

PROBLEMI DJELA
PERIPATETICAE DISPUTATIONES
JURJA DUBROVČANINA

Marija Brida

Znanstveno djelovanje ovog našega renesansnog filozofa nije do sada u nas pobliže istraživano, a i njegova je ličnost samo djelomično poznata na temelju nekoliko fragmentarnih biografskih prikaza. Njegova će biografija, ukoliko se riječ o podrijetlu i u domovini provedenom djetinjstvu, i dalje vjerojatno ostati nepoznatom; no o njegovu filozofskom i znanstvenom radu namjeravamo u slijedećih nekoliko godina izraditi knjižke prikaze. Ovdje se iznose problemi prvih pet poglavlja navedenog djela.

Da bi bilo jasnije u kakvim su okolnostima nastajala djela Jurja Dubrovčanina, što onda i njihovu problematiku čini pristupačnijom, iznijet ću ono što nam je od njegova životnog puta do sada poznato, odnosno ono što vjerojatno odgovara istinitosti.¹

Juraj Dubrovčanin — Georgius Raguseius — nosi prezime po rodnome gradu jer je dijete nepoznatih roditelja. Rođen je u Dubrovniku godine 1579.² Djetinjstvo je proživio kao hranjenik javne dobrotvornosti. U prvim godinama mladosti otišao je iz domovine prosjačeći da bi se prehranio. Jedan venecijanski plemić, kojemu ime nije poznato, zapazivši darovitost dječaka, poveo ga je sa sobom u Veneciju i pružio mu primjeren odgoj i obrazovanje. Juraj je studirao filozofiju i teologiju u Padovi. Pošto je u tim granama postigao akademske stupnjeve, usavršio je

¹ Biografski podaci o Jurju Dubrovčaninu, koje ovdje navodim, proizlaze iz:

Cerva, Serafino: *Bibliotheca Ragusina*, Ragusa 1740.

Appendini, F. M.: *Notizie storiche . . .*, Ragusa 1803. (to je talijanski prijevod spisa: *Tommasini* Fillippo: *Illustrium virorum elogia*, Patavii 1690).

Bacotich, Arnoldo: *Giorgio Raguseo da Ragusa*; izvadak iz: *Archivio storico per la Dalmazia*, Vol. XX, Roma 1935.

² Godina je rođenja uzeta na temelju toga što i *Tommasini* i *Cerva* kažu da je Georgius Raguseius umro 1622. godine u 43. godini života. Neki autori smatraju da je G. R. bio možda desetak godina stariji; no nema za to uvjerljivih dokaza.

svoje znanje studijem medicine i matematike, postigavši tako cjelovitost renesansnoga visokog obrazovanja. Odlučio se za svećenički poziv. U dobi od otprilike 20 godina stupio je u red »Kanonika svete Marije« u Padovi, kojemu je glavna zadaća bila podučavanje teologije. Pošto je pristupio svećeničkom staležu, bergamski biskup Joannes Baptista Milanus vodio je o njemu brigu, kako bi mu u materijalnom pogledu život bio osiguran; a i u moralnom pogledu ga je u mnogome zadužio. U predgovoru svojoj raspravi *De puero et puella*, sjećajući se dobročinstava već mrtvog biskupa, Juraj ga naziva svojim poočimom (»patruus meus«). — Isticao se znanjem i govorničkom vještinom te je od Padovanskog sveučilišta pozvan na drugu katedru filozofije, kad je to mjesto bilo ostalo prazno. Naime, prema tadašnjoj praksi u Padovi za svaki su predmet birana po dva profesora, tako da su jedan drugome bili takmaci i svak je držao svoju katedru. Na prvoj katedri filozofije bio je tada Cesare Cremonini, poznati autoritet aristotelizma u Padovi. Premda 28 godina mlađi od njega, čini se da mu je Juraj Dubrovčanin bio dostojan takmac.

Odazvavši se pozivu Padovanskog sveučilišta, Juraj Dubrovčanin je jednoglasno izabran za nastavnika filozofije 13. studenog 1601, u svojoj otprilike 22. godini.³ Njegovo djelovanje na toj katedri bilo je dvaput potvrđeno od venecijanskog senata: god. 1607. i god. 1615. Tu je katedru držao sve do smrti, 1622. godine. Umro je, kako kažu njegovi biografi, nenadano, zbog pogoršanja neke isprva polagane vrućice koju je bio zamenario. Budući da je bio nezakonito dijete, njegova bogata knjižnica, pokucstvo, pa i njegovi spisi koji su se tu našli prodani su na javnoj dražbi. Pokopan je u crkvi sv. Franje, bez pompe i počasti.

Za svoga većinom mirnog života posvećenog znanosti Juraj Dubrovčanin je vodio dva spora: o formama aristotelovskih elemenata s C. Cremoninijem i o prirodi kometa s F. Licetijem. Ti sporovi nisu još u nas kritički obrađivani, no vjerojatno će se to uskoro moći učiniti (ovisi o mogućnosti proučavanja potrebnog materijala, naime rukopisa i tiskanih spisa koje nemaju naše biblioteke). Uvid u njih i danas može biti zanimljiv za povijest znanosti.

Djela Jurja Dubrovčanina bave se aristotelovskom filozofijom, zatim problemima matematike, astronomije i medicine. To su:

1. *Peripateticarum disputationes* ... 2^o, 530 pag., Venetiis 1613.
2. *Tractatus de formis elementorum*; Patavii, 1605. (uvršteno u izdanje navedeno pod 1).
3. *Epistolarum mathematicarum seu de divinatione libri duo* ... 8^o, 643 pag., Parisiis, 1623.
4. *Disputatio de Puero et Puella* (uvršteno u izdanje navedeno pod 1).
5. *Epistolae de Logica, Rhetorica. aliisque scientiis*.

³ *Cerva*, I. c., str. 145.

6. *Commentarium in artem Raymundi Lulli.*
7. *Commentaria in universam Aristoteli philosophiam.*
8. *Commentaria in IV Libros Magistri Sententiarum.*

O znanstvenom radu J. Dubrovčanina pisali su u prvom redu oni s kojima je vodio sporove, tj. F. Liceti, napadajući ga polemički, i C. Cremonini (literarno) u komediji *Le Nubi*, ismijavajući njegove stavove (naziv podsjeća na Aristofanove *Oblake*, u kojima je htio ismijati Sokrata). Georgius Raguseusa na više mjesta citira u svojim djelima znameniti filozof XVII. stoljeća Pierre Gassendi. Protivnik aristotelizma, Gassendi je s Dubrovčaninom imao zajednički stav protiv astrologije, koju je Dubrovčanin podvrgao kritici u *De Divinatione*.

Djelo *Peripateticae disputationes* bavi se pitanjima Aristotelove filozofije prirode, i to osobito onima koja su bila predmet kompleksnih diskusija, pa i sporova, između različitih pravaca skolastičke filozofije. Dubrovčanin pri tome nastoji dati nepatvorenog Aristotela i učiniti jasnim razlike između njegovih shvaćanja i tumačenja kršćanske katoličke teologije, tamo gdje te razlike postoje; to su upravo skolastičani često nastojali prikriti prilagođujući Aristotela svojim shvaćanjima. Metoda Dubrovčanina u tome je filozofski i pedagoški ispravnija jer daje čitatelju objektivnan uvid u problem i time povećava mogućnost njegova slobodnog opredjeljenja. To se odnosi i na objektivnost iznošenja razlika između raznih smjerova skolastike. — »Naći ćeš Aristotelove sentencije čiste, iskrene, nikako okićene; njima će pak u teškim pitanjima uvijek biti dodana istina katoličke vjere, da bi istodobno mogao znati što je istinito, a što je zaista Aristotel naučavao. Čut ćeš da diskutiraju različiti doktori grčki, arapski, latinski, stari kao i noviji, mišljenja kojih se sad odobravaju, sad pobijaju, a ponekad se nadodaju nova. Time ćeš nemalo izoštriti oštrinu uma i naučiti slobodno obrazlaganje filozofiranja prema onoj Horacijevoj *Nenaučen da prisižem na riječi nijednog učitelja*«⁴ — kaže on u uvodnim napomenama čitatelju — što su većinom bili njegovi studenti. Djelo je bez sumnje nastalo u vezi s njegovim predavanjima peripatetičke filozofije, a može se reći da i odgovara stilski dotjeranim predavanjima; ima zamjernu jasnoću, razgovijetnost i eleganciju izraza. Poznato je da su ga njegovi studenti nazivali »philosophus-orator«.

Čitajući te rasprave, čovjek se ne može oteti žaljenju što je takva jasnoća misli i nesumnjiv spekulativno-istraživački talent utrošen na tada već uglavnom sterilnoj problematiki aristotelovske filozofije. Bez sumnje su sirotinjsko djetinjstvo dubrovačkog dječaka, njegova kasnija podsvjesna zahvalnost ljudima koji su mu omogućili obrazovanje, a koji su po svemu sudeći bili povezani s klerom, pridonijeli tome da je njegova duhovna energija ostajala sputana trošeći se u beskorisnim razmatranjima starih shvaćanja i na njima utemeljenim sporovima, dok je istodobno, posvuda oko njega, iz novih temelja izrastala mlada znanost. Mislim da

⁴ »Nullius addictus iurare in verba magistri«, *Horatius, Epistolae* I, 1.

se i tom prigodom treba podsjetiti na dužnost domovine da se brine o svojoj djeci. Juraj nije (koliko se znade) više navraćao u Dubrovnik, otkad ga je kao dječak bio napustio; u njegovu rodnom gradu ponovno su ga se sjetili tek onda kad se glas o njemu kao znanstveniku proširio Evropom, što je bilo nedugo nakon njegove smrti.

*

Peripateticæ disputationes sadrže 24 rasprave iz peripatetičke filozofije prirode, od kojih je ovdje obuhvaćeno pet. Problematika o kojoj se u njima raspravlja proizlazi ponajprije iz Aristotelovih djela (koja ovdje navodim latinskim nazivima kako dolaze u Dubrovčanina): *De physico auditu*, *De coelo*, *De anima*, *Parva naturalia*, a također iz skolastičke spekulacije koja se ispreplela oko tih problema.

U prvoj disputaciji — *De naturalis philosophiæ subjecto*⁵ — raspravlja se o problemu predmeta Aristotelove fizike. Pri tome Dubrovčanin upotrebljava sinonimno izraze *philosophia naturalis* i *scientia naturalis*, što u usporedbi s Aristotelom nije neispravno, jer on izrazima επιστήμη i φιλοσοφία označuje upravo znanstvenu spoznaju, koju definira kao istraživanje principa i uzroka stvarnosti. U Aristotelovoj podjeli znanosti fizika s prvom filozofijom i matematikom čini skupinu teoretskih znanosti te se i ovdje određuje kao *scientia contemplatrix*. Njezina će metoda dakle biti spekulativna, tj. sastojat će se u umnom razmatranju osjetilnim putem dobivenih sadržaja, koje može neograničeno prelaziti granice iskustva od kojega je pošlo. Potrebu određenja predmeta te znanosti ističe Aristotel na samom početku *Fizike*⁶ i zatim na više mjesta u tome djelu, no uvijek u smislu problematiziranja, jer mu je to i bila intencija u predavanjima. Naime, više je išao za tim da potakne i usmjeri razradbu problema nego da dâ konačno rješenje. Takva su mjesta u Aristotelovim djelima poticala na dalju misaonu razradbu ne samo njegove slušače nego i filozofe u kasnijim stoljećima.

Razmatrajući pitanja pojmovnog određenja termina *subjectum scientiæ* uopće, Dubrovčanin ističe da predmet znanosti treba da bude u prvom redu određen kao *jedan* — »inače znanost ne bi iz njega crpila svoje jedinstvo« (2),⁷ zatim kao *jednoznačan* (univocum), isključujući ekvivokaciju — »inače se ne bi mogao definirati«; osim toga mora biti

⁵ Termin *subjectum* u ovoj disputaciji prevodim s »predmet«, jer u toj problemskoj vezi on odgovara današnjem značenju (»predmet znanosti«). Na drugim mjestima, u kasnijim disputacijama, zadržavam »subjekt« i »subjektivno«. Na to je potrebno upozoriti stoga što u klasičnoj skolastičkoj terminologiji *esse subjective* znači objektivno postojanje (*esse in rerum natura*), dok *esse objective* znači postojanje na način intencionalnog predmeta uma (*esse in intellectu*).

⁶ Za Aristotelovo djelo *Φυσικὴ ἀκρόασις* upotrebljavam uobičajen kratak naziv *Fizika*. Tu, 184a, kao i pretežno u *Fizici*, dolazi izraz *περί φύσεως επιστήμη*.

