

DVA OSNOVNA PERIPATETIČKA PROBLEMA U DJELU MATIJE FRKIĆA

Mihaela Girardi Karšulin

UVOD

U velikom opusu¹ Matije Frkića (Matthaeus Ferchius, rođen 24. siječnja 1583., umro 8. rujna 1669) s Krka, konventualnog franjevca, u svoje vrijeme vrlo poznatog i cijenjenog znalca Aristotela, profesora metafizike i teologije (in via Scoti) na padovanskom sveučilištu, neka djela ističu se izričito filozofijsko-peripatetičkom problematikom. Ona zaslužuju našu pažnju ne samo zato što su u vrijeme kad su napisana i tiskana pobudila velik interes i živu diskusiju, već i zato što je u 19. i 20. st. istraživanje Aristotelove filozofije jednako kao i istraživanje recepcije Aristotela — istraživanje utjecaja aristotelizma kroz stoljeća evropske kulturne povijesti,² dobilo nove poticaje i angažiralo poznate i značajne istraživače povijesti filozofije. Ovo istraživanje odvija se i usporedno i isprepletano s istraživanjem (renesansne) recepcije platonizma i novoplatonizma, te je djelomično dopunilo, modificiralo i korigiralo neke stavove i teze s obzirom na tumačenje značenja i uloge (renesansnog) novo-

¹ Za biografiju i bibliografiju usp.: J. Milošević, *Život i djela fra Mate Ferkića iz Krka*, »Rad JAZU« br. 164, Zagreb 1906; također i članak o Frkiću od dr. K. Krštića u Enciklopediji Jugoslavije.

² Najznačajniji rezultati ovih istraživanja objavljeni su u zbornicima radova: *Aristoteles in der neueren Forschung*, Hrsg. von P. Moraux, Darmstadt 1968; *Ethik und Politik des Aristoteles*, Hrsg. von Fritz-Peter Hager, Darmstadt 1972; *Frühschriften des Aristoteles*, Hrsg. v. P. Moraux, Darmstadt 1975; *Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles*, Hrsg. von Fritz-Peter Hager, Darmstadt 1972; *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, Hrsg. von Fritz-Peter Hager, Darmstadt 1969; *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Hrsg. von G.A. Seeck, Darmstadt 1975. Usp. također: P. Wilpert, *Die Lage der Aristotelesforschung*, »Zeitschrift für philosophische Forschung« 1/1946; *Aristotelismo padovano e filosofia aristotelica — Atti del XII Congresso internazionale di filosofia*, vol. IX, Firenze 1960. i Paul Oskar Kristeller, *Humanismus und Renaissance I i II*, Wilhelm Fink Verlag, München 1974., 1976.

platonizma³ u evropskoj kulturi i njegovog doprinosa razvitku prirodnih znanosti.

Filozofski opus Matije Frkića predstavlja u povijesti aristotelizma svakako zanimljivu, a u izvjesnom smislu i zaključnu⁴ etapu. Filozofijskom, peripatetičkom problematikom ističu se slijedeća Frkićeva djela:

1. *Uvodni govor za metafiziku i drugi sličan za teologiju (Oratio praeludialis ad metaphysicam et alia similis ad theologiam, Patavii, apud Julium Orinellium 1634)* — U *Scriptores latini* Š. Jurića nije identificirano da li se i gdje se nalazi primjerak tog spisa. Sadržaj prvog govora »za metafiziku« (ad metaphysicam) poslužio je (prema J. Miloševiću) kao nacrt za prvu knjigu *Peripatetičkih istraživanja (Vestigations peripateticae)*.

2. *Peripatetička istraživanja o nekim filozofijskim problemima u duhu Aristotela (Vestigations peripateticae de quibusdam philosophicis ad mentem Aristotelis, Patavii, Trambotti 1639* (u tekstu: *Istraživanja*).

3. *Obrana Peripatetičkih istraživanja od uvreda Bellutija i Mastria (Defensio Vestigationum peripateticarum ab offensio-nibus Belluti et Mastrii, Patavii, apud Pasqualem 1646* (u tekstu: *Obrana*).

4. Milošević spominje i manuskript koji, međutim, ni sam nije vidio: *Tri kvestije za uvod u logiku, o nužnosti sekundarnih pojmova i o tome da li je normativna i primijenjena logika znanost (Quaestiones tres ad logicae proemium de necessitate secundarum intentionum et de logica docente ac utente, utrum sit scientia)*.

5. Ovamo pripada također i knjiga *O nebeskoj supstanciji i njezinom nastanku i kretanju po učenju Anaksagore vrlo slav-nog filozofa (De caelesti substantia et eius ortu ac motu in sen-tentia Anaxagorae philosophi celeberrimi, Venetiis 1646)*. Iako se po samom naslovu ne može razabrati da se ovdje radi o ari-stoteličkoj problematici, ipak je cijela knjiga inspirirana peri-patetizmom — peripatetičkom problematikom fizike nebeskih tijela. Frkić nastoji na temelju Anaksagorina učenja izvršiti

³ Usp. J. H. Randall Jr., *The School of Padua and the emergence of modern science*, Padova 1961.

⁴ Do 17. st. Aristotelova je filozofija bila — iako ponekad ospo-ravana i suprotstavljana kako Platonu i platonizmu tako i kršćan-stvu — sinonim za filozofiju, razumsku istinu. I najoštrija kritika (npr. F. Petrić) išla je više zatim da umanjí osobne Aristotelove za-sluge i raskrinka školske zloupotrebe nego da ospori vrijednost i is-tinitost samog učenja. Ovu identifikaciju istine i aristotelizma posta-vio je u pitanje i u izvjesnom smislu definitivno onemogućio tek raz-voj moderne filozofije. Nakon 17. st. istraživanje Aristotela nije više nikad prožeto tolikim patosom i takvom samouvjerenom ljubavlju s kakvom mu je Frkić prilazio.

korekciju Aristotelove teze o petoj supstanciji ili petom tijelu (quinta substantia, quintum corpus) te pristaje uz Anaksagorinu tezu da je nebo vatra. Ipak, cijeli je kategorijalni aparat preuzet iz peripatetičke filozofije. Usp.: Anaksagora je postavio dva načela filozofije, Kaos i Nus, tj. materiju i razum (intellectus) ili duh (mens). Kaos je prvo što se može učiniti, prvo što se može promijeniti; razum naprosto je prvi tvorni uzrok i prvi uzrok mijenjanja ali neučiniiv i nepromjenjiv, netrpan, nepomiješan. (Anaxagoras philosophiae principia duo posuit, Chaos et Nun, id est materiam et intellectum, seu mentem. Chaos est primum factibile, primumque transmutabile, impassibile, immixtum — str. 9.) Ova knjiga, međutim, svojim fizičko^{4a}-matematičkim postavljanjem pitanja donekle odudara od *Istraživanja* i *Obrane*, u kojima je težište postavljeno na metafizičku i psihologijsku problematiku. Frkić ovdje ne nastoji uskladiti Aristotelovo učenje s kršćanskim pogledom na svijet, nego s rezultatima suvremenih empirijskih, prirodoznanstvenih i matematičkih istraživanja.

6. *Peripatetičko razmatranje o tome da li su Aristotel kao učitelj i Liceti kao učenik najslavniji među svim Aristotelicima. (Recognitio peripatetica Aristotelis ut magistri, Liceti ut discipuli, an omnium Aristotelicorum celeberrimi? Paduae [Pasquati], 1656.)* Kao i *Obrana*, ova je knjiga polemičko djelo, kritika i napad na tada poznatog peripatetičara — liječnika i filozofa F. Licetija.

Najznačajnije Frkićevo filozofsko djelo, kako po opsegu problematike tako i po intenzitetu izazvane diskusije, svakako su *Peripatetička istraživanja (Vestigations peripateticae)*. Ona sadrže deset istraživanja, traganja različitih spornih pitanja u okviru peripatetičke filozofije. Pojedine knjige, istraživanja ili poglavlja nose slijedeće naslove: 1) *O tvorbi iz ničega (De factione ex nihilo)*; 2) *O tvornosti prvoga bića (De efficientia primi entis)*; 3) *O načinu tvorenja prvoga bića (De modo efficiendi primi entis)*; 4) *O jedinstvu Boga (De unitate Dei)*; 5) *O broju nebesa (De caelorum numero)*; 6) *O odvojivoj formi (De forma separabili)*; 7) *O broju kategorija (De numero praedicamentorum)*; 8) *O spoznatljivoj za čovjeka (De cognoscibilibus ab homine)*; 9) *O trostrukoj podjeli znanosti (De scientia-*

^{4a} U suvremenoj terminologiji pridjev »fizikalan« odnosi se na (prirodnoznanstvenu) fiziku, dok »fizički« znači tjelesan, opipljiv. Ipak smatram da je bolje upotrijebiti pridjev »fizički« ukoliko se odnosi na Aristotelovu *Fiziku*, da bi se istakla razlika prema suvremenoj prirodoznanstvenoj fizici i njezinoj fizikalnoj metodi i fizikalnom predmetu. U tom smislu »fizički« nije upotrijebljen kao identični termin sadašnjem kolokvijalnom značenju pridjeva *fizički*, ali mu je relativno bliži nego prirodoznanstvenom terminu »fizikalan«.

rum *divisione tripartita*); 10) *O prvom spoznatom (De primo cognito)*.

Već po samim naslovima pojedinih istraživanja vidi se da se Frkić ne rukovodi samo historijsko-filozofijskim ili filološkijskim interesom. U žarištu interesa stoji teološko-filozofijski aspekt problema koji je u to vrijeme a osobito u Padovi — tada centru i stjecištu peripatetizma — bio predmet živih diskusija i sporenja. Peripatetička istraživanja pobuđuju stoga interes ne toliko s obzirom na postavljanje pitanja ili s obzirom na izbor tematike, nego više zbog predloženih rješenja i specifične argumentacije, i to osobito u onim pitanjima gdje su izazvala reakcije i protivljenje suvremenika.

Od deset spomenutih istraživanja, Prvo (*O tvorbi iz ničega*) čini se da predstavlja najsamostaliji i najoriginalniji Frkićev rad, a na neki način i poticaj iz kojega je proizašla cijela knjiga. S tezom koju je u ovom Prvom istraživanju izložio i obrazložio započeo je Frkić svoju nastavničku djelatnost kao profesor metafizike na sveučilištu u Padovi.⁵ Kako je u *Prilozima* 3—4 objavljen prikaz temeljnih problema i rješenja ovog Prvog istraživanja, ovdje je dovoljno navesti tek najvažnije teze i zaključke.

