost treba kod Račkoga shvatiti kao samorefleksiju koja konstruira subjektivnost, ili, što dolazi više i očitije do izražaja kod modernih prirodnih znanosti, kao znanost koja tek konstruira svoj predmet, te je zbog toga u svojoj biti »konstruktivna« znanost. Kako taj koncept znanosti kod Račkog i konkretno funkcionira, najjasnije se vidi kada on kao teoretičar hrvatske nacionalne renesanse, nasuprot nosiocima njezinih propagandnih lozinki, postavlja svoju slijedeću temeljnu tezu koju brani cijeloga života: hrvatsku nacionalnu kulturnopolitički emancipirajuću renesansu treba postići samo time da se hrvatski narod samorefleksijom koja otkriva njegove vlastite kulturnopovijesne korijene uzdigne »k svijesti o svojoj kulturno-povijesnoj osebnosti i osobnosti«. Ta samorefleksija kao bezuvjetna pretpostavka »osobnosti« hrvatskog naroda trebala je u smislu hrvatskog narodnog preporoda biti poduzeta svjesno programatski i planski, radikalno i totalno. Takva samorefleksija ukazuje se Račkom, u duhu njegove romantičke filozofije duha i naroda kao njegova povijesnog lika, kao *univerzalna znanost narodnog duha*. Kao konkretni oblici jedne takve, kod Račkog sažeto nazvane »narodne znanosti«,¹³ razvile su se povijest hrvatskoga »historijskog prava«, povijesti jezika, književnosti, umjetnosti, religije, odnosno crkve. K tomu je kao posljednja došla, u smislu jednoga sistematskog istraživanja, ideja povijesti hrvatske filozofije, s motivacijom da se i na tom teorijskom području legitimira nacionalni kulturnopovijesni identitet, kako ćemo odmah pokazati u drugom dijelu našega izvođenja.

U ovom prvom dijelu pokušali smo na primjeru studije Račkoga o Ivanu Ravenskom, koji je kao prvi talijanski humanist stupio na istočnu obalu Jadrana, pokazati da moderna hrvatska renesansa iz XIX st., poduzeta u novovjekovnom smislu i duhu funkcionira kao apriori istraživanja i recepcije renesanse u Hrvatskoj. Kratak prikaz filozofijsko-kulturnog konteksta hrvatske nacionalne renesanse olakšat će razumijevanje recepcije filozofije renesanse unutar hrvatske filozofije. Time dolazimo do drugog dijela izlaganja: prikaza recepcije i njezinih filozofijsko-ideoloških motiva.

Da bi se udovoljilo povijesnofilozofijskim činjenicama, mora se ovdje početi konstatacijom da se u hrvatskoj filozofiji o renesansi

[13] Usp., F. Zenko, *Franjo Rački kao filozofski pisac i teoretik »narodne znanosti«*. Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine, br. 1—2/1975., str. 37—74.