⁷ Brojka u zagradama iza citiranog teksta označuje stranicu djela Georgii Ragusei Veneti: *Peripateticæ Disputationes*, Venetiis 1613.

označeno »da jest *t* što jest; mora naime opstojati u prirodi stvari, ili barem da nema protivljenja tome da bi jednom opstojao« (3); konačno, znanost se mora, predmet koje je on, po njemu razlikovati od svih drugih znanosti i disciplina. Iz različitih mjesta u Aristotelovim logičkim i drugim spisima moglo bi se o tome pitanju više toga utvrditi; no sve te stavove, smatra Dubrovčanin, ujedinjuje definicija koju on ovako formuliše: »Predmet je znanosti ono na što se kao na prvo u znanosti intendira; njegovi uzroci, djelovanja i vrste razmatraju se u znanosti i ona od njega dobiva jedinstvo i razlikovanje.« (3)⁸

Predmet znanosti o prirodi treba dakle, s jedne strane, razlikovati od predmeta ostalih kontemplativnih znanosti, čime će se ujedno razlikovati od svih ostalih znanosti i disciplina; s druge strane, on treba da izražava onaj spoznajni pristupačan rod, *genus scibile*, koji ujedinjuje različite grane istraživanja prirode, npr. istraživanje elemenata, biljaka, životinja itd. Od spomenutih mišljenja različitih filozofa o tome navest ću ona koja su značajnija za dalje raspravljanje. Averroes smatra da predmet znanosti o prirodi čine osjetilne stvari — *res sensibiles*. Toma Akvinski smatra da univerzalni predmet prirodne znanosti jest promjenljivo biće — *ens mobile*. Avicenna i Algazel, mišljenje kojih u tome slijede Albert Veliki, Aegidius i mnogi drugi, za adekvatni predmet prirodne znanosti uzimaju promjenljivo tijelo — *corpus mobile*. To određenje Dubrovčanin smatra preciznijim od određenja Tome Akvinskoga. Kad bi, naime, znanost o prirodi za svoj predmet imala promjenljivo biće, ona bi se djelomično preklapala s metafizikom, koja istražuje bit bića, dakle i bit promjenljivog bića. — Skotisti misu u određenju predmeta prirodne znanosti posve jedinstveni. Neki uzimaju prirodnu supstanciju, npr. Antonius Andreas, pa i sam Scotus, neki konačnu supstanciju, npr. Antonius Trombetta, neki pak konačno biće, npr. Petrus Tartareus, itd. — Od drugih mišljenja koje navodi za Dubrovčanina je važno mišljenje Theofrasta i »gotovo svih grčkih filozofa« (poslije Theofrasta) koji su uzeli da predmet znanosti o prirodi jest prirodno tijelo, ukoliko je prirodno — *corpus naturale quatenus naturale est*. To su mišljenje prihvatili, kaže se dalje, gotovo svi noviji filozofi, osobito Buccaferraus, Pendasius, Bonamicus, Zabarella i Piccolomineus, »premda različitim imenima označuju istu stvar« (3). Od tih stavova za dalje razmatranje izabire Dubrovčanin dvije teze: tezu Avicenne i Algazela — promjenljivo tijelo i tezu Theofrasta i Grka — prirodno tijelo ako je prirodno. Te se dvije teze slažu u stvari koju razmatraju — *corpus*, a razlikuju se u načinu određenja formalnog razloga razmatrane stvari. Za jedne je to promjenljivost — *mobilitas*, za druge prirodnost — *naturalitas*. Odgovor na pitanje koje je od tih dvaju mišljenja ispravnije, dan je, naravno, spekulativnim putem, u skladu sa spekulativnom

⁸ »Subjectum est illud, quod primo intenditur in scientia, cuius causae, affectiones et species in scientia considerantur a quo scientia unitatem atque distinctionem sumit.« (3)

metodom prirodne znanosti: prirodnost je svojstvenija tijelu nego promjenljivost, jer promjenljivost proizlazi iz prirodnosti kao posljedica iz uzroka. Prirodnost je, naime, uzeta u izvornom značenju kao pri-rađanje, nastajanje. — Prihvaća se dakle kao ispravno određenje po kojemu *predmet prirodne znanosti jest prirodno tijelo ako je prirodno* (5).

Moglo bi se činiti da je tim određenjem ova disputacija završena; no upravo su njime samo postavljeni temelji, a preostaje još da se riješi veoma zamršen čvor koji je osobito novijim filozofima, kaže Dubrovčanin, zadao mnogo truda. Prirodno tijelo može se, naime, shvatiti na dvostruk način:

a) u najširem značenju, po kojemu zahvaća i sublunarna i nebeska tijela;

b) u preciznijem i užem značenju, po kojemu zahvaća samo tijela koja nastaju i raspadaju se — *corpora generabilia et dissolubilia*.

Prvo shvaćanje, oslanjajući se na Aristotelove stavove iz II. knjige *Fizike*, uzima da se i nebo sastoji od materije i forme te da je i nebeska materija u biti ista kao i zemaljska. »Ja sam također, uostalom, slijedeći mišljenje svojih učitelja, bio prihvatio tu sentenciju. No kad sam stekao slobodu filozofiranja, razmisliši zrelije, spoznao sam da je veoma lažno sve što sam do tada držao o nebu i da od Aristotelova duha posve odu-dara — kako sam često u ovome padovanskom gimnaziju otvoreno dokazivao svojim slušačima« (5), kaže Dubrovčanin, te zaključuje da predmet filozofije prirode, shvaćene u duhu Aristotela, treba odrediti u drugom, preciznijem i užem značenju, tj. kao tijelo ako je podvrgnuto nastajanju i raspadanju.

Taj ispravan uvid u bit prirodnih tijela da su ona promjenljiva te nastaju i raspadaju se te da ono što je vječno ne pripada području istraživanja prirodne znanosti imao je međutim, smješten u okvire peripatetičke teze o bitnoj različitosti nebeskog (supralunarnog) i zemaljskog (sublunarnog) područja posve neispravnu konzekvenciju: zakonitost nadmjesječnog svijeta ne bi bila obuhvaćena predmetom prirodne znanosti. U tom smislu formulira Dubrovčanin svoje mišljenje: »Predmet filozofije prirode nije prirodno tijelo široko uzeto, ukoliko je nebeskim i sublunarnim tijelima zajedničko, nego, točnije uzeto, ako obuhvaća samo tijela koja nastaju i raspadaju se« (5). Njegova teza sadrži dakle ispravna mišljenja o promjenljivosti prirodnih tijela. No pogrešan je dio teze koji to svojstvo poniče supralunarnim tijelima. Tu tezu brani Dubrovčanin formalno također ispravnim postupkom primjenjujući na problem predmete znanosti princip jednoznačnosti ili univokacije: »predmet bilo koje znanosti mora biti jednoznačan« (5). — Da se pak uništivo-promjenljivo i neuništivo-vječno međusobno bitno razlikuju te da su uništive i neuništive stvari različite po rodu, utvrđuje se tekstom 15 iz knjige X. Aristotelove *Metafizike* (1059a). Između promjenljivih zemaljskih i nepromjenljivih nebeskih tijela ne bi se prema tome mogao postaviti odnos univokacije, nego ekvivokacije (istoimenosti, homonimije); a na

ekvivokaciji se ne može temeljiti znanost, niti se njezin predmet može uzeti kao istoimen, jer se ne da postaviti definicija takva predmeta. Da bi se mogao definirati, predmet mora biti jednoznačan.

Ti su ispravni stavovi uzrokovali dakle, u sklopu s peripatetičkom tezom o vječnosti i nepromjenljivosti nebeskih tijela, poricanje mogućnosti da se na astronomsko područje protegnu zakoni zemaljske fizike. A to je bila upravo zadaća epohe; potreba znanosti koja će istraživati jedinstvenu zakonitost prirode nezadrživo je nadirala. No kako je teza o neraspadljivosti nebeskih tijela u renesansnom aristotelizmu još čvrsto stajala, tražili su napredni aristotelovci većinom kompromisna rješenja (ne zazirući pri tome ni od astrologije) kako bi ipak našli kakav teoretski oslonac znanosti koja bi istim principima obuhvaćala istraživanje zemaljskog i nebeskog područja. Tako navodi Dubrovčanin da Pendasius, Zabarella, Piccolomini i drugi uzimaju da između nebeskih i zemaljskih tijela postoji odnos analogije te da prema tome može postojati znanost koja svoje istraživanje upravlja na ono jedno što im je po analogiji zajedničko. On, međutim, zabacuje taj stav tvrdeći da *nema čiste analogije*, nego da se pod prividom analogije krije uvijek univokacija ili ekvivokacija ili pomiješani elementi jedne i druge. Dva mjesta iz Aristotela, po kojima se čini da on dopušta čistu analogiju, tj. *Metaph.* IV, 2 i *Metaph.* VII, 15, kaže Dubrovčanin da upravo potvrđuju njegovo mišljenje, jer Aristotel zapravo iz razlikovanja akcidentalnih i supstanciijalnih svojstava te ujedinjavanja apstrakcijom dobivenih supstanciijalnih svojstava bića izvodi mogućnost jednoznačnog određenja znanosti o biti bića. Apstrakcijom dobiveno jednoznačno određenje, tek kad je oslobođeno analogije, može biti valjano određenje predmeta znanosti. Znanosti koje istražuju biće ne u koliko jest, nego u kakvoj njegovoj akcidenociji (kao živo, prostorno, itd.), stoje s prvom filozofijom u odnosu analogije značenja, ali ne u odnosu analogije stvari. Svaka od tih znanosti ima svoje jednoznačno određeno područje stvarnosti koje istražuje i koje se, kao predmet te znanosti, može jednoznačno definirati. Analogija, naime, prema Dubrovčaninu, može posredovati u značenju kao *medium significationis*, ali ne može posredovati u samoj stvari, tj. ne može sačinjavati *medium rei*. Budući da pak, prema Aristotelu, znanost proučava stvarnost kao stvarnost ili određeno područje stvarnosti, ne može se ona temeljiti na analogiji, nego treba prividnu analogiju raščlaniti do univokacija i ekvivokacija da bi se mogao jednoznačno definirati predmet bilo koje znanosti.

Taj vrijedni metodski stav o potrebi raščišćavanja analogije i uklanjanja ekvivokacije iz znanstvenog istraživanja mogao je pridonijeti epistemološkoj problematici u tadašnjoj epohi formiranja znanosti. No ometala je to peripatetička teza o raznorodnosti zemaljskog i nebeskog područja. Tu apsurdnu tezu Dubrovčanin brani protiv napredne padovanske škole u doba kad Galilej upravlja svoj dalekozor ne samo na Zemljin Mjesec nego i na Jupiterove satelite. No, na čudnim stranpu-

ticama misli ta je teza pridonijela Dubrovčaninovu odlučnom pobijanju astrologije i njoj srodnih predodžbenih tendencija;⁹ dok je, sa svoje strane, astrologija pridonijela prodiranju teze o jedinstvenom redu prirode.

*

Druga disputacija — *De primo cognito* — raspravlja o spekulativno-metodskim pitanjima, u smislu kako izniči iz Aristotelovih stavova na samom početku *Fizike*. Pošto je iznio svoj stav da se znanstvena spoznaja svim svojim metodama usmjerava prema principima i uzrocima, jer možemo reći da smo nešto spoznali tek kad tome znamo principe i prve uzroke, Aristotel ističe da će prema tome i znanost o prirodi nastojati najprije definirati ono što se odnosi na principe. No kako se proces spoznavanja razvija od onoga što je nama (ἡμῖν) spoznatljivije i jasnije prema onome što je po prirodi (τῇ φύσει) jasnije i spoznatljivije, to će i istraživanje morati da slijedi put »od nejasnijeg po prirodi ali nama jasnijeg prema jasnijemu i spoznatljivijemu po prirodi«.¹⁰ Međutim, ono što se nama čini najjasnije i najspoznatljivije jesu osjetilnim putem dane cjeline. One su zapravo veoma kompleksne, no njihovom analizom, smatra Aristotel, možemo otkriti počela i principe. Intelpekt zahvaća takvu cjelinu najprije nerazgovijetno, no, razvijajući analizu i apstrakciju, on sve jasnije razlučuje njezine dijelove i usmjerava se prema definiciji principa. Jasno je dakle da Aristotel misli na razvijanje spoznajnog procesa od nerazgovijetnog zahvata osjetilnih cjelina prema sve jasnijoj definiciji uzroka i principa, što onda omogućuje izvođenje znanstvene spoznaje posebnoga. Kako je pri tome izrazom τὸ καθόλου označena obuhvatnost dijelova kakve osjetilne cjeline, dok na nekim drugim mjestima, pa i *Fizici* I. 5 (189a), Aristotel njime označuje pojmovno opće (univerzale), dalo je to mjesto povoda različitim tumačenjima, pa i nejasnoćama u srednjovjekovnom aristotelizmu. U atmosferi rasprave o univerzalijama zaoštrile su se različitosti tih tumačenja, jer je u toj perspektivi bilo veoma važno u kojem stupnju univerzalnosti (»pasivni«) intelekt najprije spoznaje predmet na koji će se upraviti njegova analiza. Tako je nastalo u skolastici mnogo raspravljano pitanje: što je to što se prvo spoznaje? »Doživaju dakle Doktori u dvojbu je li ono što najprije biva od našeg intelekta percipirano, singularno ili univerzalno? I ako je univerzalno, je li manje univerzalno, kao vrsta, ili više univerzalno, kao rod? To je ono glasovito pitanje koje se većinom označuje kao pitanje o prvome spoznatom, a od nekih kao pitanje o redu intelektualnog spoznavanja« (20), kaže Dubrovčanin te iznosi dalje da nitko ne propušta to pitanje što suptilnije raspraviti komentirajući prvu knjigu Aristotelove *Fizike* i treću knjigu njegova djela *O duši*.

⁹ U djelu *Epistolarum mathematicarum, seu de Divinatione* ... Parisiis 1623.

¹⁰ Aristotel, *Fizika*, 184a.

Prilazeći raspravljanju, on najprije stavlja neke napomene koje preciziraju smisao pitanja. 1. Treba primijetiti da je jasno da je riječ o intelektualnoj, a ne o osjetilnoj spoznaji; svi se, naime, slažu u tome da prvi i adekvatan predmet osjetilne spoznaje jest pojedinačno osjetilno. 2. Nije isto raspravljati o prvome spoznatom i o svojstvenom objektu uma (intelektu). O onome što se prvo spoznaje postoji velika raspra među filozofima, dok se svi slažu u tome da svojstveni predmet uma jest biće (*ens*), jer ono što nije biće ne može se ni spoznati. Kako su pod tim predmetom sadržani različiti stupnjevi bića — individuum, vrsta, rod — s pravom se pita koji od tih stupnjeva bića um prvi spoznaje. 3. Prvenstvo može biti trostruko: savršenstva (*perfectionis*), jednakjenja (*aequationis*), podrijetla (*originis*). Prvi i drugi slučaj nisu problematični, jer prvo po savršenstvu spoznatljivo umu jest Bog, a prvo po adekvaciji jest biće. No teškoće se javljaju u trećem slučaju, kad istražujemo prvenstvo u tijeku vremena te se pitamo s kojim se predmetom u procesu spoznavanja intelekt najprije spaja uspostavljajući s njime afinitet (vremensko prvenstvo u procesu nastajanja spoznaje). 4. Treba napokon razlikovati razgovijetnu spoznaju od nerazgovijetne. Razgovijetna je spoznaja (*notitia distincta*) ona kojom intelekt poimlje cjelinu, jer je prije spoznao sve dijelove od kojih se ona sastoji. Nerazgovijetna pak spoznaja (*notitia confusa*) jest ona kojom intelekt zahvaća kakvu cjelinu ne poznajući njezine dijelove. U raspravljanju o onome što se prvo spoznaje nije riječ o razgovijetnoj spoznaji; ona, naime, pripada redu spoznaje ustanovljenom od nas kojim se služimo u znanstvenom tumačenju stvari: »*Ovaj pak red spoznaje ... nije red prirodan i nuždan, nego od nas pronađen i našom odlukom primijenjen na razgovijetno i točno objašnjenje prije spoznatih stvari*« (21). U tom je problemu, međutim, riječ o prirodnom i nužnom redu, u kojemu treba svratiti pozornost na dvoje: pogodnost objekta da bude spoznat i djelatnu pripravnost intelekta da ga shvati. Pitamo, dakle, koja je ta sirova i nerazgovijetna spoznaja, prva u spoznajnom procesu koja pokreće intelekt i kojom se on počinje usavršavati? Je li to pojedinačno, posebno ili opće? »*Primjera radi, zamislimo Sokrata koji još ne pozna Platona i stječe prvi put spoznaju o njemu ... Hoće li se u njegov um prije utisnuti slika bića ili supstancije, pa tijela, pa živog, pa životinje, pa toga čovjeka i, napokon, samog Platona? Ili će pak, odmah, tom nerazgovijetnom spoznajom, njegov intelekt biti usavršen prije slikom Platona, zatim čovjeka, na trećem mjestu životinje, četvrtom živoga, petom tijela, šestom supstancije i, napokon, samog bića?*« (22).