U Prvom peripatetičkom istraživanju želi Frkić dokazati da tezu: iz ničega ništa ne nastaje — ne treba smatrati ni Aristotelovom niti da je u skladu s peripatetičkom filozofijom. Na temelju analize i interpretacije Aristotelova teksta obrazlaže Frkić da Aristotel ovu tezu spominje uvijek u vezi s drugim autorima i filozofima koje naziva »fizičarima«; štoviše da Aristotel kritiku ovih filozofa temelji upravo na kritici teze: iz ničega ništa ne nastaje.

Nadalje, na temelju distinkcije potencijalnog i aktualnog bića Aristotel je limitirao ovu tezu, jer se za aktualno biće koje nastaje iz potencijalnog bića na izvjestan način može reći da nastaje iz ničega.

Međutim, ova limitacija, ograničenje Frkiću nije dovoljno. Ono čemu on teži jest što potpunija, ako je moguće i potpuna primjerenost filozofije — peripatetizma — za utemeljenje, obrazloženje i spoznaju kršćanske vizije svijeta. Ovo jedinstvo i ovaj sklad ne smije doduše izgubiti iz vida svojstvenost Objave i vjere, i Frkić uvijek nastoji razgraničiti objavljenu od spoznate istine. Ovo razgraničenje znači s jedne strane ustrajnost u objavljenoj istini, s druge strane slobodu (racionalne — peripatetičke) spoznaje na svom putu, u svom argumentacijskom postupku i svojim pretpostavkama. Na kraju puta, na cilju,

⁵ Usp.: J. Milošević, *Život i djela fra Mate Ferkića iz Krka*, »Rad JAZU«, knjiga 164, Zagreb 1906, str. 18—19.

međutim, kao najvredniji plod slobode racionalnog peripatetičkog mišljenja uspostavlja se sklad Objave i slobodnog traganja. Da bi udovoljila ovom zahtjevu i dodijeljenom joj mjestu, peripatetička filozofija mora biti u stanju obrazložiti i dokazati onu sliku svijeta koju na svoj način i na svojem putu otkriva Objava.

Distinkcija potencijalnog i aktualnog bića i limitacija teze: iz ničega ništa ne nastaje, u tu svrhu nije dovoljna jer je potencijalno biće uvijek još biće i uzrok, princip unutar sklopa svijeta. Svijet je, međutim, po kršćanskom uvjerenju, doživljaju, viziji stvoren iz ničega od Boga. Bog je metafizički transcendentni uzrok svijeta, a svijet je od Boga, ali ne iz Boga, svijet je stvoren od Boga iz ničega. Dokazati da Aristotel nije tvrdio tezu: iz ničega ništa ne nastaje, za Frkića prije svega znači dokazati da je Aristotelova filozofija primjerena kršćanskoj vjeri, da je u stanju spoznati svijet kao stvoren (učinjen) i ujedno spoznati Boga kao transcendentnog stvaraoaca, metafizički, transcendentni tvorni princip svijeta. Direktna potvrde u Aristotelovu tekstu za svoju tezu da je Aristotel poznavao i priznavao metafizički — transcendentni uzrok i tvorenje iz ničega, Frkić svakako ne može navesti, pa to i priznaje. On nastoji, međutim, protumačiti sporna mjesta (vječnost materije, forme, kretanja, svijeta) tako da ne dođu u sukob s tezom: iz ničega ništa ne nastaje. Frkić tumači ove teze o vječnosti materije, forme, kretanja i svijeta kao zakone koji vrijede u svijetu ali koji nisu relevantni za pitanje o postanku svijeta ili za pitanje o metafizičkom uzroku, metafizičkom tvornom principu svijeta. Teza o vječnosti materije, forme, vremena, kretanja i svijeta može dakle suopstati s tezom o stvorenosti svijeta iz ničega, jer ona tvrdi samo da materija, forma, vrijeme, kretanje i svijet ne mogu nastati niti propasti po nekom prirodnom uzroku, dok o nekom metafizičkom i transcendentnom uzroku niti što tvrdi niti odriče.

Frkić doduše priznaje da Aristotel o metafizičkom tvornom principu nije pisao u *Metafizici* (no tvrdi da je u tom smjeru uputio istraživanje), ali citira iz knjige *O nebu*, gdje Aristotel govori da sve stvari ovisе o onom vječnom, božanskom i besmrtnom. Ovaj vječni božanski i besmrtni princip jedinstva tumači Frkić kao metafizički tvorni princip po kojem bitak biva dodijeljen bićima. Osim toga, iako Aristotel u *Metafizici* nije raspravljao o metafizičkom eficientnom principu, on je ipak i tamo pretpostavljen — tvrdi Frkić — jer je Aristotel poznavao i priznavao tvorenje i tvorbu iz ničega. Ovu tezu temelji Frkić na interpretaciji Aristotelova određenja pasivne mogućnosti te postavlja tezu da pasivna mogućnost — prema Aristotelu — ukoliko je riječ o nastajanju unutar svijeta, jest još neko biće, ali kada je riječ o apsolutnom početku nije više ni-

kakvo biće nego puka mogućnost, logička neprotuslovnost, pomišljivost, koja još ne implicira nikakvo biće — koja je ništa u odnosu prema biću.

Ovim tezama postiže Frkić svoj cilj — potpunu kristijanizaciju Aristotela, tj. opravdanje primjene aristoteličko-peripatetičkog pojmovnog aparata na krišćansku tezu o stvorenom i stvoritelju.

Na temelju suvremenih istraživanja ova Frkićeva teza (a još manje provedba) ne može se smatrati primjerenom Aristotelu. Danas je poznato da terminološko i filozofijsko određenje transcendentnog, metafizičkog tvornog uzroka (*causa unde esse est communicatum aliis*) potječe od Avicene. Frkić se k tome doveo u poteškoću time što je donekle izbrisao razlike između Aristotelove *Fizike* i *Metafizike*, jer je morao priznati da eminentno metafizička problematika nije obrađena u *Metafizici* (i stoga tvrdi da je u tom pravcu samo usmjerena). *Metafizika* — prema Frkiću — raspravlja o uzrocima i načelima prirodnih stvari ukoliko su promatrane kao prirodne stvari (biće) i nezavisno o metafizičkom eficientnom uzroku (iako ovaj uzrok ne poriče nego ga čak pretpostavlja). Odvojenost formi od materije (što je predmet *Metafizike*) i načelna odvojenost ali zbiljska i faktična spojenost s materijom (predmet *Fizike*) nije više dovoljan kriterij za razlikovanje dviju znanosti — Prve i Druge filozofije jer su obje na temelju svog predmeta — bića kao prirodnog bića uronjene u istu svjetovnu sferu.

Frkić ovu poteškoću međutim, ne prepoznaje i ne identifikira, a ukoliko mu se ipak nameće, on je pokušava riješiti upozoravajući na loše stanje u kojem je tradiran Aristotelov opus, upućujući na egzoteričke i ezoteričke Aristotelove spise, te napokon obnavlja tezu da su vrlo vjerojatno mnogi Aristotelovi spisi izgubljeni.

Na temelju suvremenog istraživanja ne može se podržati niti Frkićeva teza o tvorenju iz ničega, niti njegova temeljna intencija, no njegov prosljed predstavlja ipak zanimljiv pokušaj da se, nakon renesansne kritike i nakon padovansko-averroističke interpretacije, Aristotelova filozofija ponovo uspostavi kao najbolje i najprimjerenije filozofijsko utemeljenje kršćanske slike svijeta.

I. TUMAČENJE ODVOJIVE FORME PREMA ARISTOTELU

Šesto peripatetičko istraživanje: *O odvojivoj formi (De forma separabili)* ne zaostaje po značenju za Prvim a zanimljivo nam je iz dva razloga: 1) u njemu se Frkić za ono vrijeme opširno i temeljito a također i žučljivo suprotstavlja diskutiranoj

problematici, te tako u svojem izlaganju daje prikaz suvremene znanstvene situacije i stanja u kojem se istraživanje Aristotela tada nalazilo; 2) upravo ovo šesto istraživanje potaklo je Frkićeve suvremenike na kritiku, a samog Frkića je navelo da napiše još jednu knjigu o toj problematici: *Obranu peripatetičkih istraživanja*.

U šestom peripatetičkom istraživanju raspravlja Frkić o tome da li se forma prema Aristotelu može smatrati odvojom od materije — dakle vječnom i nepropadljivom, ili je Aristotel smatrao da forma propada zajedno s materijom u trenutku razdvajanja, tj. propadanja složenog. Temeljem svih kontroverzija o ovom pitanju smatra Frkić činjenicu da se rasprava o tom problemu odvijala u okviru *Fizike*, dok se ovdje radi o eminentno metafizičkoj problematici. Ovaj problem neispravno je postavljen i rješavan, jer se diskusija odvijala u neodgovarajućem znanstvenom horizontu — s aspekta *Fizike*, kao problem *Fizike*. [...] quia qualis quisque est, talia credit et iudicat: physicus omnia esse physica exacte, credit⁶ (*Istraživanja*: str. 247).

Ponajprije navodi Frkić argumente za tezu da je svaka forma prema Aristotelu vječna i odvojiva. Svaka je forma odvojiva — navodi Frkić — jer je i materija i stvarno i u razumu (re et ratione) odvojiva od bilo koje pojedinačne forme, iako nije odvojiva od forme uopće ili naprosto. Odvojiva je također i akcidentalna a ne samo supstancijalna forma, samo što se u tom slučaju radi o razumskoj a ne stvarnoj odvojujivosti. Potvrda za odvojujivost akcidentalne forme jest matematika čiji predmet jesu upravo ovakve akcidentalne forme. Kada ove forme ne bi bile, bar u razumu, odvojive, matematika bi bila lišena svoga predmeta, ne bi mogla opstojati kao znanost. Akcidentalnim se formama mora priznati neka odvojujivost, jer ih je moguće definirati i jer je o njima moguća znanost.

Još se više mora priznati odvojujivost supstancijalnoj formi koja ima svoj vlastiti smisao i posao nezavisno o materiji. Supstancijalna forma je odvojiva, vječna, jer nema ono sebi suprotno (oppositum) od čega bi mogla biti uništena. Iako supstancijalna forma ne može biti zazbiljna, aktualna i djelatna bez akcendencija ona može opstojati, biti bez akcendencija, jer ih obzirom na svoj puki bitak — esse, ne pretpostavlja, ne zahtijeva. Supstancijalna forma pretpostavlja akcendencije jedino s obzirom na cjelovitu aktualnost i to akcidentalno-slučajno, s obzirom na djelovanje u realnom bitku. Forma quidem postulat accidentia quaedam ad completam actualitatem suam et secundum accidens: secundum se non postulat quoniam sub-

⁶ /.../ jer kakav je tko — tako vjeruje i prosuđuje: fizičar vjeruje da je sve u strogom smislu fizika.

stantia est separabilis . . .⁷ (*Istraživanja*: str. 252). Kako je supstancijalna forma bivstveno prije, kako je božanskija i stalnija od akcidentalne forme, tako joj i odvojivost pripada u većoj mjeri nego što pripada akcidentalnoj formi. U toku nastajanja složenog supstancijalna je forma prva forma koja s materijom sukonstituira složene stvari.