kao o pragu epohe, značajnom i odlučujućem za filozofiju, ne govori najprije s nacionalno-povijesnoga kulturalnog stanovišta, nego sa stanovišta jedne određene filozofije. To se može naći odmah na početku XIX st. kod Simeona Čučića. On je bio ugledan profesor filozofije na zagrebačkoj Akademiji koju su osnovali u 17. st. isusovci i koju je car Leopold I 1669. digao na rang sveučilišta. Ta je Akademija nakon god. 1773. bila reformirana u prosvjetiteljskom i jozefinskom duhu. Simeon Čučić je svoju filozofiju izveo pod naslovom *Philosophia critice elaborata* (1815) u deset disciplina.¹⁴ Njegovom sistemu prethodi kratki prikaz povijesnog razvoja i napredovanja filozofije od njezinih prapočetaka sve do njegova vremena. Glavni princip prema kojem je prosuđivati napredak u filozofiji — zadaća povijesti filozofije jest »pripovijedati iskon, napredak i pokušaj filozofa da doprinesu napretku filozofije« — vidi Čučić u onom »sistematskom« nasuprot onom »rapsodijskom«. (Ne treba upozoravati na to da se i kod Kanta pojavljuje razlikovanje između »rapsodijskog« i »sistematskog« načina filozofiranja. No ovdje ne mogu ući dublje u problematiku sistematskog ni kod Čučića ni kod Kanta.) Dovoljno je ovdje ukazati samo na to da je čitava povijest filozofije kod Čučića u pogledu sistematskog podijeljena u tri vremena (tempora). Prvo: *Tempus Philosophiae Rhapsodicae*. Tu treba razumjeti početke filozofije, i to samo u »slikama«, tj. još ne u pojmovima, kod »prvih« nacija (*Primarum nationum utpote Chaldeorum, Phaenicum, Aegiptorum, Persarum, Arabum, Indorum, tota philosophia in imaginibus consistebat.*)¹⁵ Da se kod hrvatskoga renesansnog filozofa Franje Petrića može pronaći suprotno vrednovanje pojedinih od ovih najstarijih početaکا filozofiranja i teologije, kao ugledne prisca pia philosophia, Čučić još ne zna. On to još i ne može znati, jer mu nedostaje horizont, naime nacionalna kulturnopovijesna perspektiva o kojoj je već bilo govoreno, da bi mogao poći u susret tradiciji hrvatske filozofije, koja upravo počinje s hrvatskom filozofijom renesanse.

Drugo: »*Tempus Philosophiae Systematicae*«, tj. razvoj filozofije kod Grka (*Primi Graeci erant, qui Philosophiam . . . in ordinem Systematicum redegerunt.*). Tu je filozofija svoje sistematsko dovršenje postigla kod Aristotela. Ovo drugo »vrijeme« obuhvaća, prema semikantovcu Čučiću, sudbinu filozofije u helenizmu, kod Rimljana i u skolastici. Skolastika je na temelju »oskudnih tekstova« razvijala »platonički i aristotelovski dogmatizam«. Kako se kod skolastičara radilo samo o sporu riječi, a ne o stvari samoj (*magis verbis quam rebus studuerunt*), izrodila se filozofija u »kaios« (*Tota eorum Philosophia nihil erat, nisi Chaos /quod nunc vocant Schulpfuscherei, Padenterie, Galanterie/ artist teminorum . . .*)¹⁶ Dakle ni jedna jedina dobra riječ za skolastiku (Čučić je katolički svećenik!), jer je sa skolastikom filozofija u tom »drugom vremenu«, tj. »*in tempore philosophiae systematicae*«, dosegla najnižu točku. Zato je trebala jedna »reformacija filozofije« s ko-

[14] Simeon Čučić, *Philosophia critice elaborata*. Beč 1815. T(omulus) 1. Psychologia empirica; T. 2. Dianologia; T. 3. Alethologia; T. 4. Ontologia; T. 5. Cosmologia; T. 6. Psychologia rationalis; T. 7. Theologia rationalis; T. 8. Praxeologia; T. 9. Anthropologia i T. 10. Ascetica.

[15] *Ibid.*, T. 1., str. 20.

[16] *Ibid.*, str. 31.

jom počinje treće vrijeme, tj. »tempus Philosophiae Reformatae«. Ova reformacija filozofije započinje, prema Čučiću, renesansom tako što se »počelo oduševljeno studirati djela starih« (Saeculo 16. vergente opera veterum Graecorum et Romanorum scriptiorum cum gustu legi coeperunt). Progresivnu dinamiku s renesansom otpočete reformacije filozofije Čučić sažima s popratnom valorizacijom: »Prvi pokušaji potrebnog reformiranja filozofije učinjeni su u Italiji, više njih u Engleskoj, najveći u Francuskoj, potpuniji u Njemačkoj« (Prima Philosophiae tentamina reformandae facta sunt in Italia, plura in Anglia, majora in Galia, perfectoria in Germania).¹⁷