Između različitih razmatranih rješenja tog pitanja Dubrovčanin smatra najispravnijim rješenje Tome Akvinskoga: prvi spoznajni dojam koji prima naš um jest što općenitiji pojam stvari, dakle biće izraženo pod najuniverzalnijim predikatom. — To se mišljenje na ovaj način obrazlaže. Prema Tomi Akvinskome osjetilna spoznaja nije pravi uzrok umne spoznaje, ali joj daje materiju (sadržaj). Ta materija omogućuje dojmove koje prima trpni um. Takvi dojmovi trpnoga (potenci-

jalnog) uma čine mogućnost stvarne spoznaje uzroka i principa stvari, koju će aktualizirati aktivni um. Odnos mogućnosti spram aktualizirane stvarnosti spoznaje jest odnos nesavršenoga prema savršenome; najviše pak mogućnosti za aktualiziranje sadrži najopćenitiji pojam, kojim se stvar zahvaća pod najuniverzalnijim predikatom. U odnosu prema aktualiziranoj spoznaji stvari taj će prvi spoznajni akt uma biti nerazgovijetan, a postajati će sve razgovjetniji i jasniji kako njegova potencijalnost bude prelazila u spoznatu aktualnost. Prvo u tome procesu aktualiziranja jest, dakle, spoznajni zahvat stvari pod najuniverzalnijim predikatom, jer on daje najviše mogućnosti za aktualiziranje.

Duns Scotus ističe da treba pri tome razlikovati razgovijetnu spoznaju od nerazgovijetne. Po njegovu mišljenju, u razgovijetnoj spoznaji prvi spoznajni zahvat uma jest više univerzalan rodni pojam, npr. *biće*; u nerazgovijetnoj je pak to manje univerzalan pojam vrste, npr. *čovjek*. Više univerzalan pojam određen je, naime, predikatom koji se ne može zamijeniti drugima, dok manje univerzalan vrsni pojam sadrži više predikata relacije kojih se ne mogu odmah razgovijetno spoznati.

Durandus i nominalisti (*»Bachonus, Burleus, Gulielmus Ocham, lib. I. sent. d. 3, q. 5, et cum eo tota schola Nominalium«*) smatraju da prvo što spoznaje naš um nije ni više ni manje univerzalno, nego singularno.

Navode se još neka mišljenja tadašnjih filozofa, no ona su uglavnom kombinacije ovih. Iznijevši različita mišljenja o tom problemu, Dubrovčanin ih nastoji izmiriti, odnosno naći posredovanje među njima. Mišljenje Tome Akvinskoga da prvo što spoznaje naš um jest nerazgovijetan zahvat stvari pod najuniverzalnijim predikatom istinito je kad imamo na umu aktualiziranje jedne spoznaje u nastajanju. (O tome je baš i riječ u spomenutom problemu. Stoga se Dubrovčanin opredjeljuje za to rješenje.) Mišljenje Dunsca Scota da naš um u nerazgovijetnoj spoznaji (o toj je, naime, riječ) najprije spoznaje manje univerzalan vrsni pojam istinito je ukoliko imamo na umu prisutnost vanjskog predmeta u spoznavanju. Mišljenje pak Duransa i nominalista da naš um najprije spoznaje singularan predmet istinito je ako se raspravlja *»o onome što se prvo spoznaje apsolutno, a ne što se prvo spoznaje između univerzalija«* (38).

Bez sumnje je pozitivno nastojanje Dubrovčanina (u čemu nije bio osamljen) da nađe posredovanje između različitih tumačenja tog problema. Posredovanje vidi u uočavanju različitosti čovjekovih intencija u spoznajnoj djelatnosti. — Zanimljiv je pogled, iznesen uz stav nominalista, kao mogućnost emancipacije od svrstanosti u borbi oko univerzalija. — Vidi se u ovoj raspravi da Dubrovčanin u nekom smislu stoji iznad takva svrstavanja; zapaža se na nekim mjestima njegova više ili manje manifestna ironija upravljena skolastičkom ojepidlačenju. No vrijednost rasprave čine osobito njegova metodska zapažanja. *»Drugo*

je pažljivo istraživati kakvu univerzalnu prirodu, drugo pak bilo koju stvar zahvatiti pod univerzalnim pojmom» (38), kaže on pri kraju tog poglavlja, u namjeri približavanja različitih gledišta, oprečnost kojih je jednim dijelom proizlazila iz ekvivokacija termina »universale«. — Osobito je vrijedno pažnje Dubrovčaninovo veoma jasno razlikovanje od čovjeka pronađenog reda spoznaje i nužnog reda prirodnog zbivanja. To razlikovanje, koje nalazimo i u metodskim stavovima Descartesa, stoji na počecima jedne od problemskih linija, koje se u našem stoljeću stječu u zamisli fenomenološke znanosti.

*

Uvodeći čitatelja u problematiku treće disputacije — *De existentia materiae*, kaže autor da će, prodiskutiravši pažljivo to pitanje, pokušati riješiti tu najveću kontroverziju između dvije najznačajnije škole, tomističke i skotističke. Formulira pitanje: *»Ima li prva materija, o sebi razmatrana, kakav akt po kojemu bi se pojavila, doduše u skromnu i neuglednu odijelu, između pravih bića koja opstojе u prirodi stvari; ili, pak, lišena svakog akta kao da izbjegava vid svih stvari, te se o njezinoj prirodi ništa drugo ne može reći nego da je čista, gola i jednostavna potencija«* (39).

Prema mišljenju Tome Akvinskoga, koje se zatim iznosi, *»prva materija doduše pripada u sveukupnost bića, ali nema nikakvu vlastitu opstojnost odvojenu od forme, nego se kaže da postoji poput akcidentsa, jer pripada subjektu koji uistinu postoji«* (39). Tako bi materija opstojala jedino ukoliko je spojena s formom, od koje prima razlog opstojanja; no po sebi bi bila samo čista mogućnost. Dubrovčanin zatim navodi razloge kojima se to mišljenje može braniti i mjesta iz Aristotelovih spisa na koja se eventualno može osloniti. On, međutim, smatra ispravnijim mišljenje koje su iznijeli Duns Scotus i već prije njega Henricus Gandavensis. Oni smatraju prvu materiju nesavršenom supstancijom, *»rudimentom svih stvari, jer iz nje sve može nastati, te kažu da nije riješena svakog akta niti je samo čista mogućnost; nego su ocijenili da ima nesavršen i umanjen akt koji odgovara njezinoj prirodi i supstanciji i na osnovu kojega ona ista sudjeluje u prirodi stvari i pripada joj kakvo mjesto u prediciranju supstancije«* (40). Da bi protumačili to mišljenje, koje je novo¹¹ i za koje su, kaže Dubrovčanin, spomenuti mislioci crpili poticaje u izvornome Aristotelu, bili su potrebni i novi termini za oznaku novih značenja. Tako oni razlikuju subjektivnu i objektivnu mogućnost (potenciju). Subjektivna je mogućnost svojstvo kakva subjekta da se čemu podvrgne ili da što u sebe primi. Objektivna mogućnost sastoji se u tome da nešto može postati objekt djelovanja koje će iz toga nešto proizvesti. Svaka od tih mogućnosti ima dva uvjeta. Uvjeti

¹¹ Na Scotovo tumačenje materije utjecala je Avicbronova koncepcija univerzalne materije. No Avicbron ne pripisuje materiji akt.

su subjektivne mogućnosti: a) da ono što ima takvu mogućnost postoji u prirodi stvari, b) da što može u sebe primiti. Uvjeti su objektivne mogućnosti: a) da ono čemu pripada takva mogućnost ne postoji u prirodi stvari, b) da njegovu postojanju u prirodi stvari nema protivljenja. — Dvovrsnoj mogućnosti, prema tim misliocima, odgovara dvovrstan čin: onaj koji odgovara objektivnoj mogućnosti (*potentia obiectiva*) nazvali su entitativni čin ili čin postojanja (*actus entitativus sive actus existentiae*), a onaj koji odgovara subjektivnoj mogućnosti (*potentia subiectiva*) nazvali su formalni čin (*actus formalis*).

Entitativni čin ili čin postojanja odgovara objektivnoj mogućnosti u smislu da joj stoji nasuprot te se nikada ne može naći s njome ujedinen: ako je, naime, nešto u objektivnoj mogućnosti, nema čin postojanja, jer njime upravo gubi objektivnu mogućnost prelazeći u egzistenciju. Iz istog razloga formalan čin koji odgovara subjektivnoj mogućnosti stoji toj subjektivnoj mogućnosti nasuprot, jer njegovim pridolaskom nestaje odnosna subjektivna mogućnost kao takva. Preciziravši te razlike, Henricus i Scotus su ustvrdili da prvoj materiji pripada čin postojanja s kojim je spojena subjektivna mogućnost, tj. ona ga pretpostavlja. Dubrovčanin smatra da je spomenutim misliocima bilo lako dokazati da njihovo stanovište odgovara katoličkoj teologiji i peripatetičkoj filozofiji. Po katoličkoj teologiji, naime, prije nego što je materija od Boga stvorena, bila je samo u objektivnoj mogućnosti. Stvaranjem je prešla iz objektivne mogućnosti u čin postojanja. Po tome činu dobiva mjesto u prirodi stvari, tj. supstancijalnost. No prva materija nije kakvo određeno biće, nego iz nje mogu formalnim činom nastati sva bića: ona je neograničena subjektivna mogućnost. Aristotel nije uzeo da je materija ikada bila u samo objektivnoj mogućnosti, stoga što svijet smatra vječnim, dakle i prvu materiju. No uzevši da prvoj materiji pripada subjektivna mogućnost (što bez sumnje Aristotel uzima), samim tim, ako se prihvate Henricove i Scotove distinkcije, logički slijedi da joj pripada čin postojanja. To i odgovara duhu Aristotelove filozofije, smatra Dubrovčanin, jer se na više mjesta u Aristotelovim djelima vidi da on materiju smatra sastavnim dijelom supstancije: »*Naučavao je, naime, da je materija po sebi jedan princip prirode, da je po sebi uzrok i supstancijalni dio onoga što je po sebi složeno; da je temelj formi; da je po sebi subjekt supstancijalnih promjena; da je prvo iz čega sve nastaje, zadnje u što se sve rješava: htio je dakle (reći) da materija opstoji u redu stvari i po sebi ima vlastitu egzistenciju, neovisnu o formi*« (43). Osobito se to pak vidi iz II. knjige *Fizike*, gdje, raspravljajući o stanovištu starih filozofa, po kojima bi materija bila čitava supstancija, korigira to mišljenje u smislu da je ona dio složenih supstancija: »*ne bi, međutim, mogla biti dio složene supstancije kad ne bi aktualno bila po sebi jednostavna supstancija; u mogućnosti, doduše, ali ne prema bitku, nego prema formi*« (43) — zaključuje Dubrovčanin u vezi s time. — Različite argumente za aktualno postojanje materije on sažima u četiri razloga, koji, po njegovu mišljenju, najbolje objašnjavaju stvar:

1. Što god po sebi postoji u prirodi stvari, ima čin suprotan mogućnosti da u prirodi stvari postoji, dakle objektivnoj mogućnosti. Prva materija postoji u prirodi stvari, dakle ima čin suprotan objektivnoj mogućnosti, tj. čin postojanja.

2. Kad bi prva materija bila čista mogućnost, lišena svakog čina, proizlazilo bi da nema ništa supstancijalno složeno.

3. Formalne promjene pretpostavljaju postojanje subjekta čije su to promjene, tj. pretpostavljaju supstanciju prve materije koja u svim tim promjenama ostaje.

4. Ono što se u prirodi stvari ne rađa niti se raspada, razlikuje se svojim postojanjem od svega onoga što se u prirodi stvari rađa i raspada. Prva se materija (po definiciji) ne rađa niti raspada u prirodi stvari; forme, međutim, nastaju i raspadaju se u prirodi stvari. Prvoj materiji pripada dakle čin postojanja kojim se razlikuje od postojanja forme.

Svi grčki interpretatori Aristotela, smatra Dubrovčanin, uzimaju da je materija u mogućnosti ne naprama bitku, jer aktualno jest, nego naprama formi, tj. može primati forme — *»a to je isto što Scotus i Henricus razumijevaju rekavši da prva materija ima čin postojanja«* (44). — Da bi pitanje aktualnog postojanja materije učinio još jasnijim, Dubrovčanin svraća pozornost čitatelja na četiri semantičke razlike: *esse actu, esse actum, habere actum, esse in actu*. Prvo i treće značenje pripada materiji kao takvoj, drugo verbalno označuje formu, a četvrto složene tvorevine.