Ipak ostaje činjenica da Aristotel često govori o neodvojivim formama. Ovu poteškoću rješava Frkić u skladu s prethodnim određenjima. Može se reći da su neke forme neodvojive s obzirom na svoj savršen bitak, zazbiljnost, jer tada su uvijek povezane s akcencijama. Međutim, o sebi, s obzirom na nesavršen bitak, one (sve) su odvojive i vječne. Lišene akcencija one više ne mogu niti djelovati niti trpjeti, te su tako besposlene (*otiosae*) i tako na neki način uzaludne. Međutim, ne može se reći da tako postaju posve i na svaki način uzaludne (*frustra in tota specie*), čime bi bila dokinuta mogućnost njihovog samostalnog bitka, ali se ne može poreći da su ipak na izvjestan način — s obzirom na djelatnost — uzaludne.

Iako se sam Frkić ne slaže u potpunosti s navedenim argumentima koji govore u prilog odvojivosti svih formi — kako će se to vidjeti iz prikaza sadržaja *Obrane* — ipak ih nije razriješio, nije pokazao u čemu se krije njihova zabluda nego odmah prelazi na pobijanje argumenata za kontrarnu tezu: nijedna forma nije odvojiva. Argumenti u prilog ovoj tezi jesu slijedeći:

1) Ako materija ne može biti bez forme jer je bez nje nepotpuna — na isti način ne može ni forma biti bez materije. Materija i forma nužno su korelativne i međusobno zavisne. Samo ono složeno i cjelovito može opstojati kao samostalno i odvojeno.

2) Forma je entelehija — svrha i akt složenog bića i kao takva neodjeljiva je od samog bića.

3) Iz Aristotelovog teksta *Fizika* 193^b 3—5 vidi se da je Aristotel smatrao kako nikakva forma nije realno nego tek u razvoju odvojiva.

Frkić navodi slijedeće protuargumente:

Ad 1. S obzirom na prvu tezu, Frkić ističe da je ne samo forma nego i materija prije složene stvari i da tvrdnja o isključivoj samostalnosti i odvojenosti složenog u stvari zahtijeva (*postullira*) ono što bi trebalo dokazati (*petitio principii*).

⁷ Forma zaista zahtijeva neke akcencije za potpunu svoju aktualnost i akcidentalno, s obzirom na sebe — ne zahtijeva ih jer je odvojiva supstancija.

Ad 2. Na drugi argumenat odgovara Frkić primjerima u kojima se svrha pokazuje kao realno odvojiva od onoga čija jest svrha. Mir je svrha rata, dokolica svrha posla, spekulativni život svrha aktivnog života. U svim ovim slučajevima sama svrha je odvojiva i može opstojati samostalno, bez onoga čiju svrhu predstavlja.

Ad 3. Što se tiče navedenog teksta iz *Fizike*, Frkić se slaže da prema Aristotelu prirodna forma nije stvarno nego tek u razumu odvojiva, no ujedno smatra da u ovom tekstu Aristotel ne govori o svim formama, nego upravo i samo o prirodnoj formi. Iako je, dakle, prirodna forma odvojiva samo u razumu, nema nikakve zapreke da neka druga forma može biti i stvarno odvojiva; pa i prirodna forma može biti u jednom — općenitom smislu (*secundum rationem communem*) — tj. kao prirodna odvojiva samo u razumu, dok u jednom drugom — specijalnijem smislu — može biti i realno i u razumu odvojiva. Ova teza Frkiću je neobično važna, jer takva je forma — po Frkićevu tumačenju i razumijevanju — kao priroda neodvojiva, a s obzirom na sebe samu odvojiva i vječna — ljudska razumska duša, spekulativni razum (*intellectus speculativus*).

Po Frkićevu razumijevanju i tumačenju problema, poteškoće u vezi odvojivosti forme prema Aristotelu proizlaze iz brkanja Aristotelovog i Platonovog određenja odvojivosti. Platonička teza tvrdi da je ono univerzalno — stvarno (*re*) i s obzirom na mjesto (*loco*) odvojeno od partikularnog. U tom smislu, prema Aristotelu, zaista ni jedna (univerzalna) forma nije realno, stvarno (*re*) nego tek u razumu odvojiva. Naprotiv — po Aristotelu — odvojivost znači da jedan dio (forma), nakon što se raspala cjelina (složeno), može i dalje opstojati sam za sebe — odvojivost znači, dakle, mogućnost odvojene opstojnosti i bitka dijela (forme) neke složene cjeline i nakon toga što je cjelina kao cjelina propala, dok neodvojivost znači da neki dio složene cjeline propada u onom trenutku kad ta cjelina propada. Takva odvojivost — kaže Frkić — nije samo u mišljenju, razumu, nego je i stvarna (*re*).

Platonovu odvojivost — odvojivost univerzalnog od partikularnog — nije moguće braniti kao stvarnu odvojivost, nego samo kao odvojivost u razumu. Odvojivost u razumu predstavlja znanstvenu apstrakciju kojom se univerzalna forma apstrahira od pojedinačnih slučajeva. Na taj način fizičar (dakako u Aristotelovom smislu) proučava univerzalnu formu odvojeno od pojedinačnih slučajeva ali nikada odvojeno od bilo kakve materije, od materije kao takve. *Hinc factum arbitror ut quandoque ab Aristotele dicantur formae universales separabiles ratione, scilicet tanquam universales a singularibus, quandoque insepa-*

rabiles ratione, quia non separantur a materia sensibili⁸ (*Istraživanja* str. 261).

Prema Frkiću Aristotel svakoj formi, formi kao takvoj pripisuje odvojivost u razumu, dok nekim formama priznaje i stvarnu (re) odvojivost, ali — na temelju njihovih posebnih razloga. Napokon, za Aristotela je, nasuprot Platonu — ističe Frkić — osobito važno da govori o odvojivim formama — dakle u pluralu, a ne u singularu kao Platon koji smatra da je jedna jedina forma odvojena (svjetska duša). Forme su za Aristotela — ukoliko su odvojive samo u razumu — predmet istraživanja matematike i fizike; one forme kojima pored odvojivosti u razumu pripada također i stvarna odvojivost, predmet su istraživanja metafizike.

U duhu Aristotelove filozofije treba tvrditi stvarnu odvojivost forme, jer s ovom tezom stoji i pada — prema Frkiću — Aristotelova teza o prethodnosti i prioritetu forme pred materijom. Materija je odvojiva od bilo koje pojedinačne forme, odvojiva u razumu, međutim ona nije odvojiva od svake forme naprosto — nije dakle odvojiva i stvarno. Definicija i bit materije razlikuje se od definicije i biti forme, i pri tom bit i definicija materije prethodi biti i definiciji korelativne forme, no ipak ne može prethoditi biti i definiciji forme naprosto; u tom slučaju materija bi prethodila formi i s obzirom na supstanciju i s obzirom na razlog (substantia et ratione) što je u suprotnosti s Aristotelovom tezom. Frkić ipak priznaje da Aristotel ovu tezu o odvojenosti (nekih) formi nije strogo dokazao, no smatra da se ona nazire u nekim Aristotelovim primjerima i da nužno proizlazi iz principa njegove filozofije. Kad bi se za svaku razloženu tezu — kaže Frkić — (bilo Aristotela ili Skota) tražio strogi dokaz (demonstratio), teško da bi se bilo koja teza ovih filozofa (a osobito Skota) mogla smatrati zaista dokazanom. Quod si ad normam demonstrationis exigas tam multas, quas Aristoteles et Scotus rationes attulerunt — vereor, ne nimis paucas in Aristotele, in Scoto pene nullam invenias demonstrationem⁹ (*Istraživanja*, str. 270).

Metafizika je dakle — prema Frkiću — znanost koja treba da raspravlja o odvojivim formama koje su odvojive ne samo u razumu nego i stvarno (re). Ostaje međutim činjenica da je Aristotel o duši (koja je — prema Frkiću — takva odvojena forma par excellence) raspravljao i u *fizici*. Kako je svrha cijele

⁸ Smatram da odatle proizlazi činjenica da Aristotel ponekad naziva univerzalne forme odvojivima u razumu, tj. kao univerzalne od singularnih, a ponekad neodvojivima u razumu jer se ne odvajaju od osjetilne materije.

⁹ Pa ako bi prema mjerilu dokaza prosuđivao tolike mnoge razloge koje su Aristotel i Skot izložili — bojim se da ćeš u Aristotela naći malo dokaza, a u Skota gotovo ni jedan.

log Frkićevog šestog istraživanja u tome da dokaže ne samo da je prema Aristotelu moguća realna odvojivost, nego da je ljudska razumska duša prema Aristotelu upravo takva realno odvojiva forma — mora Frkić protumačiti činjenicu da je Aristotel o duši raspravljao upravo u *fizici*.

Prema Frkiću i u fizici treba da se raspravlja o odvojivoj formi, ali utoliko ukoliko je povezana s materijom, a ne nezavisno o materiji. Fizičar istražuje formu u materiji kao početište ili svršište prirodne promjene, kao princip prirodnog kretanja. Odvojiva forma ipak ne može biti isključivo predmet Prve filozofije, metafizike kao što ne može biti isključivo predmet fizike ili matematike, jer u tom slučaju ove znanosti uopće ne bi postojale kao odvojene i različite znanosti.

Duša kao odvojiva forma predmet je fizike ukoliko je duša ono po čemu živo biće postoji kao živo biće (animal). Ova duša je odvojiva forma no odvojiva je samo u razumu, a ne ujedno i u stvari. Cijela duša, tj. njezin razumski dio (intellectus, mens) kao realno odvojiv i odvojen ne može biti predmet fizike jer bi u tom slučaju predmet fizike bili i svi razumski predmeti (intelligibilia); bila bi dokinuta metafizika kao posebna znanost; fizika, matematika i metafizika bi koincidirale. Fizika istražuje princip prirodnog kretanja, no duša kao realno odvojiva i odvojena — razum ne predstavlja takav princip prirodnog kretanja.

Po Frkiću razum je dvojak: aktivni i spekulativni. Aktivni razum koji je povezan sa zamjedbom i predodžbenom moći (perceptio, imaginatio) predstavlja princip kretanja živog bića i stoga je predmet istraživanja u fizici, dok spekulativni razum koji je nezavisan o zamjedbi i predodžbenoj moći ne predstavlja takav princip kretanja i stoga nije predmet fizike.