Već iz ovoga graduirajući vrednovanog poretka postaje kod Čučića vidljivo koja koncepcija progredirajućeg razvoja novovjekovne filozofije funkcionira kao apriori njegove recepcije renesanse i njezine filozofije. Imanentni telos ovog razvoja naveden je kod Čučića eksplicite u paragrafu koji se neposredno nadovezuje na citirano mjesto i gdje se na slijedeći način apostrofira Kant kao dovršenje i vrhunac, odnosno revolucionarni obrat ove linije: »Krajem prošlog stoljeća pojavljuje se Immanuel Kant, koji je u filozofiji načinio revoluciju i dao joj novu formu« (Sub finem praeteriti saeculi Kantius Immanuel surexit, qui revolutionem in philosophia fecit, eique novam formam dedit).¹⁸

Ovdje nije mjesto da se ulazi dublje ni u Čučićevo shvaćanje Kantove filozofije ni u njegov vlastiti sistem. Iz rečenoga možemo zaključiti slijedeće: idejom napretka uvjetovano shvaćanje cjelokupnog razvoja filozofije kod Čučića funkcionira kao apriori njegovog razumijevanja i njegove recepcije filozofije renesanse koju shvaća kao prethodni stupanj u razvoju prema Kantovoj filozofiji.

Čučićevo razumijevanje mjesta i vrijednosti filozofije renesanse može se uzeti kao model recepcije renesansne misli u hrvatskoj filozofiji. On je uvjetovan teleologijskim shvaćanjem povijesti filozofije. Navedimo još dva primjera iz sadašnjosti: recepciju filozofije renesanse kod Vladimira Filipovića, toga radikalnog, militantnog liberala kasnoprosvjeteljskog tipa, i kod jednog neomarksista, Danka Grlića, koji je pripadao zagrebačkoj grupi filozofa prakse.

Polazeći od teorije duhovnopovijesnih prijeloma kao »kratkotrajnih ili dugotrajnih revolucija« koje »negiraju svoje prethodne epohe i otkrivaju, postavljaju i ozbiljuju nešto potpuno novo u suprotnosti spram postojećeg starog«, Filipović u svojoj knjizi *Filozofija renesanse* (1956) vidi i recipira ovu filozofiju iz razumijevanja renesanse kao »jedne takve dugotrajne revolucije«. Tako on u tom smislu piše:

»Renesansa predstavlja takvu jednu dugotrajnu revoluciju. Revoluciju, koja je započela davno prije, nego što je jasno ispisala svoje parole, ali kad ih je ispisala, one su predstavljale rušilačku antitezu svemu, što je dotada stajalo kao nesumnjiva istina i kao ne-

[17] *Ibid.*, str. 33.[18] *Ibid.*, str. 34.

oborivi ideal. Ona se razvijala u kontinuiranom borbenom stavu prema svemu dotadašnjem. I baš ta stvaralačka *borbenost* daje i dugotrajnom razvojnom procesu karakter revolucije. Renesansa je svakako jedno od najznačajnijih takvih *stvaralačkih* razdoblja, koje ostvaruje jednu novu filozofsku sliku svijeta i čovjeka, sliku, koja se izgrađuje u suprotnosti sa starom teološkom slikom, koju negirajući hoće da zamijeni.«¹⁹