Od različitih misaonih smjerova u tadašnjem aristotelizmu, protivnici Scotove teze o aktualnom postojanju materije (koju Dubrovčanin smatra ispravnom) bili su osobito pristaše Tome Akvinskoga i veći broj »novijih filozofa«. Dubrovčanin raspravlja osobito o mišljenju Jaccoba Zabarelle (12) pobijajući njegove stavove prema kojima bi pojam označen terminom *actus entitativus* bio naprosto Scotova fikcija, a slično tome i pojmovna tvorevina *potentia obiectiva*. Pri tome on ističe svoju objektivnost prema Zabarelli navodeći da je u raspravi *de primo cognito* bio pristao uz Zabarellu (čije se mišljenje u tome slaže s tomističkim) protiv skotističkog shvaćanja, a ovdje zauzima suprotan stav, jer mu nisu posrijedi lični, nego istinosni razlozi. U toj čisto skolastičnoj diskusiji ima pak nekih momenata koji mogu biti zanimljivi. Tako ističući da fizička jednostavnost prve materije ne povlači za sobom i metafizičku jednostavnost, jer je u metafizičkom pogledu ona složena od entitativnog čina i subjektivne mogućnosti, ulazi Dubrovčanin u bliže karakteriziranje razlike egzistencija - esencija u odnosu prema problemu o kojem se raspravlja. Na nekome biću koje opstoji, osim drugih složenosti,

¹² Giacomo Zabarella (1533—1589) najznačajniji je predstavnik padovanske aristotelovske škole šesnaestog stoljeća. Samostalan u svojim stavovima, nije se posve priključio ni aleksandrinskoj ni averroističkoj struji. U njegovu tumačenju prirode nebo se uzima kao savršena opstojnost i osnova kozmosa te isključuje prvog pokretača. Analogno tome duša se tumači kao *forma informans* tijela, nezavisna i autonomna.

treba razlikovati osobito dvije: *fizičku* od materije i forme i *metafizičku* od esencije i egzistencije. Esencija se također može označiti kao čista *quidditas*, egzistencija pak kao čisto *esse*. Esencija znači univerzalnu i neprolaznu bit po kojoj stvari dobivaju mjesto u predciranju, te ulazeći u red racionalnih određenja supstancija sudjeluju u vječnosti i besmrtnosti, dakle u nezavisnosti od opstanaka pojedinačnih bića; egzistencija pak znači sam konkretni opstanak kao takav, koji nije pristupačan predciranju te o kojemu nema znanja. Entitativni čin, koji se pripisuje prvoj materiji, znači prema tome »egzistenciju same materije« (47). U odnosu prema relaciji esencije i egzistencije u prvoj materiji razlikuje se Aristotelovo mišljenje od mišljenja kršćanskih teologa. Aristotel, uzimajući materiju vječnom, smatra da ona nije nikada stekla egzistenciju, jer ju je uvijek imala; po Aristotelu, drugim riječima, esencija materije postulira uvijek i njezinu egzistenciju. Prema teolozima, međutim, materija nije vječna, nego stvorena od Boga. Stvaranjem dobiva opstanak izvan svog uzroka, tj. izvan božjeg intelekta; dobiva, drugim riječima, čin postojanja suprotan njezinoj objektivnoj mogućnosti. U problematici koja uzima stvorenost materije oštrije se dakle razlikuje njezina egzistencija od esencije nego u problematici koja stoji na stanovištu vječnosti materije. Aristotelu se stoga nije nametala potreba razlikovanja entitativnog i formalnog čina, a ni objektivne i subjektivne mogućnosti. Duns Scotus, razmatrajući razliku između vječnosti i stvorenja, uočuje važnost tih razlika (koje još nije bio precizirao Toma Akvinski); ne da se dakle, smatra Dubrovčanin, opravdati mišljenje J. Zabarelle prema kojemu bi ta razlikovanja bila fiktivne naravi. – Može se tom prigodom također kazati da se ne da poreći utjecaj tih razlikovanja na kasniju filozofiju egzistencije; jer izvorno shvaćen čin postojanja – slobodan kategorijalnih određenja, kao formalno nezahvativa mogućnost svih formi samo intuitivno dohvativ, neograničen kao težnja i mogućnost, a ograničen kad prelazi u formalnu stvarnost – nedvojbeno je njezina bitna inspiracija.

Dubrovčanin dakle ne prihvaća mišljenje Tome Akvinskoga po kojemu bi egzistencija materije bila naprosto »*effectus formae*«, nego smatra, s D. Scotom, da materija ima neku vlastitost egzistencije. Da bi objasnio tu vlastitost, koja se sastoji u činu postojanja izvornijem od formalnih određenja, a i u mogućnosti postojanja neovisnoj o formi, Dubrovčanin razlikuje trostruku mogućnost: logičku, prirodnu i božansku. Logičkom mogućnošću mogućim naziva se ono čemu ništa ne proturječi da se bilo kad pojavi u aktualnom postojanju (što ne znači da se i mora nužno pojaviti). Prirodnom mogućnošću moguće jest ono što može nastati prirodnim silama ili snagom kakvog prirodnog agensa. Prirodna mogućnost, dakle, nužno prelazi u aktualnost. Natprirodnom mogućnošću moguće jest ono što, da bi prešlo u akt, zahtijeva beskonačnu snagu, kao što je božanska, koja beskonačno nadmašuje prirodne sile; takva mogućnost ne prelazi nužno u aktualnost.

U odnosu prema problemu postojanja materije bez forme proizlazi ovo:

a) Postojanje materije bez forme moguće je logičkom mogućnošću; nema, naime proturječja u tome da kakvo apsolutno biće postoji prije onoga što mu je posteriorno – »*no materija je apsolutno (samosvojno, nezavisno) biće, i prije forme, i od nje se stvarno razlikuje; dakle postojanje materije bez forme ne uključuje kontradikciju*« (58).

b) Postojanje materije bez forme nije moguće prirodnom mogućnošću. To proizlazi iz reda rađanja prirodnih bića koje se uvijek zbiva kao zajedništvo materije i forme.

c) Postojanje materije bez forme moguće je natprirodnom (božanskom) mogućnošću: »*Bog, naime, može učiniti sve ono što ne uključuje proturječje*«¹³ (58).

Prema tome materija ne može bez forme postojati samo u redu prirodnog zbivanja, dok je u fundamentalnijem ontološkom redu – koji Dubrovčanin uvjetuje logičkom neproturječnošću – takvo postojanje moguće.

Na prigovor o nerazdvojnom jedinstvu materije i forme odgovara Dubrovčanin Scotovom distinkcijom: *unio identitatis* – *unio unionis*. U prvom slučaju riječ je o jedinstvu koje sačinjava jednu istu stvar kao subjekt i njegove afekcije, recimo sunce i svjetlost. U drugom slučaju, u koji pripada i relacija materija-forma, ujedinjene su »*dviije različite stvari, međusobno isprepletene i spojene u nešto treće*«. *Unio unionis* nije dakle nerazdvojivo jedinstvo.

Raspravu o postojanju prve materije zaključuje Dubrovčanin odgovorom na pitanje »*gdje bi se nalazila ta bezoblična materija?*« (59). Da li u vodi, zemlji, zraku ili vatri? Bi li zauzimala kakvo mjesto? Bi li bila u kretanju ili nepokretna? Bi li bila pristupna osjetilnom percipiranju? – Bila bi posvuda prisutna, odgovara se, ne zauzimajući mjesto, jer je bez kvantitete; stoga i bez kretanja i bez djelovanja na osjetila, pristupačna samo umnoj spoznaji. Supstancija prve materije postojeći bez forme ne bi dakle bila naprosto oskudica svih stvari ili dio materije koji bi se negdje nalazio; ona bi se nalazila svugdje prisutnošću svog entiteta; bila bi posvuda prisutna određujući bez odredivih granica.

* *

*

Iz razmatranja o postojanju materije proizašlo je da je prva materija kao princip sublunarnih stvari u svome rodu jednostavno jednostavna u fizičkom smislu. Imuna je, naime, od svake fizičke sastavlje-

¹³ Metafizička mogućnost tu se dakle uvjetuje logičkom neproturječnošću (kako će se to izraziti kasnije osobito u Leibnizovu racionalizmu). Takvo ograničenje božje svemoći suprotno je duhu skotizma (stavove koje inače Dubrovčanin često podržava), prema kojemu i sama logička načela proizlaze iz (božje) odluke.

nosti, jer iz nje sve materijalno nastaje i u nju se raspada. No u metafizičkom smislu, kao supstancija, ona je konkretum koji uključuje čin postojanja (actum entitativum) i subjektivnu mogućnost (potentiam subiectivam). U četvrtoj disputaciji — *De potentia materiae* — stavlja se intelektu u zadaću da istraži kako se ta potencija odnosi prema materiji: da li kao akcicens, vanjski njezinoj prirodi, te bi ona primala forme kao što neispisana ploča prima boje, ili je to nešto što intimno pripada njezinoj prirodi konstituirajući i dopunjujući njezinu supstanciju i esenciju, kao što recimo razumnost usavršuje esenciju čovjeka, ili je to pak nešto što uvijek prebiva u njezinoj prirodi, te proizlazi iz njezine esencije već u sebi potpune, kao što kakva afekcija proizlazi iz već konstituiranog subjekta, recimo iz čovjeka svojstvo da se smije (risibilitas)?

U rješavanju tog pitanja postoji, kaže Dubrovčanin, velika različitost među interpretatorima Aristotela. On posebice iznosi tumačenja averoista i tomista, da bi onda, u različitosti od njih, razvio svoje. — Prema Averroesu materija bi bila sredina između aktualnog bića i nebića; no ipak je on naziva supstancijom, mada nesavršenom. Mogućnost primanja formi za materiju je akcidentalna, pridolazi joj kao *accidens extrinsecus*. Tomistička teza upravo je suprotna averoističkoj. Toma Akvinski, naime, uzima da potencijalnost sačinjava samu esenciju materije, jer esencija materije, po tome tumačenju, nije ništa drugo nego »*potentia ad substantiam*« (63), tj. mogućnost da bude supstancija. Prema tome potencijalnost bi ulazila u samu definiciju materije, kao što razumnost ulazi u definiciju čovjeka (»animal rationale«). Dubrovčanin ne prihvća Averroesovo tumačenje, jer smatra da bi akcidentalnost mogućnosti primanja formi, tumačeći materiju kao esencijalno indiferentnog primaoca, neispravno umanjila njezinu ulogu u procesu nastajanja formi; no drži da mišljenje Tome Akvinskoga uzrokuje još veće teškoće. Navodi tri razloga protiv tog shvaćanja:

a) Kad materija po svojoj prirodi ne bi bila ništa drugo nego mogućnost da bude supstancija, proizlazilo bi da nije supstancija. Forma bi se dakle, kad joj pristupa, spajala sa ne-supstancijom, te bi složeno biće koje nastaje bilo ne-složeno, tj. sastojalo bi se od same forme.

b) Drugi razlog odgovara na prigovor da nema apsurdnosti u spajanju supstancije koja je akt sa supstancijom koja je potencija: ako je materija po svojoj esenciji potencija, proizlazi da materija po sebi jest ništa, »*prema tome forma bi se spajala s onim što je po sebi ništa i konstituirala bi biće složeno od forme i od ništa*« (65). — Ta dva razloga čine vidljivim da mišljenje po kojemu potencijalnost sačinjava samu esenciju materije vodi u idealizam i konačno u panteizam, jer nema zapreke tome da sve bude čista forma.

c) Treći razlog anticipira autorovo shvaćanje. Iz čitave prve knjige Aristotelove *Fizike*, kaže se, proizlazi da potencija materije jest njezina

unutarnja prikladnost da prima forme, sklonost koja proizlazi iz njezine prirode kao afekcija subjekta, koja, međutim, ne konstituira esenciju materije niti ulazi u njezinu definiciju.

Nakon opsežne diskusije s tomističkim shvaćanjem i njegovim pristašama, u kojoj se na skolastički način jasno i objektivno navedeni razlozi protivnika obaraju proturazložima, autor prilazi bližem objašnjavanju svog stava, što i sačinjava vrijednost spomenutoga poglavlja. Ističe da nije riječ o kakvoj partikularnoj mogućnosti materije da prima forme, nego o univerzalnoj subjektivnoj mogućnosti koja stoji nasuprot formalnom aktu kao takvu. Ta univerzalna mogućnost proizlazi iz same biti materije kao njezina esencijalna afekcija — kao što mogućnost da se smije proizlazi iz biti čovjeka. Taj način odnosa univerzalne potencije spram biti materije objašnjava se zatim četirima stavovima koji proizlaze iz prethodnih razmatranja:

a) Potencija materije ne razlikuje se od materije esencijalnom distinkcijom. Esencijalna distinkcija, naime, dana je između dvije različite esencije, kao između dvije individue iste ili različitih vrsta, takav odnos ne postoji između materije i njezine univerzalne mogućnosti.

b) Budući da je potencija materije suvječna s materijom, ne može biti akcidentalno svojstvo koje joj pridolazi.

c) Potencija materije ne sačinjava esenciju materije. Ono što sačinjava esenciju nečega ulazi u njegovu definiciju; afekcije, međutim, ne ulaze u definiciju.

d) Potencija je bitno svojstvo materije, tj. ona je njezina esencijalna afekcija. U subjektivnoj mogućnosti da prima forme očituje se dakle sama esencija materije, kao što se u mogućnosti da se smije očituje čovjekova esencija. No ta esencija, sama po sebi, neovisna je o tom svom očitovanju (afekciji); ono je ne izgrađuje u smislu da bi joj nešto pridonosilo, nego se ona, u svojoj opstojnosti od njega nezavisna, preko njega izražava.

U završnoj napomeni spomenutog poglavlja Dubrovčanin još jednom upozorava na značaj pojmovnog razlikovanja: biti čemu intimno ili esencijalno (bitno) i sačinjavati esenciju (bit) čega. Intimno ili esencijalno čemu jest ono što je sadržano u supstanciji, tako da s njom sačinjava istu stvar ili realno jedno, te se supstancija zbiljski očituje takvom afekcijom. Međutim, ono što sačinjava esenciju pripada samom sadržaju pojma, dakle pripada definiciji tog pojma. U prvom je slučaju posrijedi realno jedinstvo —*unio realis*— supstancije i njezinih afekcija, a u drugome slučaju formalno jedinstvo —*unio formalis sive unio identitatis* — pojmovnog određenja, dakle identiteta pojma. Formalno jedinstvo uključuje nužno i realno jedinstvo; no reciprocitet ne vrijedi, tj. realno jedinstvo ne znači samim tim i formalno jedinstvo: afekcije preko kojih se kakva supstancija očituje ne sačinjavaju nužno i njezinu bit, iako su njezina bitna očitovanja. (Jasno je koliko je ta distinkcija realne

i formalne unije važna za razumijevanje unutarnje dijalektike Spinozina sustava, a i za uočavanje njegovih veza s misaonim strujanjima skolastike.)

Prema tome »kaže se da je potencija materije zaista esencijalna materiji, jer se ne nalazi izvan njezine esencije i njezine prirode; također se naziva njoj esencijalnom i suvječnom, jer je uvijek bila s esencijom ili supstancijom materije; i kao što čovjek nikada nije bio bez sposobnosti da se smije, tako materija nikada nije bila bez univerzalne mogućnosti da prima forme. Ali ta mogućnost nije konstitutivna za esenciju materije...« (77). Kad bi potencijalnost konstituirala esenciju materije, proizlazilo bi da je materija samo potencijalno biće (kao što uzima tomističko tumačenje). Materija, međutim, prema shvaćanju koje Dubrovčanin zastupa u skladu sa skotističkom školom, ima svoju vlastitost postojanja, čim postojanja neovisan o svojstvenoj joj mogućnosti da prima forme.