Razlikovanjem aktivnog i spekulativnog razuma, od kojih i jedan i drugi predstavlja dio ljudske razumske duše, želi se Frkić suprotstaviti aleksandrističkoj distinkciji duha (mens) koji pristupa izvana i razumske duše (anima intellectiva) koja je forma tijela. Po Aleksandru Afrodizijskom i njegovim sljedbenicima, jedini realno odvojiv jest Duh (Mens) koji je božanski — bog sam, dok je ljudska duša neodvojiva od materije — smrtna. Ovu tezu temelje aleksandristi: 1) na tekstu iz *Metafizike* 19 (12, 51), gdje Aristotel (po Frkiću) zaista i govori o bogu; 2) Aristotelovom tvrdnjom da djelovanje tijela nema udjela ili utjecaja na djelovanje duha i 3) Aristotelovom tezom o istovremenosti forme (duša) i onoga složenog iz forme (čovjek). Kako svojstvo netrpnosti, nezavisnosti o tijelu, čiste aktivnosti ne pripada ljudskoj razumskoj duši, to se njoj ne može ni pripisati realna, stvarna odvojivost Duha; ljudska je duša — tvrde aleksandristi — prema Aristotelu smrtna. Realna odvo-

jivost, vječnost pripada — po Aristotelu — samo Duhu (Mens) — bogu.

Frkić, međutim, odgovora: 1) Navedeni tekst iz *Metafizike* govori doduše o bogu jer ovdje Aristotel govori o Duhu u apsolutnom smislu, no to ne znači da Aristotel uvijek govori o duhu u apsolutnom smislu. Frkić upozorava na tekst iz *De generatione animalium*, gdje Aristotel govori o duhu kao principu živoga bića — božanskom principu i odjeljivom, za koji je ipak neprimjereno i besmisleno reći da je bog sam. 2) Aleksandrističkoj tezi da ljudska razumska duša ne može djelovati bez tijela suprotstavlja Frkić svoju tezu da ljudski razum djeluje nezavisno o tjelesnom organu. 3) Frkić zamjera aleksandristima da nisu dokazali ni realnu odvojivost Duha od materije, nezavisnost Duha o predodžbi, jer po njihovu mišljenju Duh može biti bez bilo koje predodžbe, no ne može biti naprosto bez predodžbe — isto tako kao što materija može biti bez bilo koje određene forme, ali ne može biti bez forme naprosto. 4) Tezi o istovremenosti forme i složenog iz forme ne priznaje Frkić univerzalno nego tek neodređeno značenje. Ova teza važi za sve forme ukoliko su sve forme u razumu odvojive od materije — ali ne važi za neke forme u toliko što su neke forme odvojive i stvarno, realno, a ne samo u razumu. 5) U Aristotelovom tekstu nema poticaja da bi se duh odredio kao bog, jer Aristotelova određenja duha odgovaraju određenjima bivstva čovjeka. Duh je božanski kao što je i bivstvo čovjeka ili njegova forma božanska; mišljenje i znanje koji se određuju kao božanski (*sapere et intelligere est officium divini*) pripadaju bivstvu čovjeka. 6) Besmisleno je pretpostaviti da u čovjeku pored duha koji je njegova vlastita priroda i forma postoji još i Duh koji je bog. Takvo bi biće bilo sastavljeno iz tri komponente: bog, forma, materija što je prema Aristotelovim načelima besmisleno. 7) Terminom »božanski« (*divinus*) Aristotel nikada ne određuje boga. Božanski znači izvrstan — onaj koji ima izvrsniju i božanskiju prirodu od nečeg drugog. Svaka je forma božanska jer je izvrsnija od materije. Za boga Aristotel ne kaže: božanski, nego: prvo i najviše — *primum ac maxime summum*, ili u superlativu: najbožanskiji. 8) Napokon Aristotel postavlja pitanje odakle (*unde*) su duše i odakle (*unde*) je duh. Oznaka »odakle« znači da se pretpostavlja neki eficientni princip. Međutim, kako Bog ne ovisi ni o kakvom eficientnom uzroku, to bi bilo besmisleno pitati za Duh »odakle je« kada bi on označavao Boga, i to bez obzira da li riječ »odakle« određuje eficientni uzrok (kako to misli Frkić) ili pak početno mjesto (*terminus a quo localis*).

Cijela druga knjiga šestog istraživanja razmatra problem razumske duše. Frkić konstatira da o tom pitanju među peripatetičarima postoji neslaganje te razlikuje tri tipa odgovora:

1) Neki (stariji) peripatetičari — tvrdi Frkić (i tu spominje Teofrasta, Eudema i Simplikija) — smatrali su da je ljudska razumska duša besmrtna. 2) Drugi smatraju — za ovu tezu Frkić navodi aleksandriste i posebno Gianninija^{9a} — da je ljudska razumska duša smrtna. 3) Treći pak misle da je Aristotel u tom pitanju bio nesiguran — da je iznio argumente kako u prilog tako i protiv besmrtnosti ljudske razumske duše: ili da je Aristotel doduše ustvrdio besmrtnost ljudske duše, ali da tu tezu nije i dokazao (npr. Duns Skot).

Sam Frkić pristaje uz prvu tezu i smatra da je ljudska razumska duša koja se još zove razum ili duh (intellectus seu mens) po Aristotelu besmrtna, tj. odvojiva od tijela, da može biti i pošto je tijelo propalo, budući da njezino djelovanje ne ovisi o djelovanju tijela. Animam intellectivam (quae a sua suprema parte, id est intellectu appellatur saepius intellectus, seu mens) quia sine corpore ationem habet, sine corpore esse posse asseveramus¹⁰ (*Istraživanja*, str. 286).

Kao drugo pitanje postavlja se da li su trpnje (passiones) duše zajedničke i duši i tijelu (communes), ili postoji takva koja je samoj duši vlastita (propria) i ne pripada ujedno i tijelu. Frkić upozorava da po Aristotelu razum (razumska duša) ne trpi ni bolesti ni smrti i da ga Aristotel naziva božanskim upravo zato jer je netrpan (Intellectus autem fortassis Divinus quid et impassibile est)^{10a} (*Istraživanja*, str. 288). U jednom drugom smislu može se reći da razumska duša ima zajedničke trpnje s tijelom — spoznavanje i ljubav (cogitare et amare), no također i vlastite trpnje — poimanje i mišljenje (intelligere et speculari). Vlastite trpnje (passiones) — poimanje i mišljenje — razlikuju se kako od zajedničkih trpnji (spoznavanje, ljubav) tako i od razuma samog (intellectus). Razum koji je odvojen od tijela ne može spoznavati i ljubiti, no može poimati i misliti. Poimanje i mišljenje, međutim, dok je razum spojen s tijelom ne ovise direktno o tijelu, nego o predodžbenoj snazi (facultas imaginatrix), no ipak mlitave i slabe propadanjem ili slabljenjem ove predodžbene snage. Sam razum je, međutim, netrpan (impassibilis). Ex quo acute inspicitur discrimen, nam cogitare et amare nullo modo competunt intellectui corpore de-

^{9a} Tomaso Giannini, liječnik i filozof, rođen u Ferrari polovicom 16. st., umro oko 1630. U svoje doba bio je vrlo cijenjen i poznat. Njegova djela iz područja medicine nisu nam poznata, a filozofska djela po svojoj vrijednosti ne opravdavaju ugled koji je uživao. Djela: 1) *De mentis humanae statu post hominis obitu*, 1617; 2) *De substantia caeli et caelorum efficientia*, 1618.

¹⁰ Tvrdimo da razumska duša (koja se po svom najvišem dijelu, tj. razumu češće naziva razum ili duh) može opstojati bez tijela, budući da ima djelovanje bez tijela.

^{10a} No razum je možda božanski i nešto netrpano.

structo, sed intelligere et speculari, dum est intellectus in corpore, marcescunt ad corruptionem alterius; dum est extra corpus adsunt intellectui quia non sunt passiones habentis¹¹ (*Istrazivanja*, str. 289).

Nasuprot ovakvom tumačenju razuma, kao jednog dijela ljudske duše koji je odvojiv od tijela i besmrtnan, stoji Aristotelovo određenje duše u cjelini kao prvog akta tijela (*actus primus corporis naturalis instrumentalis*), stoga Frkić mora interpretirati ovu definiciju da bi je mogao uklopiti u svoje tumačenje. Frkić smatra da je ovo općenita definicija duše, no da njome nije opovrgnuta odvojivost i besmrtnost ukoliko se pokaže da je duša djeljiva — da ima dijelove. U tom slučaju neki dijelovi duše ne moraju biti akt tijela. U tom smislu je Aristotel — po Frkićevom tumačenju — izriekom tvrdio odvojivost razuma, kao jednog dijela ljudske duše, od tijela.

Nadalje nije posve jasno da li je duša u cjelini određena kao akt tijela, time ujedno određena kao neodvojiva od tijela — smrtna. Duša se naime — po Aristotelu — može možda protumačiti kao akt tijela u onom smislu u kojem je mornar akt lađe. Frkić stoga interpretira i tumači smisao i sadržaj odnosa: mornar — lađa da bi ukazao na mogućnost ili bar pomišljivost odvojivosti i odvojenosti akta (razumska duša) od onoga što taj akt aktualizira (tijelo).

— Mornar s obzirom na postojanje (*in fieri*) ne nastaje na temelju brodarske vještine (*a navifactiva*), nego po drugom eficientnom uzroku. Naprotiv, forma lađe ovisi o brodarskoj vještini.

— Mornar s obzirom na bitak (*in esse*) ne ovisi o lađi, dok forma lađe ovisi o materiji lađe.

— Mornar kao akt lađe izvana prilazi (*assistens*) i pokreće lađu, a ne predstavlja formu koja daje oblik (*informans*) lađi.

— Mornar vlada lađom. (Postavlja se, međutim, pitanje da li duša vlada tijelom. Senzualna i razumska duša vlada tijelom jer su to spoznajne moći, vegetativna duša međutim ne vlada tijelom jer nema spoznaje.)

— Mornar ima zajednički posao s lađom, no također i vlastiti posao koji je različit od posla lađe.

Analogno ovoj interpretaciji odnosa između lađe i mornara kao akta lađe može se — smatra Frkić — interpretirati Aristotelova definicija duše kao akta tijela, jer je tu mogućnost i sam Aristotel uzeo u obzir. Duša je prvi akt tijela, no ona ima ta-

¹¹ Iz toga se oštro razabire razlika: naime, spoznavanje i ljubav ni na koji način ne pripadaju razumu kad je tijelo razoreno; no poimanje i mišljenje mlitave provodom razaranja druge jedne moći — dok je razum u tijelu; a kad je izvan tijela pripadaju razumu jer nisu trpnje onoga koji razum posjeduje.

kođer i vlastitu zadaću (opus proprium) i stoga je akt koji je odvojiv od tijela, dok je, naprotiv, akt forme, lika (figurae) neodvojiv.