Sa stanovišta novog vijeka, koji za filozofiju ovoga hrvatskog Voltairea, kako su ga zvali, znači »modernu znanost i tehniku, individualnu slobodu i slobodu naroda«, filozofija renesanse uglavnom je u njegovim prikazima recipirana u njenoj revolucionarnoj opoziciji spram teologizirajućega srednjeg vijeka koji je putem katoličke crkve postao univerzalistički, kao simbol totalizirajuće vladavine onog transcendentno božanski tumačenoga »općeg« što potiskuje sve individualno, posebno i pojedinačno. U posljednjem odjeljku citirane knjige, pod naslovom *Povezanost renesansnog filozofskog duha*¹⁹, Filipović pita »da li ta filozofija u svojoj bujnosti i raznolikosti ipak pokazuje neku istu sintezu i da li ide konačno jednom cilju?« Ako ne uzmemo u obzir ono »individualno i svojevršno«, onda, veli Filipović, otkrivamo ono »što leži u osnovi i što se naslućuje u ostvarenju, što ujedinjuje zajedno i mistika Böhmea i empirika Paracelsusa, i naturalista Machiavellija i utopiste Campanellu i Morusa, i skeptika Montaignea i optimista Bruna, i mnoge druge prikazane kao i one tek spomenute mislioce, te onda ipak uviđamo, da su skriveni motivi isti, a tek putovi k istom cilju različiti . . . U čemu se očituje to općenito jedinstvo?« Odgovor glasi: »Univerzalizam srednjovjekovlja, sa svim oblicima jedinstva, od vjere i crkve do univerzalnog jezika i univerzalne znanosti, razbija se novim oblicima osebnih narodnosti i njihovim izrazom u jeziku, samostalnim crkvama, slobodnim znanostima i individualnim uvjerenjima. U toj općoj borbi dviju životnih tendencija *individualizam* svuda i svagda prevladava *univerzalizam*«. ²⁰ Da sasvim određeno predrzumijevanje novog vijeka kod Filipovića funkcionira kao apriori razumijevanje filozofije renesanse, razabire se sasvim jasno iz ove njegove metafore: »I ako renesansu smijemo slikovito predočiti kao proljeće, onda valja na toj slici uočiti šarolike cvjetove, koji će tek u zrelom i punom razvoju — a to će reći cijelom Novom vijeku — uroditi pravim, zrelim plodovima.«²¹

Kad Filipović dodaje jedan posebni odjeljak posvećen »hrvatskim renesansnim misliocima u sklopu svjetske filozofske misli«, ²² on to onda ne čini sa stanovišta povijesti hrvatske filozofijske tradicije u funkciji programa hrvatskoga narodnog preporoda kao što je, kako ćemo odmah vidjeti, slučaj kod Franje Markovića. Upravo ovom utemeljitelju historiografije hrvatske filozofije treba zahvaliti što se danas može govoriti i o hrvatskoj filozofiji kao o relativno samostalnom i profiliranom elementu opće nacionalne kul-

[19] Vladimir Filipović, *Filozofija renesanse*. Zagreb 1956. (Matica hrvatska) »Filozofska hrestomatija III., str. 11.

[19a] *Ibid.*, str. 129—132.

[20] *Ibid.*, str. 130.

[21] *Ibid.*, str. 131.

[22] *Ibid.*, str. 115—130.

turnopovijesne svijesti. U tom je smislu moguće da i neomarksist Danko Grlić prepoznaje revolucionarni, tj. progresivni karakter hrvatske renesansne filozofije kako bi u okviru hrvatske filozofijske tradicije uzete u cjelini mogao povijesno legitimirati marksizam koji je prije drugoga svjetskog rata zastupljen Miroslavom Krležom i njegovim prijateljima, i neomarksizam koji je nakon drugog rata zastupljen praksisovcima. U *Enciklopediji hrvatske povijesti i kulture* (1980), koju je ideologizirajuća kritika napala, u natuknici »filozofija« gdje je prikazana opširna i dokumentirana povijest hrvatske filozofije, u uvodu koji fundira čitav prikaz, stoji:

»Filozofska misao ima u Hrvatskoj relativno dugu tradiciju, ispunjenu mnogobrojnim, za pojedina razdoblja evropskog mišljenja tipičnim pravcima, pa i stranim utjecajima, ali i nizom izvornih, samostalnih ostvarenja i originalnih traženja. Tu filozofiju, a pogotovo izvanredno bogatu i u svjetskim razmjerima vrijednu antiaristotelovski orijentiranu renesansnu misao (koja još uvijek nije dovoljno istražena i vrednovana), karakteriziraju mnogi specifični, autohtoni elementi koji je stavljaju uz bok filozofije onih naroda što su nesumnjivo od nas imali povoljnije društveno-političke i zrelije ekonomske uvjete za slobodan i samosvojan kulturni napredak.