* *

*

»Učio je Aristotel da svijet nije nikada započeo i da će trajati u neprekinutim vremenima vijekova« — uvodi nas Dubrovčanin u tematiku pete disputacije — *De mundi aeternitate*. Tome Aristotelovu stavu on stavlja nasuprot učenje katoličke vjere po kojemu je »svijet od Boga utemeljen u početku vremena i jednom će propasti« (78). Priznaje da njemu to međusobno pobijanje znači veliku teškoću. Jer kao istraživač Aristotelove filozofije neobično cijeni njegovo uporno nastojanje oko spoznaje prirodnih uzroka, no istodobno ispovijeda katoličku vjeru i pripada skupu teologa. Otklanja, međutim, izlaz tada raširene teorije o dvostrukoj istini, jer je uvjeren da je istina samo jedna.

Prilazeći raspravljanju tog pitanja, već mnogo raspravljano, no ne manje aktualnog, Dubrovčanin iznosi svoje mišljenje da je prije Aristotela prevladavao nazor po kojemu svijet ne bi bio vječan, nego nastao u početku vremena od efikacijentnog uzroka. »Da se međutim ne razbacuje vrijeme prevrtanjem drugih knjiga, tko hoće neka pročita Franciska Patricija, veoma pažljivog istraživača starih pisaca i antičkih djela...« (79), jer će kod njega naći¹⁴ da je u Grka to staro mišljenje o izgradnji svijeta istrajalo više od sedam stotina godina, a Grci su ga naslijedili od stanovnika Atlantide (bez sumnje se misli na Kritijino kazivanje u *Kritiji* i *Timeju*). — U tumačenju Platonova mišljenja, izlaže dalje Dubrovčanin, ima razmimoilaženja. Dok neki, osobito Plotinus i Proclus, smatraju da svijet oduvijek proizlazi iz boga emanacijom kao

¹⁴ To se odnosi na IV. knjigu Patricijusova djela *Discussiones peripateticae*. — Zanimljivo je da aristotelovac Juraj Dubrovčanin upućuje svoje čitatelje na Franju Petrisa, izričitog protivnika aristotelizma. Malo je vjerojatno da je Dubrovčanin i osobno upoznao znamenitog Crešanina zadnjih godina njegova života, kad je već bio poznati znanstvenik i filozof, a Dubrovčanin student u Padovi. No bez sumnje poznao je neka njegova djela.

svjetlost iz sunca, oni koji su dublje prodrli u smisao Platonove nauke — kao što su Philo Judeus, Plutarchus, Diogenes Laertius, Aphrodisaeus, Cicero i drugi — smatraju da je Platon uzeo da je svijet rođen. A to i jest pravo Platonovo mišljenje, kaže Dubrovčanin, koje nalazimo u *Timeju*, *Kritiji*, *Republici* i na više drugih mjesta; Aristotel je također tako tumačio svog učitelja (npr., *Fizika*, VIII, kontekst 10; 251b 17). No iako filozofi prije Aristotela uzimaju većinom da svijet nije vječan, nego da je nastao, oni smatraju da je formiran od kakvih vječno postojećih principa. Takvima smatra Anaksagora um i kaotičnu materiju, Empedokle elemente, a Platon bezobličnu materiju, iz koje je bog oblikovao svijet tako što ju je dokraja izgradio opskrblivši njezine dijelove prikladnim brojevima i figurama.

Neki su filozofi zauzeli kompromisan stav u tumačenju Aristotelove teze o vječnosti svijeta uzimajući da Aristotel tu tezu ne smatra dokazanom, nego vjerojatnom. Tako Albert Veliki i Toma Akvinski drže da Aristotelovi razlozi za vječnost svijeta ne smjeraju na to da dokažu tu tezu, nego da opovrgnu one filozofe koji su smatrali da je svijet nastao u vremenu djelovanjem samih fizičkih uzroka. Dubrovčanin kaže da je prije i on držao to mišljenje prihvatljivim; no nakon pažljivijeg proučavanja osobito I. knjige djela *O nebu* da je uvidio njegovu neispravnost, Aristotel, na više mjesta, a osobito u I. knjizi *O nebu* i VIII. knjizi *Fizike*, gdje govori o vječnosti kretanja, jasno dokazuje vječnost svijeta. — Zatim Dubrovčanin navodi neke simptome popularnosti teze o vječnosti svijeta u peripatetičara. U jednome pismu iz Indije Aleksandar, Aristotelov učenik javlja svome učitelju da je u Indiji bio primljen od gimnosofista, jer su i oni držali valjanom istu tezu o vječnosti svijeta koju je on naučio u Aristotela. Ne znači, naravno, da se taj podatak smatra historijski točnim; no zanimljivo je da ga Dubrovčanin uvrštava u svoja razmatranja. — Aleksandar Afrodizijski običavao je pak govoriti da nijedna teza nije za Aristotela karakterističnija i da ni u jednoj on nije u cijeloj svojoj filozofiji sam sebi konsekvantniji nego u toj tezi o vječnosti svijeta. Svaki i osrednji poznavalac peripatetičke filozofije, kaže se, znade da je Aristotel zastupao to mišljenje.

Razmatrajući o nauci katoličke vjere o postanku svijeta, Dubrovčanin eksplicitno otklanja teoriju o dvostrukoj istini: »*smatram da su najviše pokude vrijedni oni koji tvrde da se otkriva dvostruka istina, jedna istina filozofije, druga vjere, kao da je intelekt u svemu razdvojen, te bi od dvije suprotne stvari jedna bila istinita istinom filozofije, a druga istinom vjere*« (81). On kaže da ono što uči katolička vjera nije protivno razumu, nego je iznad prirodnog razuma; »*Ueća je moć božja da što učini, nego vaša sposobnost da razumijete*« — moglo bi se reći onima koji priznaju samo prirodnu svjetlost uma. Navodi potom osnovne stavove katoličke vjere o stvaranju svijeta: 1. Bog je stvorio svijet slobodno, a ne po prirodnoj nužnosti. 2. Stvorio ga je iz ničesa, a ne

iz materije koja je već postojala. 3. Iako je Bog utemeljio svijet u vremenu, u vječnosti je ipak odlučio da svijet nastane tada kad je nastao; nije se dakle ništa promijenilo u božjoj volji. 4. Stvaranje svijeta zbilo se bez ikakve promjene; budući da je stvoren iz ničesa, nije ničega bilo što se moglo promijeniti.

Nakon toga se pobijaju razlozi koji su od Aristotela, Averroesa i neoplatoničara iznošeni za vječnost vremena, kretanja, prve materije i nebeskih tjelesa. Vječnost svijeta temeljila bi se, naime, prema tim filozofima, na vječnosti tih principa. U toj diskusiji nema bitno novog što nije u principu izraženo već u Augustinovoj diskusiji s neoplatoničarima. Rješenje se, naravno, ne nalazi u tezi o suvječnosti (coaeternitas) Boga i svijeta, jer bi to značilo pojmovno zamjenjivanje vječnosti i vremenitosti. Posebice se Dubrovčanin osvrće na razlog da svijet nužno od uvijek proizlazi iz božje dobrote. Ni taj razlog, po njegovu mišljenju, nije istinit; jer kad bi se uzelo da svijet proizlazi iz Boga kao što svjetlost isijava iz sunca, bilo bi božje stvaranje prikazano kao prirodna nužnost, što se protivi pretpostavci da je to slobodno djelovanje. Stvaranje svijeta jest slobodna odluka Boga, koji je natprirodan uzrok svijeta; svijet nije dakle nuždan, nego je kontingentan. — Razlika između zbivanja po prirodnoj nužnosti i slobodnog djelovanja i inače je u Dubrovčanina pojmovno jasno distingvirana, npr. kad (u drugoj disputaciji) razlikuje prirodan red stvari i od čovjeka ustanovljen red spoznaje. — Kao tumač Aristotelove filozofije, Dubrovčanin smatra da je Aristotel, služeći se prirodnim svjetlom stvaralačkog uma, duboko zasnovao i veoma cjelovito iznio prirodne razloge za vječnost svijeta. Ako se polazi od pretpostavaka te filozofije, i uopće unutar filozofije koja se temelji samo na prirodnom svjetlu uma, ti su razlozi i konzekvencije koje iz njih proizlaze nerazrješivi. Oni se mogu riješiti i njihove pretpostavke opovrgnuti jedino ukoliko prirodnom svjetlu uma pridode natprirodno svjetlo vjere, zaključuje Dubrovčanin tu diskusiju.

Disputacija se završava razmatranjem relacije između bezmjerja vječnosti i mjere vremena. Ono što je u vremenu, može samo sukcesivno dobivati svoju potpunost, teži prema njoj kroz tijek vremenskih trenutaka »prije« i »poslije«. Trenutak vječnosti — *instans aeternitatis* — ne teče; vječnost je potpunost simultane prisutnosti, bez »prije« i »poslije«, bez vremena. Svijet, proizašao iz vječnosti, nije dakle stvoren u vremenu, nego je vrijeme stvoreno sa svijetom: *Rođen je iz trenutka vječnosti, ali s vlastitom i unutarnjom mjerom, koja je vrijeme ... Bog nije mogao stvoriti nešto različito od sebe, a da to ne stvori zajedno s njegovom vlastitom mjerom, koja je vrijeme ili vijek*» (104).

Kao unutarnja mjera svijeta vrijeme je dakle temelj razlikovanja stvoritelja i stvorenja, smisla i događanja. — Negacijom te mjere, kao razlikovanja, dobiva se panteistička uniformnost smisla ili naturalistička uniformnost besmislenog zbivanja.

Iako *Peripateticae disputationes* Jurja Dubrovčanina (*Georgius Raguseus* 1579.—1622.) tretiraju ponajprije problematiku Aristotelove filozofije prirode, razmatraju se u njima i neka metafizička pitanja jer, u Aristotelovoj interpretaciji, »prva filozofija« prethodi svim »drugim filozofijama« u smislu da ih ontološki utemeljuje. Tako, pošto je u petoj disputaciji¹ izložio Aristotelov stav o vječnosti svijeta, Dubrovčanin u šestoj disputaciji — *De libera primi motoris actione* — raspravlja o tome da li je djelovanje prvog pokretača koje se očituje izvan same božje supstancije (*extrinsecus*, tj. vanjsko božje djelovanje) slobodno ili je pak nužno. Čini se, naime, da Aristotelovo stanovište o vječnosti svijeta stoji u vezi s mišljenjem da Bog nije *agens liberum* koji slobodnom voljom i odlukom ulazi u djelovanje, nego *agens necessarium* čije djelovanje proizlazi iz nužnosti njegove vječne biti. (Za pojam »bit« uzet u ovom smislu ne upotrebljava Dubrovčanin »*essentia*«, što bi bilo jasnije, nego »*natura*«, priroda, kako je to bilo uobičajeno u peripatetičkoj filozofiji njegova vremena; stoga unaprijed u tom smislu većinom upotrebljavam ovdje »priroda«). Ima međutim i drugačijeg tumačenja Aristotelovih stavova. Stoga je potrebno rasvijetliti i raščistiti tu problematiku, smatra Juraj Dubrovčanin.

Napominje najprije da se »djelovanje nužnošću prirode« može na dva različita načina zbivati: a) samim prirodnim poticajem bez sudjelovanja intelekta i volje, b) tako da djelovanje proizlazi iz božanske prirode kao jedinstva intelekta i volje, ali nije slobodno jer ga *agens* ne može izmijeniti niti spriječiti. — Prvi način nije nitko od Aristotelovih tumača pripisao njegovome prvom pokretaču. Ostaje dakle za razmatranje način pod b), koji se opet može odnositi na djelovanje koje se zbiva u samoj božjoj biti, ili pak na vanjsko božje djelovanje. Prvi način, kaže se u disputaciji, jest onaj kojim teolozi tumače generaciju božanskih osoba smatrajući to zbivanje božje biti nužnim djelovanjem. To unutarnje božje djelovanje, međutim, ovdje se ne razmatra. Ostaje dakle za razmatranje vanjsko božje djelovanje uz sudjelovanje intelekta i volje. Pitanje dakle glasi je li to djelovanje nužno te ne može biti drugačije nego što jeste, ili pak proizlazi iz slobodne božje odluke te može i tom odlukom biti izmijenjeno ili zaustavljeno?

Dubrovčanin smatra da se u tom pogledu gotovo polariziraju mišljenja filozofa i teologa, jer dok su prvi (misli na peripatetičare) skloni da i vanjskom božjem djelovanju pripišu potpunu nužnost, drugi ga smatraju apsolutno slobodnim. On najprije navodi argumente kojima

¹ Brojevi u zagradama iza citiranih s latinskog prevedenih tekstova iz navedenog djela G. Raguseiusa označuju stranu tog djela. Oznake mjesta iz Aristotelovih djela navedene su onako kako ih navodi G. Raguseius. Knjige »Metafizike« u tome označivanju pomaknute su za jedan broj naviše u odnosu prema izdanju: W. Christ, MCMXXX, Lipsiae; i W. Jaeger, MCMLVII, Oxonii, prema kojemu je raden i prijevod: Metafizika, Kultura, Beograd 1960.

filozofi brane svoje stanovište: 1.) Ako božje djelovanje nije nužno, znači da u njemu ima slučajnosti; slučajnost pak uključuje promjenljivost i nepostojanost, što je nespojivo s božjim savršenstvom. 2. Od božje biti prima njegova volja isto savršenstvo kao i njegov intelekt, a kako sve spoznaje božjeg intelekta jesu nužne, tako su nužni i svi akti njegove volje. 3.) Akt kojim Bog hoće nešto izvan sebe proizvesti jest jedan akt božjeg savršenstva; njegovo vlastito savršenstvo ne pripada pak Bogu slučajno, nego nužno; dakle štogod Bog hoće, hoće nužno. 4.) Svaki slobodan agens slobodom proturječja može djelovati ili ne djelovati; dakle u njemu postoji mogućnost odvojena od čina, prema tome i privacija, što je nespojivo s Bogom kao čistim činom. 5.) Svaka slobodna mogućnost treba nešto od čega bi bila određena za djelovanje; no prvi uzrok ne bi bio prvi kad bi od drugoga bio određen; dakle prvi uzrok ne može imati slobodnu mogućnost za djelovanje, nego djeluje nužno.² — 6.) Kad bi Bog neki svoj učinak htio slučajno, slijedilo bi, na temelju slobodne mogućnosti, da se nešto može dogoditi i protiv božje volje — što je međutim apsurdno.