Iako Frkić upućuje na moguću (bar djelomičnu) analogiju između odnosa: mornar — lađa i odnosa: duša — tijelo, ipak ne inzistira na njoj i ne tvrdi je u cjelosti, jer bi time Aristotelovu psihologiju previše približio Platonovoj i jer bi iz toga proizišle još veće teškoće u odnosu na kršćansko učenje o duši. Stoga se u *Obrani* Frkić ograđuje od mogućih optužbi i izjavljuje: o duši ćemo učiti ono što je odredila i što će odrediti katolička crkva.

Frkić zaključuje da je Aristotel najvjerojatnije odrekao duši u cjelini jednostavnu realnu odvojivost od tijela ali da ju je dopustio i tvrdio za neke dijelove duše. Aristoteles separabilitatem simpliciter a corpore, et realem negat a quadam parte animae: et concedit eandem omnino separabilitatem quibusdam partibus¹² (*Istraživanja*, str. 293).

Odvojivost duše od tijela neki interpreti Aristotela tumače kao odvojivost duše od tjelesnog organa. Na temelju ovakve interpretacije odvojivosti moguće je primijetiti da duša doduše nema vlastiti organ, no da se ipak služi tuđim organom. Međutim, Frkić ovo tumačenje smatra dezinterpretacijom i ponovno inzistira na razlici Platonove i Aristotelove odvojivosti. Platonova odvojivost je odvojivost od mjesta i sjedišta (a loco et sede) — tako na primjer srdžba prebiva u srcu, požuda u jetri a razum u mozgu. Takva je odvojivost odvojivost od organa, no ona se ne može smatrati Aristotelovom i peripatetičkom, jer ju je Aristotel napadao i osporavao. Aristotel je, naprotiv, tvrdio odvojivost vječnog od propadljivog — odvojivost vječnog razuma od propadljivog tijela. Itaque intellectus speculativus qui est pars animae est separabilis a corpore sicut perpetuum a corruptibili¹³ (*Istraživanja*, str. 294).

Nezavisnost, odvojivost razuma (intellectus) od tijela (ili organa) proizlazi iz toga što razumu ne pripadaju nikakva kvalitativna, osjetilna određenja koja su propadljiva i podliježu promjeni. Supstancijalne forme, naime, o sebi nemaju nikakva kvalitativna određenja nego tek po materiji koju oblikuju. Kvalitativna određenja, međutim, imaju one forme koje ne mogu biti, opstojati i djelovati bez materije; stoga one forme koje nisu zavisne o prvim aktivnim kvalitativnim određenjima nisu zavisne o materiji i ne mogu propasti. /.../ non enim est

¹² Aristotel odriče jednostavnu i realnu odvojivost od tijela i istu (odvojivost) dopušta nekim dijelovima (duše) od nekog dijela duše.

¹³ Stoga je spekulativni razum koji je dio duše odvojiv od tijela kao vječan od propadljivog.

corruptio, nisi quia forma pendet ex istis qualitatibus, fitque per eas calida vel frigida. /.../ ergo intellectus nullatenus potest destrui, sed posterius permanet et iam destructo corpore¹⁴ (*Istraživanja*, str. 295).

Protiv tumačenja odvojitosti razumske duše kao odvojitosti od organa ističu protivnici da razumska duša doduše nema vlastiti organ, no da se ipak služi tuđim organom — organom moći predočivanja (... egere tamen alieno, videlicet organo imaginationis, obiecta intelligibilia repraesentantis intellectui...^{14a} — *Istraživanja*, str. 297). Frkić se slaže da moć predočivanja pribavlja razumu (intelligibilne, razumske) predmete, no ističe da time ona nije postala organom (dakle dijelom) razuma, nego da predstavlja njegov predmet. Phantasma est obiectum, organum phantasiae est subiectum phantasmati, non igitur phantasma vel plantasia, vel phantasiae organum est organum intellectui¹⁵ (*Istraživanja*, str. 298). Napokon predodžba nije nužni nego slučajni objekt razuma, i to tako dugo dok je razum (duša) povezan s tijelom. Ita intellectus per accidens poscit phantasiam ancillantem, sed simpliciter non poscit, quia per accidens — quandiu corpori iungitur — poscit¹⁶ (*Istraživanja*, str. 299). Intelektivna moć, razumska duša odvojiva je od moći predočivanja i predodžbe jer je s njima samo akcidentalno povezana i odvojiva je od tijela naprosto jer ne predstavlja niti njegovu vitalnu niti materijalnu formu. Maneat intellectum non esse mixtum cum corpore subiecto animae rationali, quare neque ut formam in communi neque ut formam viventis dependere a corpore subiecto¹⁷ (*Istraživanja*, str. 299).

Aristotel je odredio razum kao netrpan (impassibilis), spoznavanje se međutim pokazuje kao neka trpnja; potrebno je stoga prije svega drugoga objasniti na koji način ovaj razum koji je netrpan i odvojen ipak može spoznavati. S obzirom na ovu teškoću, uveo je Frkić ponajprije distinkciju između vlastite i zajedničke trpnje razumske duše. Vlastite trpnje razumske

¹⁴ Nema naime propadanja osim zato što forma ovisi o ovim kvalitetima i biva po njima bilo topla bilo hladna... Dakle razum ni na koji način ne može propasti nego opstoji i kasnije nakon što je tijelo već uništeno.

^{14a} /.../ da treba ipak tuđi, tj. organ predodžbene moći koja pribavlja razumske objekte razumu.

¹⁵ Predodžba je objekt, organ predodžbene snage je subjekt predodžbi; nije dakle predodžba ili predodžbena moć ili organ predodžbene moći organ razumu.

¹⁶ Tako razum zahtijeva akcidentalno uslužnu moć predočivanja, no naprosto je ne zahtijeva, budući da je zahtijeva akcidentalno, tj. tako dugo dok je povezan s tijelom.

¹⁷ Preostaje zasigurno da razum nije pomiješan s tijelom koje je subjekt racionalne duše i stoga da ne zavisi ni kao forma u općem smislu ni kao forma živoga bića, o tijelu — subjektu.

duše su polmanje i mišljenje (*intelligere, speculari*), a zajedničke (s tijelom) ljubav i spoznavanje (*amare, cogitare*). Da bi obrazložio mogućnost vlastitih i zajedničkih trpnji netrpnog razuma, tj. mogućnost spoznavanja uvodi Frkić novi pojam trpnje (*passio*) koja subjekt kojemu pripada, svojim zbiljskim ili samo mogućim pripadanjem, ne određuje u isti čas kao propadljiv i smrtan. Frkić razlikuje dvije trpnje: trpnju koja rezultira propadanjem i trpnju koja rezultira usavršavanjem — iskustvo. Ove trpnje razlikuju se u tome što je kod prve prisutna materija, dok druga ne pretpostavlja nikakvu materiju nego prijelaz od potencije u akt. U ovom smislu trpan je mogući razum — kao mogućnost, a ne kao materija. *Passio enim est duplex: corruptiva et perfectiva. In passione corruptiva requiritur materia communis, in passione perfectiva non requiritur, sed satis est ut patiens sit potentia non actu ad res recipiendas, sicuti tabula non corrumpitur, sed perficitur quando a pictore ornatur. Talis est intellectus qui nihil aliud a se est actu sed potentia omnia*¹⁸ (*Istraživanja*, str. 301).

Na temelju razlikovanja dviju trpnji — trpnje propadanja koja je povezana s materijom i trpnje usavršavanja koja nije povezana s materijom nego predstavlja prijelaz iz mogućnosti u akt (Frkić je također zove: *passio intentionalis*) — želi Frkić dokazati da je mogući, trpni razum također odvojiva i vječna forma koja je nezavisna od tijela i materije te stoga ne propada zajedno s tijelom, nego traje i nakon što je tijelo propalo.

U pogledu aktivnog razuma (Frkić ga također naziva tvornim razumom — *intellectus faciens*), čije je svojstvo da sve čini (*cuius est omnia facere*), Frkić ističe da se svi paripatetičari slažu u tome da je netrpan, realno odvojiv i vječan. Frkić međutim postavlja pitanje u čemu je razlika između netrpnog i aktivnog, tvornog razuma, odnosno kakva odvojivost pripada jednom, a kakva drugom razumu. Ovo pitanje ima za Frkića veliku važnost, jer o odgovoru na njega ovisi da li će se moći obrazloženo suprotstaviti aleksandrističkoj tezi (za aleksandriste Frkić najčešće citira Gianninia) da je aktivni razum odvojiva i vječna forma — bog sam.

Na temelju prethodnih određenja i distinkcija konstatira Frkić da su aktivni i pasivni razum dvije razlike (*differentiae*) u okviru razumske duše. Aleksandristička teza da je aktivni razum bog sam temelji se na pogrešnom prijevodu Aristotelove

¹⁸ Trpnja je naime dvostruka: propadanja i usavršavanja. U trpnji propadanja nalazimo zajedničku materiju, u trpnji usavršavanja ne nalazimo je, nego je dovoljno da trpno ne bude aktualno već u mogućnosti da primi stvar; upravo tako slika ne biva uništena nego usavršena kada je slikar ukrasi. Takav je i razum koji o sebi aktualno nije ništa drugotno ali je potencijalno sve.

definicije razuma τῆ οὐσία ὧν ἐνέργεια substantia actio existens: razum je s obzirom na svoju supstanciju djelovanje. Iz ovoga pogrešnog prijevoda izvode aleksandristi tezu da je aktivni razum bog, jer je jedino bogu njegova supstancija djelovanje. Frkić međutim pokazuje da su grčki dativi τῆ οὐσία i ἐνέργεια neopravdano prevedeni nominativom: substantia, actio. Frkić stoga predlaže slijedeći prijevod: ipsi substantiae existens operationi — samoj supstanciji postojeći za djelovanje, ili: ipsi substantiae cum sit operationi — budući da je samoj supstanciji za djelovanje. Iz ove definicije, tvrdi Frkić, ne proizlazi da je aktivni, tvorni razum uvijek djelatan, nego samo to da on postoji za djelovanje. Aktivni razum ne djeluje u realnom bitku, nego u intencionalnom bitku, ne tvori pasivni razum, nego vrste (species) i misli (intellectiones) koje prima, recipira pasivni razum. Frkić zaključuje da su aktivni i pasivni razum odvojivi, individualni (hoc quod est), biće koje po sebi opstoji (ens per se existens) — besmrtni i vječni. No, »ono pojedinačno«, aktivni i pasivni razum nisu s obzirom na svoju međusobnu razliku, nego s obzirom na supstanciju kojoj ove razlike pripadaju — ne kao zbiljski spojeni s tijelom, nego kao realno odvojivi i odvojeni od tijela. Spojeni s tijelom, aktivni i pasivni razum predstavljaju samo jedan dio, sukstituens cjeline (čovjeka).