Uz filozofiju renesanse i uz vrlo plodna napredna, marksistički orijentirana društvena stremljenja između dva rata, hrvatskoj filozofiji daje pečat vlastitosti i misao koja se javlja nakon oslobođenja, a osobito ona koja se razvija u uvjetima sve šire demokratizacije našega socijalističkog društva i koja prolazi često i kontrolerzne etape svog misaonog sazrijevanja. Riječ je tu ponajprije o nekim bitnim tendencijama i težnjama jedne nove generacije, uglavnom antidogmatski orijentiranih marksističkih mislilaca (koji se javljaju na čitavom području Jugoslavije) i o stvaralačkom reinterpretiranju mnogih ranijih temeljnih filozofskih pretpostavki, kao i rehabilitacija onih izvornih Marxovih stavova što su bili dugo vremena zapostavljeni ili svjesno zaobilaženi. Uz te tri, za našu misao u cjelini vjerojatno najvažnije faze — renesansna misao, marksizam između dva rata i suvremena marksistička stremljenja — postoji, dakako, niz prijelaznih razdoblja u kojima se povremeno javlja i nekoliko vrlo značajnih imena, no osnovne vrijednosti filozofije u Hrvatskoj, u kojima je očit njezin samostalni doprinos rizični svjetske misli, čine, po većini filozofskih interpretatora, upravo ta tri stožerna razdoblja.«²³

Duh i shema valorizacije hrvatske filozofijske tradicije kao cjeline jasni su te nema potrebe detaljno analizirati citirani tekst. Dodajmo samo to da su isti duh i ista shema na djelu i u valorizaciji pojedinih filozofa, naročito onih najpoznatijih koji važe kao simboli identifikacije hrvatske filozofijske tradicije.

Time smo završili prikaz motivacije u recepciji renesansne filozofije unutar novije hrvatske filozofije i to u tri njezina strujanja: semikantovskom (Čučić), građansko-liberalnom (Filipović) i neomarksističkom (Grlić). Svaka od tih struja upravo u renesansi pre-

[23] *Enciklopedija hrvatske povijesti i kulture*. Zagreb 1980., »Školska knjiga«, str. 142.

poznaje srodnost s vlastitim načinom i duhom filozofiranja koje je kontaminirano određenim tempocentrizmom, tipičnim za novovjekovni duh: sadašnje vrijeme je rezultat svih prijašnjih vremena koja se kao 'momenti' u svojoj pozitivnosti dovršavaju, ili hegelovski rečeno, ukidaju u sadašnjem vremenu kao svom telosu.