Prijelaz na argumente teologa počinje aluzijom na Psalam 134: »Štogod se Jahvi svidi — to čini na nebu i na zemlji, — na moru i u bezdanima —«. ³ Prva dva od tih argumenata koncentriraju se oko misli da Bog ne bi bio Bog, tj. biće apsolutno savršeno i blaženo, kad ne bi bio apsolutno slobodan u svim svojim vanjskim učincima. U trećem se argumentu iz slučajnosti koje ima u prirodi, dakle u nižim uzrocima, zaključuje da mora biti slučajnosti i u prvome uzroku, inače bi ta slučajnost — koja se ovdje uzima kao bitan uvjet za slobodu — potjecala iz ničesa. Vrijedno je pozornosti što se ovdje slučajnost ne uzima naprosto kao defekt nužnosti, nego kao nešto što ima vlastitu bit. Slijedeća tri argumenta polaze od pretpostavke da je nužno djelovanje savršeno i ostaje sebi jednako, dok su učinci božjeg vanjskog djelovanja, kako ih nalazimo u podmjesečnom svijetu, a i u gibanju planeta, u njihovoj konačnosti raznolični, promjenljivi i nesavršeni. Sedmi argument još potencira tu tvrdnju navodeći da su učinci vanjskog božjeg djelovanja »različiti pa i suprotni«, što ne bi moglo biti kad bi se u tome djelovanju očitovala sama nužnost božje prirode. Osmi pak argument ističe da agens koji djeluje nužnošću svoje prirode proizvodi učinke slične sebi, no učinci koje Bog izvan sebe proizvodi nisu njemu slični.

Pošto je izneseno mišljenje teologa, pobijaju se pojedini prije navedeni argumenti kojima filozofi brane svoj stav o nužnosti vanjskoga božjeg djelovanja. S obzirom na prvi argument iznosi se mišljenje Tome Akvinskoga prema kojemu Bog vanjski ne djeluje niti nužno niti slučajno, nego »*nekim srednjim načinom između nužnosti i slučajnosti, tj. slobodom svoje odluke. Taj način djelovanja od nužnosti prima postojanost, a od slučajnosti određenu sposobnost da se različito odnosi pre-*

² Spinoza je to nazvao slobodom samouzroka, a djelovanje »nužnošću vlastite prirode« slobodnim djelovanjem.

³ Biblija, Stvarnost, Zagreb 1968.

ma stvarima koje imaju biti proizvedene» (107). Premda ne poriče vrijednost takvome Tominu stavu, Dubrovčanin smatra da nema »srednjeg načina« između slučajnosti i nužnosti, te se priklanja drugome mišljenju (očito bližem skotističkoj školi) prema kojemu nema prigovora zbog nesavršenosti, ako se uzme da Bog vanjski djeluje slobodno te i slučajno: »*Slučajnost, naime, može značiti dvostruku promjenljivost, ili promjenu: u volji onoga koji djeluje, ili pak u objektu njegove volje*« (108). Prvi slučaj značio bi doduše nesavršenost agensa, no drugi ne povlači nikakvu konzekvenciju njegove nesavršenosti. Slučajnost shvaćena tako da uključuje mogućnost promjene u objektu htijenja, ali ne u subjektu, nije dakle nespojiva s božjim savršenstvom. — S obzirom na drugi argument filozofa ističe se bitna razlika između intelekta i volje: intelekt kao prirodna sposobnost (*facultas naturalis*) odnoseći se prema objektu ne može ga ne spoznavati, dok volja kao slobodna sposobnost (*facultas libera*) odnoseći se prema objektu može ga htjeti ili ne htjeti. Božji intelekt i volja mogu se, međutim, (analogno navedenu razlikovanju) na dva načina razmatrati: s obzirom na njihov apsolutni bitak svojstvena im je nužnost; s obzirom pak na odnos spram objekata božji intelekt djeluje nužno, a volja slobodno. — Pobijanje trećeg argumenta filozofa (također se zasniva na razlikovanju razmatranja božjeg stvaralačkog akta s obzirom na njegov apsolutni bitak, odnosno s obzirom na njegov odnos spram objekata: u prvome slučaju taj akt ima nužno obilježje božjeg savršenstva, dok u drugome može to obilježje imati ili ne imati. — U pobijanju četvrtog argumenta kaže se da, kako se u Bogu ne razlikuje akcija od same supstancije, ne razlikuje se u božjem apsolutnom bitku mogućnost od čina te nema slobodne mogućnosti: no u odnosu božjeg bitka spram objekata aktualiziraju se ta razlikovanja te u tom smislu ima slobodne mogućnosti kao i promjene i stvaranja novoga. — U petome argumentu negira se *maior*: kao što naša volja može sama sebe za nešto odrediti, tim više to može učiniti božja volja; dakle je slobodna. — U šestome se negira *consecutio*: pošto Bog neki učinak hoće, rezultat njegova htijenja postaje nuždan *necessitate positionis*.

Kad je tako rasvijetlio bit problematike navođenjem argumenata za svako od dva suprotna tumačenja vanjskog božjeg djelovanja, usredotočuje Dubrovčanin svoje raspravljanje na njegov specifičan problem, tj. na tumačenje Aristotelova stava u problemu nužnosti ili slobode djelovanja prvog pokretača. Istaknuvši ponovno da nijedan od ozbiljnih Aristotelovih tumača ne pripisuje tome djelovanju jednostavnu prirodnu nužnost koja bi se zbivala bez sudjelovanja intelekta i volje »kao što vatra grije ili sunce zrači svjetlost«, razmatra tezu onih koji smatraju da Bog, po Aristotelovu mišljenju, vanjski djeluje nužnošću vlastite prirode. Tu tezu zastupaju mislioci koji inače Aristotelu pripisuju mišljenje da je svijet vječan i da je njegova uzročna ovisnost o Bogu samo finalne prirode; vidljivo je, naime, da su ti problemski aspekti međusobno povezani. Dubrovčanin smatra da je ta teza najbrojnije zastupana, te je stoga naziva i općenitom, a poimenice od onih koji je po-

državaju navodi ove filozofe i teologe: Duns Scotus, Gregorius Arimensis, Herveus, Iavellus, Soncinas i Dominicus a Soto, a od novijih Franciscus Piccolomini, Franciscus Bonamicus i Federicus Pendasius. Glavni razlog svog stava, kaže se, oni ističu da »Filozof nije mogao shvatiti da bi se moglo dogoditi bez božje promjene da prije ništa ne bi radio ili pokretao, a poslije da bi počeo djelovati i pokretati. I budući da je Boga smatrao nepromjenljivim, mislio je da on uvijek tako djeluje da po nikakvome razlogu ne bi mogao ne djelovati: što doista nije ništa drugo nego djelovati nužnošću prirode« (109). Od mjesta iz Aristotelovih spisa iz kojih proizlazi da je to bilo pravo Aristotelovo mišljenje spomenuti mislioci navode osobito: 8. *Phys. tex.* 9, 13, 52, 53, 9. *Metaph. tex.* 17; navode da je osobito vrijedan argument pak 7. i 8. kontekst 8. knjige *Fizike* gdje Aristotel obrazlaže da, ako je prvi pokretač jednom počeo pokretati a prije nije pokretao, bilo je nešto što ga je zadržavalo — što proturječi pojmu prvog pokretača; svojstveno mu je dakle bilo da ne djeluje, a prijelaz u djelovanje značio bi onda promjenu — što proturječi pojmu savršenog bića. Ako pokretanje svijeta od prvog pokretača postoji, ono je dakle vječno i nužno.

Druga se skupina istraživača u načelu slaže sa tim tumačenjem Aristotela, no nadodaje mu specifikaciju po kojoj se nužnost božjeg pokretanja doista proteže na kretanje Neba, stvaranje vrsta i općenito na cjelovitost svijeta, ali u nekim specijalnim svojim učincima, tj. ukoliko se odnosi na pojedinačna i slobodna bića kao što je i čovjek, božje djelovanje nije nužno nego je slobodno u smislu da Bog može djelovati i ne djelovati, odnosno da može djelovati na različite nepredvidive načine. Jedan od argumenata koje oni u potvrdu takva svog mišljenja navode jest knjiga »*De Mundo — ad Alexandrum*« o kojoj je tada bilo prilično rašireno mišljenje da je Aristotelova, a koju Dubrovčanin smatra apokrifnom. No kad bi i bila Aristotelova, kaže on, ne bi govorila protiv teze o nužnosti božjeg djelovanja, jer koliko je vladar savršeniji, toliko je konstantniji način njegova upravljanja i toliko manje promjena ima u redu koji on uspostavlja; savršeni bi vladar upravljao dakle nepromjenljivim i nužnim načinom. — Drugi argument, principijelno važniji, jest mjesto iz 2. *Phys. tex.* 49, gdje Aristotel unutar agensa koji djeluju prema svrsi razlikuje one koji djeluju po nužnosti i one koji djeluju izborom prema razlogu, a u ove stavlja i prvi uzrok. — Dubrovčanin na taj argument odgovara da djelovanje intelektom i voljom prema razlogu ne poniče nužnost djelovanja. — Argumenti koji potom slijede praktične su prirode; navodi se mjesto iz 8. *Ethico.* cap. 7, gdje Aristotel kaže da je Bog prijatelj dobrih; prijateljstvo je međutim slobodna naklonost; da je bio uvjeren u slobodan odnos boga i čovjeka te božju naklonost spram dobrih i mudrih, vidi se i iz Aristotelova života (misli se na podatke iz D. Laertiusa). Dubrovčanin drži da takvi i slični argumenti nemaju znanstvene težine. Općenito, on smatra da ta teza — prema kojoj bi Bog djelovao nužnošću vlastite prirode u kreaciji općeg reda svijeta, dok bi u nekim partikularnim efektima imao mogućnost

slobodnog djelovanja — sadrži proturječje te Aristotelovu misao prikazuje nekonzistentnom i nepostojećom. Aristotelov princip savršene božje nepromjenljivosti i njegovo mišljenje da sloboda pretpostavlja mogućnost promjene isključuju, naime, slobodnu prokreaciju jednako u odnosu prema cjelovitosti svijeta kao i na partikularne efekte božjeg djelovanja. »*Ako naime nepromjenljivost, po svome formalnom razlogu, isključuje slobodu, tako da nitko ne bi mogao nešto slobodno učiniti a da se ne promijeni, kako je smatrao Aristotel: bez sumnje će isključivati slobodu u svim efektima, pa i partikularnima. Ako pak nepromjenljivost svojim formalnim razlogom slobodu ne isključuje, neće je isključivati niti iz stvaranja čitavog svijeta; i stoga je Bog mogao bez ikakve promjene sagraditi svijet slobodno, kadgod je htio*« (111) — zaključuje Dubrovčanin. Iz istog razloga on otklanja i mišljenja svojih dva suvremenika koji također, po njegovu mišljenju nekritički, kombiniraju slobodu i nužnost u vanjskom djelovanju prvog pokretača.

Razlažući zatim svoj stav u pitanju vanjskog djelovanja Aristotela prvog pokretača ističe Dubrovčanin da je riječ o veoma skliskom pitanju koje, prema riječima Dominicususa a Soto, nije još nitko dokraja istražio. Svjestan teškoća, on ih pokušava rasvijetliti. Kao osobit temelj svog rješenja uzima stav (koji, kako on smatra, proizlazi iz Aristotelove filozofije, ali ga ne dokazuje u ovoj disputaciji nego će to učiniti na drugome mjestu): »*Aristotel je utvrdio da je ljudska duša besmrtna*« (114). Svoje mišljenje zatim razvija kroz tri izvoda koja proizlaze iz njegovih prethodnih analiza i istraživanja:

1.) Ako razmotrimo Aristotelove principe, kao i one stavove koji izničito proizlaze iz njegova mišljenja, moramo reći da je on naučavao da Bog djeluje nužnošću vlastite prirode;

2.) Postavivši vječnost svijeta, Aristotel nije mogao ne uzeti da Bog djeluje nužnošću vlastite prirode;

3.) Ako pažljivo razmotrimo ne ono što je Aristotel izničito naučavao, ni ono što manifestno proizlazi iz njegovih principa, nego neke stavove koje on prisiljen istinom nije mogao negirati — a koji su u njega možda intuitivno uočeni, ali upleteni u nejasnoće — moramo reći da je Aristotel prisiljen priznati da Bog vanjski djeluje slobodno i po svojoj odluci.

Budući da je o prva dva momenta već prije govorio, te bi se argumenti za njih ponavljali, Dubrovčanin ovdje svraća pozornost trećem. U 12. *Metaph.* tex. 6. tvrdi Aristotel, kaže se da se ljudska duša ne pojavljuje prije nego sâm čovjek te jest istodobno sa složenom supstancijom čija je forma; iz tex. 7. na istom mjestu vidi se da on time misli umnu dušu; u 2. knjizi *De ortu animalium*, cap. 3. otvoreno pak izjavljuje da umna duša ne proizlazi iz materijalne mogućnosti, nego da nadolazi izvana te da se božanskim načinom stvara. U tim stavovima, izvodi dalje Dubrovčanin, Aristotel dvoje priznaje: da je umna duša neposredno od Boga stvorena i da je pojedina duša svakoga čovjeka stvo-

rena od Boga u vremenu a nije odvijeka. — Nastaje pitanje da li to stvaranje novih duša znači promjenu u Bogu? Bilo da se odgovori »da« ili »ne«, u svakom slučaju stvorena duša je *n o v a*. Prvi odgovor, međutim, bio bi u koliziji sa Aristotelovom temeljnom koncepcijom nepokretnog pokretača. Ostaje dakle odgovor da kreacija novih duša ne znači promjenu stvaraoca, nego samo promjenu u objektivnom nizu stvaranja. Tako shvaćena promjena ne proturječi savršenosti stvoritelja, no zahtijeva drugačije objašnjenje njegova vanjskog djelovanja: on ne djeluje vanjski samom nužnošću svoje prirode, nego slobodno; vremenski slijed stvaranja nije jednoobrazan, nego u njemu, odlukom stvaraoca, može nastajati *n o v o*, ako on to hoće i kako hoće. Stav da Aristotel uzima *b e s m r t n o s t* ljudske duše naglasio je Dubrovčanin kao osobit temelj svoga rješenja zato što se tek po besmrtnosti može raditi o nastajanju bitno novoga, naime onoga što ne nestaje u prolaženju pojava.

Objašnjenja koja bi išla na to da u kreaciji duša nema novoga nego da duše, stvorene odvijeka, mogu postati zbiljske ljudske duše tek kad po prirodnim zakonima nastanu tijela koja će ih primiti, otklanja Dubrovčanin s motivacijom da bi to vodilo uvjetovanju djelovanja prvog pokretača prirodnom zakonitošću te i svodenju na tu zakonitost, što, međutim, nije spojivo s Aristotelovim principima.