Za Boga se, međutim, ne može reći da je ono pojedinačno (hoc quod est) u jednom smislu ili stanju, dok u drugom smislu to nije, jer je Bog naprosto jedan i ne može biti dio nečega. Ova određenja dakle ne pripadaju Bogu, nego jedino ljudskoj razumskoj duši koja kao jedan dio ljudske duše — razum (kao forma) s tijelom (kao materijom) sukstituira čovjeka (cjelinu). Dicitur autem hoc quod est non praecise ratione potentiae, vel differentiae sed ratione substantiae cui haec differentiae sunt vel actioni vel passioni¹⁹ (*Istraživanja*, str. 306).

Ovim izvođenjem smatra Frkić da je izložio i obrazložio vlastitu tezu o vječnosti i besmrtnosti, tj. odvojivosti ljudske razumske duše prema Aristotelu, te pristupa razmatranju drugih teza o tom problemu. Kako je spomenuto, na to su pitanje u Frkićevo vrijeme postojala tri tipa odgovora: 1) Da je po Aristotelu razumska duša vječna i besmrtna, dakle odvojiva forma (za tu je tezu Frkić iznio svoju argumentaciju). 2) Da o tome Aristotel nije ništa određeno tvrdio, nego da su mu teze kontradiktorne; ili da je, doduše, tvrdio, ali da nije i dokazao besmrtnost. 3) Da je ljudska razumska duša po Aristotelu smrtna.

¹⁹ A zove se [razum] ono što jest [individualan] ne strogo s obzirom na mogućnost ili s obzirom na razliku, nego s obzirom na supstanciju kojoj ove razlike pripadaju ili za djelovanje ili za trpnju.

Za ovu drugu tezu, tj. da Aristotel nije uspio pronaći obvezujući dokaz za besmrtnost ljudske duše kao glavni argument navodi se Aristotelovo učenje po kojemu one stvari koje imaju početak (a takva je ljudska razumska duša) moraju također imati i kraj; one stvari koje započinju biti moraju nužno i prestati biti. Frkić se slaže s ovim učenjem, ali smatra da je ono ovdje krivo primijenjeno na razumsku dušu. Ovo načelo odnosi se na prirodna tijela koja imaju svoju kontrarnu suprotnost ili proizlaze iz kontrarnih suprotnosti, a ne odnosi se na razumsku dušu koja po Aristotelu nije tijelo. Razumska duša ima doduše početak u eficientnom uzroku (*principium unde*), ona ima i svoju svrhu (*finis*), ali zato ipak nema kraj ili svršetak (*finem durationis*).

Kao drugi argumenat za istu tezu navodi se Aristotelova kritika Platonovog učenja o sjećanju (*reminiscentia*). Frkić međutim tumači da je Aristotel odricao sjećanje razumu koji je povezan s tijelom — nama kao zazbiljnom jedinstvu razumske duše i tijela, a da je ipak nije odricao razumu kao odvojivoj formi, ukoliko je odvojena. U oba argumenta zamjera Frkić neprimjerenu primjenu načela koja je Aristotel pronašao i tvrdio za složene stvari na jednostavne i odvojene forme, tj. neprimjerenu primjenu načela Fizike na metafizičke entitete.

Najviše prostora posvećuje Frkić izlaganju i kritici treće teze — tumačenja po kojem je Aristotel tvrdio smrtnost ljudske razumske duše. Po ovom tumačenju Aristotel je vječnost, besmrtnost, odvojivost pripisivao samo prvoj inteligenciji — bogu ili pak nekoj drugoj inteligenciji, ali jednoj i jedinstvenoj i povezanoj u svim ljudima. Za ovo tumačenje Frkić citira Gianninija kao karakterističnog predstavnika aleksandrizma. U kritici Gianninija iznosi Frkić argumente koje je već razradio u izlaganju (vlastite) teze o besmrtnosti ljudske duše prema Aristotelu; stoga ovaj dio rasprave obiluje ponavljanjima. Iako Frkić vrlo oštro i uvjereno zastupa besmrtnost ljudske razumske duše po Aristotelu, ipak priznaje da u tom smislu ne može navesti izričit i nedvosmislen Aristotelov tekst, nego svoju tezu obrazlaže i dokazuje suočavajući različite Aristotelove tekstove te tako dokazuje da teza o besmrtnosti ljudske razumske duše proizlazi iz Aristotelovih principa.

Kao glavni argumenat aleksandrista za smrtnost razumske duše navodi Frkić tezu da spekulativni razum za svoj predmet ima predodžbu (*phantasma*). Budući da je predodžbena moć — moguć razum — smrtan, spekulativni razum, nakon što se odvoji od razuma u mogućnosti (*intellectus possibilis*) i pošto ovaj propadne, neće imati više nikakav predmet. Frkić međutim smatra da spekulativni razum spoznaje uvijek samo sebe sama, a ne neku propadljivu, materijalnu supstanciju, te citira Aristotela: (3 De anima 15) *In his quae sunt sine materia*

idem est quod intelligit et quod intelligitur²⁰ (*Istraživanja*, str. 328).

Spekulativni razum u stanju spojenosti s tijelom ne spoznaje sebe pomoću ili posredstvom osjetilnih predmeta, nego nakon osjetilnih predmeta (post sensilia), a odvojeni razum spoznaje sebe nezavisno od osjetilnih predmeta. Napokon i u stanju spojenosti razum spoznaje na temelju predodžbe jedino kad je ova predodžba produhovljena, duhovno signirana i uzvišena. Razum ne spoznaje u »pukoj« osjetilnosti uronjenu predodžbu. Postremo dico intellectum semper et nunquam intelligere cum phantasmate in statu coniunctionis. Semper cum phantasmate spiritaliter elevato per lumen intellectus agentis... Et phantasma sic elevatum est forma existens in anima intellectiva, quasi in loco... Nunquam intelligere cum phantasmate non elevato sed in phantasia depresso²¹ (*Istraživanja*, str. 330).

Jedan od važnijih aleksandrističkih argumenata za smrtnost ljudske duše po Aristotelu temelji se na činjenici brojčane mnoštvenosti (multitudo numeralis) duša. Budući da su duše iste vrste (eiusdem speciei) — kada bi, naime, odvojene duše bile različite vrste i ljudi bi bili različite vrste, što je neprihvatljivo — njihova mnoštvenost proizlazi iz toga što su bića (koja imaju dušu — ljudi) vremenski ograničena i smrtna te stoga ne mogu kao pojedinačna bića ostvariti svoj cilj — težnju za besmrtnošću i vječnošću (aeternitas). Duše su mnoge zbog toga što su bića zbog kojih duše jesu — smrtna, i ne mogu u bilo kojoj pojedinačnoj jedinki ostvariti svoj cilj. Aleksandristi na to primjećuju da ono vječno (duša) ne postoji zbog (gratia) onog smrtnog (čovjeka). Duše dakle, ukoliko postoje zbog čovjeka ne mogu biti vječne.

Nadalje, temelj brojčane mnoštvenosti (radix multitudinis numeralis) onih stvari koje su iste vrste a brojem mnoge jest materija; odvojene duše koje su iste vrste a brojčano mnoge imaju dakle materiju te su stoga smrtno.

Frkić, međutim, smatra da su duše iste vrste bilo da su povezane s tijelom ili od njega odvojene. Odvojenost i povezanost je disjunktivna trpnja, stanje, i ona ne mijenja bit (essentia) subjekta, kao što mladost ili starost ne mijenja bit čovjeka. Frkić također nijeće da je propadljivost (corruptibilitas) uzrok

²⁰ U onim [stvarima] koje su bez materije isto je ono što poima i ono što je pojmljeno.

²¹ Napokon tvrdim da razum u stanju spojenosti (s tijelom) poima uvijek i nikada na temelju predodžbe. Uvijek — na temelju predodžbe koja je spiritualno uzdignuta svjetlošću djelatnog razuma. I tako uzdignuta predodžba je forma koja prebiva u razumskoj duši kao u mjestu. Nikada ne poima na temelju predodžbe koja nije uzdignuta nego uronjena u moći predočivanja.

mnoštvenosti, nego smatra da je tek neka prilika (*occasio*), a nikako uzrok (*causa*). Uzrokom sukcesivno mnoštvenosti (*causa multiplicationis successivae*) smatra Frkić svršnu vječnost (*sempiternitas in genere finis*). Frkić se, dakle, slaže s tezom da su bog i priroda smrtnim bićima dozvolili sukcesivno rađanje (*generatio successiva*) i mnoštvenost zato što kao individualna smrtna bića ne mogu postići svoj cilj — vječnost, no ujedno tvrdi da se iz toga ne može zaključiti kako je smrtno i propadljivo sve ono čemu pripada brojčano mnoštvo i sukcesivno rađanje. Sic multitudo numeralis est consequens excedens, nam reperitur et in singularibus corruptibilibus et in singularibus incorruptibilibus²² (*Istraživanja*, str. 333). Frkić također smatra neistinitom tezu da ono vječno ne postoji zbog (*gratia*) smrtnog, te navodi da po Aristotelu prva materija (koju Frkić doduše ne smatra u svakom smislu vječnom jer je postavio tezu da je učinjena — *facta* — iz ničega — *ex nihilo* — no ipak nerodivom i nepropadljivom na način smrtnih stvari — *ingenerabilis, incorruptibilis*) postoji zbog forme, od kojih su neke kao akcidentalne forme propadljive i smrtno i zbog složenih stvari (*compositum*), koje su odreda propadljive i smrtno, te da nebeska tijela (vječna — po Aristotelu) postoje zbog živih bića na zemlji.^{22a} Ipak, on ne smatra da duša prvenstveno postoji zbog čovjeka, nego da je primarno određena da bude odvojena, a tek sekundarno da bude spojena s tijelom.