To što u istraživanju i nastavi hrvatskih povjesničara filozofije, kao Alberta Bazale, Krune Krstića, Vladimira Filipovića, Marije Brides i drugih ovdje nespomenutih, kao i kod nekih mladih hrvatskih filozofa, iz bilo kojeg razloga i povoda, hrvatska filozofija renesanse, time i filozofija renesanse općenito, postaje jednom sve češćom referentnom točkom, treba zahvaliti utemeljitelju historiografije hrvatske filozofije Franji Markoviću (1845—1914).²⁴ Pod neposrednim utjecajem ideologije i filozofije hrvatske nacionalne renesanse u XIX st., o kojoj je na početku ovog priloga bilo govora, on je kao profesor filozofije na Zagrebačkom sveučilištu, 1874. reformiranom u nacionalnom duhu, pokušao ne samo oživjeti nacionalnu filozofsku tradiciju, nego i ugraditi je kao jedan od formativnih elemenata u samosvijest hrvatskog naroda o svojoj vlastitoj duhovnopovijesnoj individualiziranoj »posebnosti i osobnosti« (Rački). U tom smislu on piše u svom nastupnom rektorskom govoru *Filosofijske struke pisci hrvatskoga roda s onkraj Velebita u stoljećih XV. do XVIII.* (1882)²⁵ u izričitom odnosu prema starim hrvatskim filozofima renesanse: »Ova dva uresa — misli na Frana Petrića i Boškovića! — u kratko spomenuv, pridonieti mi je k iznašanju imenâ manje slave iz mraka zaboravnosti, . . . — imenâ koja doduše za svjetsku povijest filosofije nisu znatna, ali su nam zemljakom u dvojem pogledu draga: da im izkažemo harnost oti mljuć ih tmuni, i da na njihova djela pripojimo naš iz nova započeti rad.²⁶ (...) Za stvaranje skupne narodne duševne osobnosti naše pridonieti će svoj dielak i misli starih naših filosofijskih pisaca, kad ih proučimo i narodnome životu pripojimo; u osami svojoj, s tuđinskim glasom iz rodne zemlje, slabo su ovi poslužili tuđemu svietu, koji je imao i ima obilje velikih radnika svojih, a svojoj zemlji dosad malo su poslužili te u vrlo ograničenom obsegu i glede trajnosti i glede obsežnosti svojega uticaja. Nu od sada nam, pošto ih izučimo i narodnim glasom oživimo, koristiti će mnogo: s njimi ćemo upoznavati Platona, Aristotela i Plotina, s njimi krasno doba talijanske i u obće evropske renaissance, s njimi ćemo stupiti u uzvišeni hram umlja svjetskoga — ne doduše kao već domaći, nu premda kao kasne pridošlice, to bar s častnim putnim listom iz dobe duševnoga preporoda Evrope. Kako su stari dalmatinski poglavito dubrovački hrvatski pisci, kad su ovdje kod nas prije četrdesetak godina iz zaborava iznašani na sviet, pobuđivali razvitak naše nove književnosti u obće, tako mogu poslužiti oni stari prekovelebitski filosofi za razvitak naše nove radnje u filosofijskih naukah.«²⁷

[24] Vladimir Filipović, *Franjo Marković — rodoljubni pjesnik i učitelj filozofije*. U već cit. časopisu *Prilozi . . .*, br. 15—16/1982. str. 7—24. (Vidi bilj. 13)

[25] Ovaj Markovićev rektorski govor reprintiran je u časopisu *Prilozi . . .*, 1—2/1975., str. 255—279. [26] *Ibid.*, str. 18 (258).

Koliko je važna uloga mišljenja u procesu konstitucije onog što Marković naziva u modernom smislu riječi domovinom, može se otčitati iz slijedeće rečenice njegova govora: »...; a nema dvojbe, da samo onaj narod, koji si je stekao domovinu misli prisvojio si je čvrsto i svoju tvarnu domovinu«.²⁸

Tako je motivacija recepcije filozofije renesanse u hrvatskoj filozofiji u neku ruku bila pretpostavkom rađanja same historiografije hrvatske filozofije. Neki elementi ove motivacije koju je Marković formulirao i danas su na djelu kao oni koji još i danas potiču sustavno istraživanje hrvatskih renesansnih filozofa i renesansne misli uopće.

Na kraju još nekoliko zaključnih riječi. Ovim analitičkim izvodenjem željelo se ukazati na to da je recepcija filozofije renesanse u hrvatskoj filozofiji uvijek bila i jest uvjetovana jednim manje ili više eksplicitnim ideologijsko-filozofijskim apriori. U tom apriori jasno se prepoznaje težnja za povijesnim legitimiranjem u filozofiji renesanse. Pitanja koja se odatle mogu nametnuti: glase: 1. Je li tako i u drugim evropskim novovjekovnim recepcijama renesansne filozofije?; 2. Ako jest, ne bi li onda »renesansa« i »filozofija renesanse«, što su općenito prihvaćene kao kategorije koje su postale same po sebi razumljive, jer su, tako vjerujemo, fundirane cum fundamento in re, mogle biti ispitane kao strategijski konstrukt novovjekovnog mišljenja kojim se ono pokušava povijesno legitimirati?; 3. Odakle ta potreba novovjekovnog mišljenja da traži, odnosno konstruira svoju povijesnu legitimaciju?