Problematika vanjskog djelovanja aristotelovskoga prvog uzroka, odnosno njegovo unutarnje djelovanje kao samouzroka, imala je — u povezanosti s antitezama sloboda-nužnost i promjenljivost-nepromjenljivost — značajne i raznovrsne dobro poznate implikacije u razvitku filozofske misli, te u tom smislu može biti zanimljiv i taj aspekt te problematike u kojemu Dubrovčanin nastoji pronaći prvu Aristotelovu misao, u vrijeme kad je ona bila isprepletana s različitim, osobito vjerskim, interesima. Svrata, međutim, više našu pozornost njegov metodski zahvat kojim, može se reći, razumijeva da se u djelu nekog filozofa mogu naći i takve vrijednosti koje nisu izražene u samim manifestnim formulacijama, nego su više skrivene u njihovim vezama. Treba ih, dakle, otkrivati pronalazačkim duhom. Poznato je da je i danas aktualan takav pristup filozofskom djelu.

* *

*

»Oni koji promatraju ljepotu ovoga svijeta i njegovu revnu i nevjerovatnu radionicu općenito se doduše dive svemu; ali više od svega njihov duh nikada ne prestaje uznemirivati to na koji su način od onih četiriju počela — zemlje, vode, zraka i vatre međusobno povezanih različitom proporcijom — proizašli i bili stvoreni tako mnogi rodovi stvari. Uide kamenje i kovine, lišene podjednako svakog osjeta i kretanja zauzimajući najniži stupanj prirode. Naokolo opazaju stabla i grmove nepomično urasle u zemlju, no živeći prirodnim životom i proizvodeći iz te zemlje sebi prijateljske sokove. Razabiru uz to raznolike rodove živo-

tinja — ili pitomih, ili divljih, onih koje žive u zemlji, ili lete u zraku, ili plivaju u vodi, ili su pak prirodjenim organima pričvršćene za kamenje — kojima je od prirode svojstveno osjećanje i nagon. Motre čovjeka nadarenog razumom, u izgrađivanje kojega je priroda uložila sve svoje napore: sažetost je, naime, svemira peta esencija svih stvari, poput Boga, rekao bi, koji obitava zemlju. Gledaju iznad sebe nebo razlučeno tolikim svjetovima, urešeno tolikim zvijezdama koje se njime kreću različitim kružnim kretanjima...» (117) — Tim riječima uvodi nas Juraj Dubrovčanin u razmatranje Aristotelova tumačenja uzročne veze prvog pokretača s kozmosom, tj. u problematiku svoje sedme disputacije: *In quonam genere causae ea, quae Aristoteles aeterna posuit, a Deo pendeant.*

Sredenost prirode preko njezinih stuba vodi čovjekov kontemplativni um do savršenoga i vječnog izvora tog reda. Ne mogavši se uspinjati dalje ljudska se misao odatle reflektira natrag prema mnoštvu i raznolikosti prirodnih stvari. No, time ujedno sebi nameće pitanja i dvojbe u odnosu prema smislu, izvoru i cilju toga zadivljujućeg reda materijalnog svemira. Čovjekova ga misao uspoređuje sa svijetlom zrakom koja od vječnosti zrači iz savršenstva božanskog izvora; ili ga pak zamišlja kao vječni proizvod njegove dobrote; ili kao vremenit čin njegove odluke. Oslanjajući se na vlastite snage teško se čovjek može odlučiti u tim dilemama. Uz mnoge mislioce i Aristotelov se um, izvodi dalje Dubrovčanin, kretao zakučastim stazama tih pitanja i ustrajući u svome stavu o vječnosti svijeta ipak je kadšto nejasno govorio o njegovim uzrocima te njegovi tumači mi do danas nisu raščistili kako je zapravo zamišljao njihovu ovisnost o prvome uzroku. Prema nekima Aristotel smatra Boga efioijentnim uzrokom svijeta, a drugi to odriču tvrdeći da ga smatra samo finalnim uzrokom. Prema svojim silama, on će teškoće nastojati riješiti idući uobičajenim redom: da najprije navede mišljenja filozofa i teologa, zatim svoje mišljenje o Aristotelovu stavu i napokon eventualne razlike između Aristotelova stava i katoličke vjere.

Najprije daje neke prethodne napomene kako bi olakšao razumijevanje i isključio mogućnost homonimije glagola *facere* ili *efficere*. Taj se glagol, naime, upotrebljava u dva značenja: prvo je široko, te se slaže sa svim rodovima uzroka (misle se četiri Aristotelova uzroka), dok drugo, određeno, označuje efioijentni uzrok kao uzrok prelaženja iz mogućnosti u čin. Prvo značenje ne ulazi ovdje u obzir, jer ništa određeno ne bi govorilo o božjem djelovanju, a drugo se opet u trostrukom smislu specificira te može značiti: a) proizvođenje s promjenom, b) jednostavnu emanaciju, c) stvaranje iz ničesa. O trećem momentu neće biti govora, jer se tumači Aristotela slažu u tome da on negira *creationem ex nihilo*. — Zatim se podsjeća na generičke razlike u aristotelovskom tumačenju svemirske materije: ona sublunarna sastavljena je od elemenata i podvrgnuta rađanju i propadanju, dok je supralunarna materija neraspadljiva i vječna. Ovdje nije riječ o uzročnim vezama prvog pokretača sa sublunarnim materijalnim područjima, nego s onim što je vječno u koz-

mosu, a to su: prva materija, nebeska tijela i pokretačke inteligencije nebeskih svjetova.⁴ Način djelovanja tih »drugih uzroka« na sublunarni svijet raspraviti će se na drugim mjestima.

U razvijanju same disputacije iznosi Dubrovčanin najprije mišljenje onih koji tumače Aristotelove stavove tako da ono što on smatra vječnim ima eficijentni uzrok te da je taj eficiens Bog. »*Autor i osobit branilac tog mišljenja bio je Andeoski Doktor*« (118), kaže Dubrovčanin, a kao mjesta iz njegovih djela iz kojih to proizlazi navodi: »l. par. *Summae theol.* quaest. 44. art. 1.« i »lib. 2. *Contra gentiles* cap. 15«. To mišljenje slijede i ostali tomisti, osobito Iavellus i Paulus Soncinas. Dalje se iznosi da to mišljenje dijeli i Duns Scotus, kako je vidljivo iz »lib. 1. *Sent.* dist. 8. q. 5, lib. 2. dist. 1. q. 3.« te iz »*Quodlib.* q. 7«, a od novijih filozofa ga zastupaju Marcus Antonius Zimara i Cardinalis Tolletus. Ostavljajući potom po strani neke razlike između tih filozofa u tumačenju tog problema kao i ono iz njihova izvođenja što nema značaj znanstvenog pristupa Aristotelovoj misli, navodi Dubrovčanin pet razloga kojima oni obrazlažu svoje stanovište: 1. U 2. *Metaph.* tex. 4. ističe Aristotel da su pranačela vječnih stvari nužno istinita, jer su uzroci istinitosti drugih stvari; prema tome dopušta Aristotel da ono što je vječno ima uzrok, i to eficijentan uzrok (na tome mjestu u Aristotela stoji naime *arhé*). 2. Aristotel u 8. *Phys.* tex. 15. prigovara Demokritu što je uzeo da neke stvari, zato što su vječne, nemaju uzroka. 3.) u 5. *Metaph.* tex. 6. naučava Aristotel da ništa ne priječi da bi ono što je nužno imalo uzrok svoje nužnosti; ono što je nužno jest, međutim, vječno, dakle i ono što je vječno može imati uzrok svoje vječnosti, naime eficijentan uzrok iz kojega ta vječnost proizlazi. 4.) Na istome prije navedenom mjestu 2. *Metaph.* tex. 4. napominje Aristotel da ono što je prvo i najviše u nekome rodu jest uzrok svega drugoga što je u tome rodu sadržano; Bog je, međutim, prvo, najviše i najistinitije biće, prema 12. *Metaph.* tex. 37, dakle je eficijentan uzrok svega što je sadržano u rodu bića. 5.) Odatle što u 12. *Metaph.* tex. 52. Aristotel kaže da je Bog uzrok reda u svemiru, oni izvode da Aristotel smatra da je Bog eficijentan uzrok svega što je obuhvaćeno tim redom, dakle i vječnih stvari. Ono što je uzrok neke afekcije, uzimaju, uzrok je i subjekta čija je to afekcija; red je, međutim jedna afekcija svemira, dakle je Bog uzrok i samog svemira; red nije, naime, nešto vanjsko u usporedbi sa svemirom, nego je njegovo intimno svojstvo; nemoguće je dakle shvatiti da bi Bog bio uzrok svemirskog reda, ako nije uzrok i samih stvari koje sačinjavaju taj red.

Druga skupina mislilaca, kojoj pripada i Georgius Raguseus, a od kojih on ističe imena kao što su: Gregorius Ariminensis i Ioannes Baconus, tvrdi da, po Aristotelovu mišljenju, ono što je vječno nema eficijentnog uzroka, dakle Bog nije eficijentan uzrok vječnih stvari, niti je

⁴ »*materia prima, coelestia corpora et motrices mentes, coelestibus orbibus assistentes*« (118); ove posljednje naziva i »*Intelligentiae abstractae*« ili na-prosto »*Intelligentiae*«.

eficijentni uzrok svemira, nego je samo njegov finalni uzrok. Kao temelj takva svog mišljenja uzimaju Gregorius Ariminensis i Joannes Baconus, kako se izlaže u disputaciji, dva stava koja nitko ne odriče Aristotelu, i to: 1.) »*Od ničega ništa ne nastaje*« (119); ovaj je stav vidljiv iz 1. knjige *Phys.*, tex. 33, i uopće je prisutan u Aristotelovoj filozofiji. 2.) »*Kretanje neba nije nikada započelo*« (119); ovo jasno proizlazi iz završnog dijela 8. knjige *Phys.* i značajno je za cijelu Aristotelovu nauku o prirodi. »*Ništa manje iz tog istog temelja je izveo da kretanje, apsolutno shvaćeno, jest vječno, što je dokazao na početku iste knjige; dapače i to da je svemir vječan, što je dokazao u 1. knjizi De Coelo*« (120).

Iz tih stavova jasno proizlazi da ono što je po Aristotelu vječno, tj. prva materija, nebeska tijela i apstraktne inteligencije (pokretačke inteligencije nebeskih tijela ne može imati eficijntni uzrok. (Prva materija ima značenje vječne mogućnosti, odnosno vječno mogućeg bića.) Ipak se teza podupire s tri razloga: 1.) nijedna stvar koja je po sebi i po svojoj prirodi nužna nema eficijntni uzrok od kojega bi zavisila; apstraktne inteligencije su nužne po sebi i po svojoj prirodi (9. *Metaph.* tex. 21, 22.; 12. *Metaph.* tex. 41.); dakle apstraktne inteligencije ne mogu imati eficijntni uzrok od kojega bi zavisile. 2.) Ništa što je vječno ne može biti rođeno, dakle nema eficijens od kojega bi bilo rođeno ili proizvedeno (kako proizlazi iz 1. *De Coelo*, tex. 104.); no, prva materija, apstraktne inteligencije i nebo vječna su bića; dakle ne mogu biti niti rođena, niti bilo kojim načinom proizvedena od nekoga eficijntnog uzroka. 3.) Aristotel tumači u 2. knjizi *Phys.* i u 5. i 9. knjizi *Metaph.* eficijntni uzrok kao princip iz kojega proizlazi kretanje: nema, naime, djelovanja koje bi moglo nastati bez promjene (1. *De Generatione*, tex. 45.); no ono što je vječno, ne može biti proizvedeno promjenom, inače ne bi bilo vječno; dakle što god je vječno, ne može imati agens ili eficijens od kojega bi zavisilo. — Iz ovog je obrazloženja ujedno jasno da prije navedeni argumenti (prva četiri), kojima pristaše teze da je po Aristotelu Bog eficijntni uzrok vječnih stvari, brane svoje stanovište, po mišljenju J. Dubrovčanina ne pogađaju bit eficijntnog uzroka; peti pak argument zaključuje od afekcije na rod kauzalnosti supstancije, koje zaključivanje ne može imati karakter nužnosti. Početkom XVII. stoljeća, kad je pisano ovo Dubrovčaninovo djelo, bila su ta pitanja još prilično aktualna, jer se činilo veoma nepoćudnim da Filozof koji je tada uživao najveći autoritet te vrste u crkvi, negira božje stvaranje kozmosa, pa čak i emanaciju kao suvječan eficijntan proces. Stoga Dubrovčanin potanko odgovara na svaki od navedenih pet argumenata; no kako se pri tome u biti ponavljaju njegovi već izneseni stavovi, nećemo ovdje u to ulaziti, kao ni u njegove odgovore na posebne argumente nekih ne toliko značajnih branilaca te teze. Zadržat ćemo se samo na njegovu razmatranju posebnih razloga koje u prilog teze da po Aristotelu ono što je vječno ima eficijntan uzrok navode Toma Akvinski i Duns Scotus.