Nadalje smatra Frkić da je materija kao princip individuacije neprecizno određena. Materija se određuje navlastito, u strogom smislu riječi, kao dio koji zajedno s formom konstituira složeno biće. Kada bi materija u ovom smislu predstavljala princip individuacije, onda bi aleksandristička primjedba protiv odvojivosti i vječnosti ljudske razumske duše bila na mjestu. Međutim, materija također ima i proporcionalno značenje, pri čemu označava mogućnost u odnosu na neku moć koja ju može podijeliti i dovesti do akta (*quae est in potentia ad aliquod dividens et reducens ad actum*). Jedino u tom smislu može se materija odrediti kao princip individuacije. In omni

²² Tako je brojčana mnoštvenost proširena posljedica (*Consequens excedens*), naime nalazimo je i u pojedinačnim propadljivim i u pojedinačnim nepropadljivim stvarima. (*Consequens excedens* — Frkić dakle tvrdi da je hipotetički sud: »Ako su bića smrtna onda su i brojčano mnoga« istinit, no upozorava da posljedica /consequens/ — brojčano mnoga, mnoštvena ne ovisi isključivo o smrtnosti bića, nego da može imati i druge razloge ili uzroke /excedens/. Onima koji žele na temelju brojčane mnoštvenosti duša izvesti smrtnost duše prebacuje Frkić pogrešku afirmacije konsekvensa /fallacia consequentis/.)

^{22a} Usp.: Mihaela Girardi Karšulin, *Matija Frkić: Interpretacija tvorbe i tvorenja u Aristotela* — *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, br. 3—4, Zagreb 1976.

illo quod est unum specie et multa numero est materia proportionalis²³ (*Istraživanja*, str. 333). Takva materija kao princip individualizacije jest u stvari forma. Sic specialissimum est materia et differentia individualis est forma qua species dividitur et singulare constituitur²⁴ (*Istraživanja*, str. 333). U tom smislu može se reći da je duša u općenitosti materija za individualne razlike (materia ... ad differentias individuantes). Sve što jest i postoji ima materiju u ovom proporcionalnom smislu, jer je svo biće u mogućnosti da bude aktualizirano; iz toga se isključuje jedino prvi vječni bitak (primum quid erat esse) koji je čisti akt (actus purus) bez materije, kako u navlastitom tako i u proporcionalnom smislu; koji je stoga jedan i s obzirom na pojam i s obzirom na broj (ratione et numero).

Budući da je po Aristotelu — smatra Frkić — ljudska razumska duša odvojiva i vječna forma, postavlja se pitanje što se s njom događa pošto se odvoji od tijela. Tijekom dokazivanja besmrtnosti duše iznio je Frkić teze: da je odvojena razumska duša u mogućnosti u odnosu prema duši koja je spojena s tijelom — duši u aktu; da postoji mnogo duša kako bi smrtnim bićima bilo moguće ostvariti želju za vječnošću; i da je u izvjesnom smislu odvojena duša besposlena jer je lišena osjetljivog predmeta. Iz toga, smatra Frkić, proizlazi da je težnja duše za vječnošću, protezanje, trajanje duše (propensio in aeternum) u izvjesnom smislu uzaludna (frustra), ako se nakon odvajanja od tijela duša više nikad neće aktualizirati u drugom tijelu. Duša će naime u tom slučaju mnogo dulje vrijeme (tj. vječno — pretpostavivši vječnost vremena i kretanja) prebivati u stanju nesavršenosti (kao dio izvan cjeline) i mogućnosti (cjelovitosti) i aktualnosti. Frkić stoga smatra da je prema Aristotelovim načelima moguće i razložito pretpostaviti da je Aristotel pristajao uz tezu o seljenju (razumskih) duša u nova istovrsna (eiusdem speciei) — dakle ljudska — tijela, i to pod pretpostavkom da je Aristotel bio uvjeren i da je zaista zastupao tezu o vječnosti kretanja i vremena (u što sam Frkić sumnja). Svoju tezu brani Frkić: 1) ističući da Aristotel nije nigdje osporio ovu tezu; 2) da su je neki peripatetičari (Bessarion, Contarini, Lagala, Camutius) prihvatili; 3) da se njome mogu izbjeći mnoge poteškoće koje inače proizlaze iz teze o vječnosti kretanja i vremena, kao što su: beskonačni broj duša i smrtnost ljudske razumske duše. Dogma de motus aeternitate (si vere Aristotelicum sit) hoc pacto cum animae rationalis infor-

²³ U svemu što je jedno s obzirom na vrstu a mnogo obzirom na broj postoji proporcionalna materija.

²⁴ To je materija u najposebnijem značenju i individualna razlika je u stvari forma kojom se vrsta dijeli na temelju koje se konstituira ono singularno.

matione, multiplicatione et immortalitate defendere poterimus²⁵ (*Istraživanja*, str. 336).

Odredivši protezanje, trajanje duše kao disjunktivnu trpnju (passio disiuncta) duše razlikuje Frkić reverzibilni i ireverzibilni oblik disjunktivnog stanja ili trpnje. Primjer za reverzibilni oblik jest bdijenje i spavanje, udisanje i izdisanje, a za ireverzibilni mladost i starost, život i smrt. Kod ireverzibilnog oblika razlikuje Frkić oblik u kojem oba disjunktivna stanja imaju ograničeno trajanje (mladost — starost) i oblik u kojem jedno disjunktivno stanje ima konačno trajanje (život) a drugo beskonačno trajanje (smrt). Spojenost duše s tijelom i odvojenost duše od tijela takvo je disjunktivno stanje ili trpnja (passio) gdje oba disjunktivna stanja mogu izmjenično biti u istom pojedinačnom subjektu, no postavlja se pitanje da li je ovdje riječ o reverzibilnom ili ireverzibilnom obliku disjunktivnog stanja. Ukoliko se prihvati da je riječ o reverzibilnom obliku, time se prihvaća i teza o seljenju razumskih duša — ukoliko je pak riječ o ireverzibilnom, time je osporena teza o seljenju duša. U ovom drugom slučaju — upozorava Frkić — o disjunktivnom stanju (spojenosti i odvojenosti duše i tijela) prosuđuje se analogno prema disjunktivnim stanjima koja nalazimo kod složenih, propadljivih stvari (in composito corruptibili), što je s obzirom na predmet neprihvatljivo.

Frkić zastupa tezu da je odvojenost i spojenost ljudske razumske duše reverzibilno disjunktivno stanje, iako je svjestan da tu tezu ne može dokumentirano dokazati Aristotelovim tekstovima te je stoga prihvaća kao više ili manje uvjerljivu, vjerojatnu. Cui opinioni colorem aliquem probalitäts sequentibus capitibus afferemus ex Aristotele²⁶ (*Istraživanja*, str. 336). S druge strane, on ovu tezu ne zastupa kao svoju vlastitu ili istinitu, nego jedino želi dokazati da pod pretpostavkom vječnog kretanja i vremena po Aristotelu (ovu pretpostavku smatra Frkić netočnom — Ego breviter ad argumentum respondeo Aristotelem non asseverasse mundi aut motus aeternitatem philosophice et ex propria sententia, sed populariter et ad poenam Anaxagorae praecavendam^{26a} — *Istraživanja*: str. 341) ne proizlazi nužno da je Aristotel bio uvjeren u smrtnost, dakle neodvojivost ljudske razumske duše. Bilo da se odvojenost i spojenost tumači kao reverzibilno ili ireverzibilno disjunktivno stanje — a

²⁵ Učenje o vječnosti kretanja (ako je zaista Aristotelovsko) na taj način možemo braniti zajedno s učenjem o razumskoj duši kao informativnoj, mnoštvenoj i besmrtnoj formi.

²⁶ Ovom mišljenju dat ćemo u slijedećim poglavljima neku boju vjerojatnosti — na temelju Aristotela.

^{26a} Kratko odgovaram na (ovaj) argument da Aristotel nije tvrdio vječnost svijeta ili kretanja filozofski i po vlastitom mišljenju, nego popularno i da bi izbjegao kaznu koja je stigla Anaksagoru.

pod pretpostavkom vječnosti vremena, kretanja i svijeta — time nije ujedno dokazana smrtnost ljudske razumske duše. Pod pretpostavkom reverzibilnosti stanja odvojenosti i spojenosti proizlazi teza o seljenju duša. Pod pretpostavkom ireverzibilnosti ovih stanja smrtnost duše također ne proizlazi nužno; moguće je, naime, da se duša samo jedan jedini put aktualizira i da beskonačno vrijeme bude odvojena. U tom slučaju duša kao odvojena neće ujedno biti i uzaludna jer je bila aktualna tako dugo koliko je to s obzirom na prirodu samog akta bilo moguće i određeno /.../ si autem tempore a natura constituto ipsi actui potentia exeat in actum frustra esse non potest²⁷ (*Istraživanja*, str. 339).

Najveća teškoća za tumačenje vječnosti, besmrtnosti ljudske razumske duše (pod pretpostavkom da je Aristotel tvrdio vječnost kretanja i vremena) jest svakako problem broja ljudskih duša, jest pitanje koliko duša ima ili postoji u svijetu (in rerum natura). Ukoliko su duše vječne — ali se aktualiziraju samo jedanput — a vrijeme beskonačno (infinitem), proizlazi da postoji bezbroj duša. Ova konzekvencija, međutim, po Aristotelu je nemoguća, jer je aktualna beskonačnost u sebi protuslovna i nemoguća. Imajući u vidu ovu teškoću, jedni peripatetičari tvrde da je po Aristotelu ljudska razumska duša smrtna, a drugi pokušavaju dokazati da je kod bestjelesnih stvari moguća aktualna beskonačnost. Prvu konzekvenciju Frkić ne može prihvatiti zbog velikog poštovanja koje osjeća za Aristotela i Aristotelovu filozofiju, drugu ne prihvaća jer smatra: 1) da je beskonačnost u sebi protuslovna i 2) da je beskonačnost svojstvo koje pripada veličini i broju, koja određenja ne pripadaju duši. Nihil est infinitum quod non sit magnitudo vel numerus; sed multitudo animarum infinita non est magnitudo neque numerus per se, ergo multitudo infinita non est infinita, quod est absurdum²⁸ (*Istraživanja*, str. 343).

Stoga Frkić smatra da je najprihvatljivija i najvjerojatnija (pod pretpostavkom vječnog kretanja i vremena) teza o seljenju duša. U prilog ovoj tezi Frkić iznosi neke argumente: 1) Aristotel je općenito tvrdio da postoji krug (circulus) i kružno gibanje kod stvari koje se rađaju i propadaju. Ovo kružno gibanje omogućuje propadljivim stvarima da budu vječno sačuvane. Stvari koje su vječne (duše) vraćaju se iste i s obzirom na vrstu i s obzirom na broj, dok se propadljive stvari vraćaju iste samo s obzirom na vrstu (ljudska tijela). Ovim tumačenjem — sma-

²⁷ A mogućnost ne može biti uzaludna, ako prijeđe u akt ono vrijeme koje je samom aktu po prirodi određeno.