[27] *Ibid.*, str. 33 (273).

Sažetak

Franjo Zenko / Novovjekovni duh i renesansa kao njegov konstrukt

Filozofijsko-ideologijska motivacija u recepciji renesansne misli u hrvatskoj filozofiji

Odnos novovjekovnog mišljenja i renesansne filozofije istražuje se u znaku pitanja: u kojoj je mjeri pojam 'renesansna filozofija' de facto nastao kao rekonstrukcija novovjekovnog duha svoje vlastite geneze? Tema je formulirana pod utjecajem literature koja u duhu navedenog pitanja interpretira odnos novog vijeka i renesanse, ali i specifične uloge što ju je renesansa u Hrvata zadobila od hrvatskog narodnog preporoda (u literaturi poznatog kao ilirski pokret) ranih 1830-tih godina naovamo: uloge »častnog putnog lista« (F. Marković) hrvatskog naroda u procesu samooblikovanja u modernu naciju. S procesom 'modernizacije' hrvatska nacija postaje između ostalog i filozofijski i ideologijski pluralistička. U dru-

gom dijelu prikazuje se motivacijska filozofijsko-ideologijska struktura u recepciji renesansne misli općenito i hrvatske renesansne misli posebno u novijoj hrvatskoj filozofiji: u semikantovskoj (Simeon Čučić), građansko-liberalnoj (Vladimir Filipović) i neomarksiističko-praksisovskoj (Danko Grlić) tradiciji. Svaka od ovih tradicija konstruira si iz raznorodnih renesansnih misaonih elemenata i motiva 'renesansnu filozofiju' koja onda funkcionira kao preteča tih tradicija, a ove opet kao povijesni legitimni nasljednici renesanse kao 'revolucionarnog' obrata u odnosu prema svemu što je prethodilo.

Zusammenfassung

Franjo Zenko / Der neuzeitliche Geist und die Renaissance als ihr Konstrukt

Philosophisch-ideologische Motivation in der Rezeption des Renaissance Denkens in der kroatischen Philosophie

Das Verhältnis zwischen neuzeitlichem Denken und Renaissance Philosophie wird im Sinne der Frage untersucht: In welchem Mass ist der Begriff der »Renaissance Philosophie« de facto als die Rekonstruktion des neuzeitlichen Geistes bzw. aus seiner eigenen Genese entstanden? Das Thema ist unter Einfluss der Literatur formuliert, die im Geiste der erwähnten Frage das Verhältnis von Neuzeit und Renaissance interpretiert, aber auch hinsichtlich der spezifischen Rolle, die die Renaissance bei Kroaten gewonnen hat, nämlich durch die kroatische Nationalrenaissance (Hrvatskog narodnog preporoda), (in der Literatur als Illyrische Bewegung bekannt), bzw. seit den frühen 30-er Jahren des 18. Jahrhunderts durch die Rolle vom »Ehrenpass« (F. Marković) des kroatischen Volkes im Prozess der Selbstbildung zur modernen Nation. Mit dem Prozess der »Modernisierung« wird die kroatische Nation u.a. philosophisch und ideologisch pluralistisch. Der zweite Teil stellt die philosophisch-ideologische Motivationsstruktur in der Rezeption des Renaissance Denkens im allgemeinen, und vor allem des kroatischen Renaissance Denkens in der neueren kroatischen Philosophie dar: semikantianistische (Simeon Čučić), bürgerlich-liberale (Vladimir Filipović) und neomarxistische Praxisgruppe (Danko Grlić) Tradition. Alle diese Richtungen konstruieren für sich aus verschiedenartigen Elementen und Motiven des Renaissance Denkens, eine »Renaissance Philosophie«, die als Vorläufer für diese Richtungen dient, während diese Richtungen wiederum als geschichtlich legitime Nachfolger der Renaissance als »revolutionäre« Umkehrung in bezug auf alles Vorhergehende gelten.