Toma Akvinski razlikuje dvostruku efekciju: jedna je partikularna, koja nastaje od partikularnog agensa te nužno iziskuje neku promjenu;

druga je pak univerzalna, koja nastaje od prvog i univerzalnog agensa te ne iziskuje nikakvo kretanje niti promjenu, nego je »neka jednostavna emanacija«, koja ne postavlja da je eficijen po vremenu prvi, nego da je samo po prirodi prvi od eficianoga — kao što, na primjer, Sunce isijava svjetlost. Na to Dubrovčanin odgovara kako Aristotel nigdje ne spominje takav univerzalni agens koji bi djelovao bez promjene, niti ikakav eficientan princip ili aktivnu mogućnost koji ne bi iziskivali promjene (navodi se 1. *De Generatione*, tex. 45. i 9. *Metaph.* tex. 13. u prilog tvrdnje da je za Aristotela djelovanje eficientnog principa i aktivne mogućnosti uvijek vezano uz promjenu). Stav da je prvi uzrok eficientan princip vodio bi dakle u *regressus in infinitum*, kako se dalje izvodi. Što se pak tiče »jednostavne emanacije« tu nije riječ, kaže Dubrovčanin, o eficientnoj uzročnoj vezi: Sunce nije eficientan uzrok svjetlosti koju isijava, kao ni snijeg svoje bjeline, nego su to materijalni uzroci; riječ je, naime, o vezi afekcije sa svojim subjektom, što je materijalna uzročna veza. Jednostavna emanacija ne može se dakle tumačiti kao djelovanje eficientnog uzroka. — Duns Scotus iznosi svoj argument u »lib. 2. *Senten.* dist. 1. q. 2.«: U izreci »*de nihilo fieri*« (122) čestica »*de*« može označivati dvostruki red, tj. ili red trajanja, ili red prirode. U prvome slučaju to znači da je *non esse* onoga što nastaje vremenski prije nego njegovo *esse*. Ako pak označuje red prirode, može to biti opet na dvostruki način: pozitivno — tako da *non esse* po nekoj obilježju prirode prethodi njegovome *esse*; ili pak privativno — tako da bi *non esse* doduše prethodilo, kad od vanjskoga agensa ne bi bilo predviđeno da *esse* bude darovano. U našem slučaju, kako prema Dubrovčaninovu prikazu uzima Scotus, ono što je Aristotel postavio kao vječno po sebi i po svojoj prirodi, niti ima *esse*, niti *non esse*; ipak bi po privativnom redu prirode *non esse* prethodilo njegovome *esse*, kad ne bi bilo spriječeno od najvišeg i vječnog agensa koji je odvijeka predvidio da *esse* bude darovano. (Njegova eficientnost bi se, dakle, sastojala u tome darivanju bitka.) Dubrovčanin primjećuje da se takav razlog ne može održati u peripatetičkoj filozofiji jer, po toj filozofiji, ono što je vječno, ujedno je nužno, a onome što je nužno, pripada po sebi i nužno *esse*. Ono što je nužno ne može po sebi i po svojoj prirodi imati »ni *esse*, ni *non esse*«, jer onda ne bi bilo nužno, nego kontingentno. — Nadodavši, uz još neka razmatranja, da se čak i Joannes Baconus, koji zastupa samo finalnu ovisnost vječnih bića o prvom pokretaču, pridružio mišljenju da je njihov bitak uvjetovan njima izvanjskim prvim uzrokom, napominje Dubrovčanin da takva rješenja ne mogu imati mjesta u peripatetičkoj filozofiji. Ostajući dosljedno na njezinu tlu, on formulira svoje stanovište u tome pitanju: »*Mi ćemo međutim negirati da, uklonivši prvi uzrok, Inteligencije, nebo i prva materija ne mogu postojati. Ako su to, naime, kako stoji po Aristotelovu mišljenju, vječna i nužna bića, onda ako se bilo što ukloni što ne bi pripadalo njihovoj prirodi i supstanciji, ona će ipak ostati i postaviti će si drugu svrhu svojih djelovanja.*« (125).

Kad je tako dokazano da vječna bića ne mogu, po Aristotelu, imati eficientni uzrok, potrebno bi bilo pokazati, nastavlja Dubrovčanin, da ona ovise o Bogu kao o finalnom uzroku. Međutim, kako u tome nema razmimoilaženja među onima koji poznaju i proučavaju Aristotelova djela, nego se i filozofi i teolozi slažu da ta ovisnost postoji, nema potrebe, kaže se dalje u raspravi, da se za to navode dokazi, nego će biti dovoljno pokazati na koji se način, u duhu peripatetičke filozofije, zamišlja Boga svrhom svega što jest. Dubrovčanin iznosi o tome mišljenje Joannesa Baconusa (lib. 2. *Sententiarum*, d. 1. q. 1, art. 2.), s kojim se slaže u tezi o samo finalnoj ovisnosti vječnih stvari o prvome uzroku, no s ovim njegovim tumačenjem nije zadovoljan jer, iako ga naziva »veoma lijepim«, smatra ga više platonističkim nego aristotelovskim. Kao što bi — slikovito rečeno — savršena spoznaja savršenog vladaoa koji bi sam sebe spoznao, izlaže Dubrovčanin Baconusovo mišljenje, zahtijevala da bez ikakve njegove eficientije budu zbiljski dani gradovi i građani kojima on upravlja, jer savršena spoznaja zahtijeva jedinstvo intelekta i njegovog predmeta, tako — u pravome smislu riječi — božja spoznaja njegove vlastite biti, misao njegove misli, samim svojim savršenstvom a bez ikakve eficientije uzrokuje bitak svega onoga u čemu se to savršenstvo očituje, dakle bitak apstraktnih Inteligencija, nebeskih tijela i drugih vječnih stvari; ove kao zrake isijavaju iz božanske samospoznaje, kao pratiodi njezina savršenstva i dobrote. Baconus pri tome razlaže da se Avicennina sentencija o tome pitanju, iako polazi od Aristotela, više približava teolozima nego Aristotelu kad uzima da Bog kao eficientan uzrok jedinstvenim aktom intelekta i volje stvara svijet; a time bi se ujedno Avicennina sentencija razlikovala od Aristotelove i Averroesove koji, prema Baconusu, smatraju da vječne stvari bez ikakve božje eficientije (kao što odgovara Baconusovom mišljenju) poput pratnje slijede savršeni akt božje samospoznaje. Dubrovčanin, međutim, ne dijeli mišljenje da je to Aristotelovo i Averroesovo stanovište, jer bi to značilo bitak stvari, pa i onih nužnih i vječnih, postavljati izvan njih samih u božji akt mišljenja samoga sebe; stoga on smatra tu sentenciju odveć platoničkom nego peripatetičkom te nastavlja: »*Ne bi, naime, Aristotel, koji je običavao dati račun svega onoga što je naučavao, tako lako bio rekao da od onoga spoznajnog akta kojim Bog spoznaje sam sebe zavise prva materija, nebeskih tijela i pokretačke inteligencije, kao da ovo ne bi postojalo ako Bog ne bi sam sebe spoznao: koji se, naime, razlog za to može navesti? Dovoljno je dakle bilo Aristotelu da su ta vječna bića i nužna te da od ničega kao od eficientnog uzroka ne proizlaze; Boga pak promatraju kao najsavršenije biće u čijoj milosti djeluju: to je način na koji vječna bića zavise od Boga kao o svršnom uzroku.*« (121)

Na temelju Aristotelova stanovišta da biću pripada njegova vlastita bit, dakle da vječno biće nužno i uvijek postoji, tvrdi Dubrovčanin ontičku samostalnost vječnih osnova prirode u peripatetičkoj filozofiji: Bog nije tvorac prirode, nego su njezini osnovi s obzirom na postojanje

samostalni, a zavise od Boga jedino u oblikovanju reda prirode, kozmosa; kao čisto savršenstvo on je mjerilo njihova djelovanja u preobražavanju kaosa u kozmos. Ne tvrdi se dakle i ontološka nezavisnost kozmosa od Boga, ali se ne negira da bi kakvi kozmički red mogao i na drugi način nastati, kad bi naime ta vječna bića koja čine temelje prirode (a kojima pripadaju i Inteligencije) sebi postavila »drugu svrhu svojih djelovanja«. Teze o vječnosti svijeta, o nužnosti božjeg djelovanja, o Bogu kao samo finalnom uzroku kozmosa, te o relativnoj nezavisnosti fizike od teologije prisutne su već otprije u padovanskom peripatetizmu, a osobito su ih zastupali Giacomo Zabarella i nakon njega Dubrovčani-nov suvremenik Cesare Cremonini. G. Raguseus se, dakle, slaže u osnovnim tezama interpretacije Aristotela s tima najznačajnijim predstavnicima aristotelizma u Padovi, a razilazi se, osobito s Cremoninijem, u nekima više specijalnim pitanjima. Bez sumnje su na isticanje navedenih teza imala utjecaj averroistička strujanja, utjecaj kojih je bio jak u Padovi; no njihovo podržavanje još, dakako, ne znači pristajanje uz averroizam, jer je do njih moglo voditi i nastojanje oko čistoće Aristotelove misli i udubljanje u njegovu filozofiju prirode.

Nepoželjne posljedice zbog javnog iznošenja takvih stavova, osobito ako bi ih onaj koji ih je tumačio uzimao ne samo kao Aristotelove nego i kao svoje, većinom se nastojalo izbjeći pozivanjem na teoriju o dvostrukoj istini. Juraj Dubrovčanin nije, međutim, pobornik te teorije; on smatra da je istina jedna te da znanstvena spoznaja do koje dolazimo samim prirodnim snagama osjetila i uma nije toliko savršena kao objavljena istina katoličke vjere. Stoga on, pri kraju ove disputacije, kao i inače u sličnim okolnostima, precizira te razlike: prosvijećen prirodnim svjetlom uma Aristotel je tvrdio da je svijet vječan te da od Boga zavisi samo kao o svome svršnom uzroku; istina katoličke vjere kaže da je svijet stvoren slobodnim stvaralačkim činom od Boga kao prvoga eficientnog uzroka, kojega spoznaje i kao svoju posljednju svrhu; stvoren »iz trenutka vječnosti, ali s vlastitom i unutarnjom mjerom koja je vri-jeme« (104), a po kojoj se mjeni od vječnosti razlikuje upravo u tome što nije ni vječan ni beskonačan. Tumačeći Aristotelovu filozofiju na drugoj katedri filozofije u Padovi Juraj Dubrovčanin je nastojao svojim slušateljima dati Aristotelovu misao u što čistijoj formi i može se kazati da je u tome uspijevaao, kritički se odnoseći spram postojećih škola aristotelovske interpretacije, aleksandrijskoj i averoističkoj. U svojim je prosuđivanjima također nezavisan od glavnih pravaca skolastike nastojeći objektivno valorizirati tomistička i skotistička rješenja; doduše, češće se priklanja skotističkim. Dubrovčaninovo distanciranje od Aristotelovih rješenja vjerojatno nije uvijek imalo samo vjerske motive, nego u nekim slučajevima i filozofske; dade se to naslutiti iz nekih njegovih razmatranja, na primjer iz analize (vrlo istančane, kao i druge neke njegove analize) odnosa slobode s dijalektičkim parom promjenljivost-nepromjenljivost (u šestoj disputaciji). No, konačni odgovori na takva pitanja bili bi mogući tek na temelju razmatranja cjelovite njegove filozofije.

Zusammenfassung

DIE PROBLEME DES WERKS

PERIPATETICAE DISPUTATIONES DES GEORGIUS RAGUSEIUS

Als Kind unbekannter Eltern hat Georgius Raguseius (1579—1622) seinen Namen nach seiner Geburtsstadt Ragusa — Dubrovnik erhalten. In ihr verbrachte er seine Kindheit als Zögling öffentlicher Wohltätigkeitsfürsorge. Seine Bildung erhielt er in Venedig und Padua. Er studierte Philosophie und Theologie in Padua und, nachdem er in diesen Disziplinen akademische Grade erworben hatte, vervollständigte er sein Wissen durch Medizin- und Mathematikstudien und gewann dadurch eine damals als vollständig geltende Bildung. Er zeichnete sich durch sein Wissen und seine Rednerkunst aus und wurde im Jahre 1601, der Einladung der Paduanischen Universität folgend, zum Lehrer auf dem II. Lehrstuhl für Philosophie erwählt (der Vorstehende des I. Lehrstuhls für Philosophie war damals Cesare Cremonini, dessen *aemulus* Georgius Raguseius war). Georgius Raguseus leitete den II. Lehrstuhl für Philosophie in Padua bis zu seinem Tod.

Einige seiner Werke sind noch in Handschriften. Im Druck sind erschienen: *Peripateticae disputationes*, Venetiis 1613; *Epistolarum mathematicarum seu de divinatione libri duo*, Parisiis 1623. — Die *Peripateticae disputationes* behandeln Fragen der aristotelischen Naturphilosophie, besonders diejenigen, die oft der Gegenstand von Diskussionen und Streitfragen unter den verschiedenen Strömungen der scholastischen Philosophie waren. In seiner Deutung des Aristoteles zeigt sich Georgius Raguseius weder als Anhänger der alexandrinischen, noch als Vertreter der averroistischen Tendenz, sondern ist bemüht, den möglichst reinen aristotelischen Gedanken wiederzugeben. Auch in bezug auf die scholastischen Strömungen bewahrt er seine Unabhängigkeit, indem er ihre Lösungen kritisch valorisiert. Man kann jedoch sagen, dass er in mehreren Fällen den scotistischen Einleitungen näher steht als den thomistischen. — Von den in diesem Werke enthaltenen 24 Disputationen werden in der vorliegenden Arbeit die ersten sieben Disputationen dargestellt.

In der ersten Disputation wird der Gegenstand der aristotelischen Naturphilosophie bestimmt als: natürlicher Körper, inwiefern er natürlich ist (*corpus naturale, quatenus naturale est*); zusammenhängend wird die aristotelische Differenzierung zwischen der der Generation und Dissolution unterworfenen sublunaren Körper und der supralunaren, ewigen und unzerfallbaren Körper hervorgehoben. In der zweiten Disputation wird die Ordnung des intellektuellen Erkennens besprochen. In der dritten Disputation, in der über die Existenz der Materie die Rede ist, nimmt Raguseius an, dass die reine formlose Materie in der Ordnung des natürlichen Geschehens zwar nicht bestehen könne; dass, aber, ein solches Bestehen der Materie in der ontologischen Ordnung möglich sei. Im Einklang mit der scotistischen Schule ist er nämlich der Meinung,

dass der ersten Materie der *actus entitativus* angehöre. Zusammenhängend wird in der vierten Disputation die Meinung vertreten, dass die Potentialität eine essentielle Eigenschaft der Materie zwar sei, dass sie, aber, für die Essenz der Materie nicht konstitutiv sei. In der fünften Disputation legt Raguseius die aristotelische These über die Ewigkeit der Welt aus. Ohne den Unterschied zwischen der aristotelischen Einstellung und der der katholischen Religion in dieser Hinsicht zu bemängeln, hebt Raguseius hervor, dass, nach dieser zweiten Stellungnahme, die Welt zusammen mit der Zeit als ihrem inneren Mass, wodurch sie sich von der Ewigkeit unterscheidet, geschaffen sei. In der sechsten und siebten Disputation, die über das Wirken und die Kausalität des ersten Bewegers handeln, sind die Unterschiede zwischen Aristoteles und den Einstellungen des katholischen Glaubens ebenfalls betont. In der sechsten Disputation wird die Meinung dargelegt, dass nach den Prinzipien der aristotelischen Philosophie die äussere (*extrinsecus*) Wirkung des ersten Bewegers ein notwendiger, also unfreier, Prozess sei. Immerhin haben einige Aussagen des Aristoteles, nach der Meinung des Raguseius, einen solchen Sinn, dass man sagen kann, dass dieser Denker das Schaffen des Neuen, also auch die Freiheit, nicht ganz ausgeschlossen habe. In der siebten Disputation wird die Meinung vertreten, dass, nach Aristoteles, die causale Abhängigkeit der Welt vom ersten Beweger nur eine finale Abhängigkeit sei; Gott sei also nicht das *Efficiens* der ewigen Grundlagen der Natur, sondern bloss das Ziel ihrer Wirkungen; diese ewigen Dinge sind also ontisch selbständig.