²⁸ Ništa nije beskonačno što ne bi bilo ili veličina ili broj; no beskonačno mnoštvo duša nije veličina niti broj po sebi, dakle beskonačno mnoštvo nije beskonačno, što je apsurdno.

tra Frkić — razriješen je problem beskonačnog broja duša i ob-razložena teza da su duše učinjene kada je i svijet učinjen, i to u konačnom, vrlo velikom broju. *Primum efficiens ab exordio universi communicavit esse et vivere animabus intellectivis multitudinē finita quidem, sed maxima*²⁹ (*Istraživanja*, str. 345). 2) Ne treba prihvatiti tezu o seljenju duša u bilo koja — različita tijela, jer se protiv ove teze Aristotel izrijekom izjasnio, no seljenje duša u tijela iste vrste nigdje nije osporio. 3) Duša koja je s tijelom konstituirala jednog čovjeka pošto se odvojila od tijela i vratila u drugo tijelo konstituirala drugog čovjeka — istog s obzirom na vrstu i s obzirom na broj. *Quia scilicet semper conservatur eadem per se ratio actus in anima rationali et eadem per se ratio potentiae in quovis corpore humano, quamvis accidentariae conditiones evarient*³⁰ (*Istraživanja*, str. 346). (Ovu tezu Frkić je donekle modificirao kako će se to vidjeti iz teksta *Obrane*.)

Tezi o seljenju duša, međutim, čini se da protuslovi Aristotelova kritika anamneze i činjenica da se duša ne sjeća ni onoga što je bilo u prošlom tijelu kao ni onoga što je mislila u stanju odvojenosti. Frkić smatra da se duša ne može sjećati doživljaja iz prijašnjeg tijela jer je moć predočivanja smrtna i s njom propadaju svi sadržaji koja ona omogućuje. Što se tiče mišljenja i spekuliranja u stanju odvojenosti, duša se toga ne sjeća, kako bi se mogla posvetiti zadacima koje na nju postavlja spajenost s konkretnim i određenim tijelom.

Smisao napokon ovog uvjetnog prihvaćanja teze o seljenju duša ne vidi Frkić u istinitosti ove teze (ili bar tako kazuje), nego u činjenici da ona efikasno pobija »zablude«³¹ aleksandrističkih, averoističkih i drugih interpretacija, koje su Aristotelovu filozofiju dovele u nesklad s kršćanskim učenjem. *Qua opinione data pauciores patiemur angustias. Non enim concedimus duas formas astantem et informantem in homine; non unum intellectum in omnibus hominibus; non animam rationalem esse mortalem; non infinitum actu numerum animarum. Si compareremus incommoda, quae ponuntur; defensores unitatis intellectus ponunt tres errores; primum, quod intellectus sit unus in omnibus: secundum quod anima rationalis informans sit mortalis; tertium quod intellectus ille unus migrat de corpore intereunte in corpus nascens. Ex his solam transmigrationem recipio. Qui ponunt animas infinitas, ponunt infinitum actu, remouent*

²⁹ Prvi eficientni uzrok od početka svijeta dao je bitak i život razumskim dušama kojih je broj istina konačan, ali ipak vrlo velik.

³⁰ Jer se naravno uvijek čuva po sebi isti smisao (ratio) akta — u razumskoj duši i po sebi isti smisao mogućnosti — u bilo kojem ljudskom tijelu, iako akcidentalni uvjeti variraju.

ordinem in animabus: ponunt illas omnes ab aeterno. Ab his solam aeternitatem accipio³¹ (*Istraživanja*, str. 346).

Ovime su ukratko izloženi problemi i zaključci Prvog peripatetičkog istraživanja kao i problematika sadržaj i prosljed šestog peripatetičkog istraživanja Matije Frkića. Budući da se u šestom peripatetičkom istraživanju radi o problemu odvojive forme, tj. o problemu besmrtnosti ljudske (razumske) duše, problemu koji je u renesansnom peripatetizmu bio temeljito diskutiran i raspravljan (koji je također od posebnog značenja za kršćansku recepciju Aristotela) — to je razumljivo da se Frkić na njega vraća i u drugim knjigama svojih Peripatetičkih istraživanja. Ovi problemi i predložena rješenja naveli su, međutim, Frkićeve suvremenike — Bellutija i Mastrija — na reakciju i kritiku, a Frkića doveli u priliku i potrebu da se isponova ovim pitanjima pozabavi i još jasnije izloži i obrani svoje teze.

II. METODA, SMISAO I ZADACI ISTRAŽIVANJA ARISTOTELOVE FILOZOFIJE

U *Obrani peripatetičkih istraživanja* nastoji Frkić od kritike obraniti i još bolje obrazložiti upravo one teze koje je prije izložio u Prvom i šestom peripatetičkom istraživanju, te je stoga smisleno i opravdano izlaganje o problematici Prvog i šestog peripatetičkog istraživanja nastaviti s izlaganjem i referiranjem o tekstu *Obrane*, jer su u njoj mnoge prije izložene teze jasnije izložene u horizontu Frkiću suvremenih filozofijsko-teologijskih kontroverzija.

Osim toga, *Obrana peripatetičkih istraživanja* osobito je važna i zbog toga što Frkić u njoj polaže računa o namjerama koje su ga rukovodile pri pisanju *Istraživanja*, te tumači *Peripatetička istraživanja* kao izrazito povijesno-filozofijsko djelo, no istovremeno ne poriče relevantnost povijesno-filozofijskog istraživanja i interpretacije za (tada) aktualnu, suvremenu filozofijsku problematiku.

³¹ Ako se prihvati ova pretpostavka trpjet ćemo manje poteškoća. Ne dopuštamo naime da postoje dvije forme u čovjeku — pristupajuća i ona koja daje oblik [informirajuća]. Ne dopuštamo da je jedan razum u svim ljudima niti da je razumska duša smrtna, niti da je broj duša aktualno beskonačan. Ako usporedimo nezgodne teze koje se tvrde — branitelji jedinstva razuma tvrde tri zablude: prvo, da je razum jedan u svima; drugo, da je razumska duša koja daje oblik smrtna; treće, da onaj jedan razum seli iz tijela koje propada u tijelo koje se rađa. Od ovih prihvaćam jedino seljenje. Oni koji tvrde da su duše beskonačno mnoge tvrde aktualnu beskonačnost, remete red među dušama, tvrde da su sve one oduvijek (ab aeterno). Od ovih prihvaćam jedino vječnost.

Obranu peripatetičkih istraživanja (*Defensio Vestigationum peripateticarum*) nije za tisak pripremio sam Frkić, nego njegov učenik Iacobus Georgius. Ovaj spis ima polemički karakter, jer predstavlja odgovor i obranu protiv objekcija, napada i »uvreda« koje su Belluti i Mastro — također franjevci — objavili u knjizi *O rađanju i propadanju (De generatione et corruptione Disp. V. q. I, Venetis 1640.)* kao kritiku Frkićeve knjige *Peripatetička istraživanja*.

Frkić u prologu i predgovoru piše da načelno cijeni i prihvaća svaku razložnu i relevantnu kritiku, ali da ipak u početku uopće nije htio odgovoriti na uvrede Bellutija i Mastrija jer ih nije smatrao primjerenim niti svojim vlastitim tezama niti Aristotelovoj filozofiji. Na odgovor su ga konačno potakli prijatelji i činjenica da su Belluti i Mastro iskoristili Frkićevu šutnju, te je javno protumačili kao svoju pobjedu i Frkićev poraz i time naškodili njegovu ugledu (usp.: *Obrana* str. 1—8).

Knjigu, kako je spomenuto, nije sam Frkić pripremio za tisak jer je bio spriječen bolešću i poslovima, i taj je posao s njegovom privolom obavio Iacobus Georgius. Kao izdavač, Iacobus Georgius posvetio je spis konventualnom franjevcu Petru Martyriju Rusci, generalnom namjesniku Sv. inkvizicije u padovanskoj biskupiji (Petro Martyri Rusca Min. Conv. generali Vicario Sanctissimae Inquisitionis in Patavina Dioecesi) i napisao predgovor za čitaoce u kojem je objasnio u kojim je okolnostima knjiga nastala i kako je došlo do toga da mu je povjeren izdavački posao. Iacobus Georgius unio je također neke promjene u redosljedu teksta kako ga je Frkić prvobitno bio zamislilo, a za pojašnjenje nekih po njegovu mišljenju teških mjesta dodao je prethodna kratka objašnjenja, kratak sadržaj. *Librum quartum, in quo cum Patre Ferchio defenditur illustrissimus et excellentissimus D. D. Ioan. Baptista Contarenus,*³² *Dominici filius primum posui honoris erga. Argumentum primo, ac*

³² Ioannes Baptista Contarenus, Dominici filius. O ovom autoru poznato je vrlo malo. Najvjerojatnije se radi o jednom pripadniku velike i vrlo poznate venecijanske obitelji Contarini. Jedini podatak koji se odnosi na spomenutog autora našla sam u *Allgemeines Gelehrten Lexicon*, Leipzig 1750, te ga donosim u cijelosti: Contarini (Joh. Bapt.), ein Rathsherr zu Venedig, im 16. Seculo, war in Physicis wohl erfahren, schrieb Quaestiones peripateticas de rebus naturalibus, ad mentem Aristotelis examinatas, ingleichen libros 3 de Deo, et iis quae effluerunt a Deo. (Contarini /Ivan Krstitelj/ vječnik u Veneciji, iz 16. st., bio je vrlo upućen u probleme fizike, napisao je *Peripatetičke kvestije o prirodnim stvarima, istražene u duhu Aristotela*, također i tri knjige o Bogu i onome što je od Boga proizašlo.)

tertio libro claritas causa praeposui³³ (*Obrana*, nepaginirano, list 4).

Tekst *Obrane* razdijeljen je u četiri knjige. U prvoj Frkić brani od napada Bellutija i Mastrija svoju tezu o tvorbi (forme) iz ničega i ujedno Contarinijevu tezu o sjemeništu formi (seminarium formarum). Knjizi su dodana dva korolarija: *Otkrivena kradljivost Bellutija i Mastrija* (*Furacitas Belluti et Mastrii patefacta*) i *Okrutnost Bellutija i Mastrija* (*Feracitas Belluti et Mastrii*).

Druga knjiga, koju je prema napomeni izdavača Frkić zamislio kao prvu, nosi naslov: *Brani se tvorba iz ničega koju je Matija Frkić otkrio u Aristotelu* (*Defenditur factio ex nihilo a Matthaeo Ferchio in Aristotele deprehensa*) i ima dodatak — *Rasprava o riječima: Tvorba iz ničega i stvaranje* (*Disputatio de vocabulis Factione ex nihilo ex creatione*). Treća knjiga nema posebni naslov, a osvrće se na Mastriove i Bellutijeve prigovore protiv šestog peripatetičkog istraživanja u kojem je Frkić raspravljao o odvojivoj formi. Četvrta knjiga nosi naslov: *Brani se kruženje duša pod pretpostavkom vječnosti zajedno s Aristotelom* (*Defenditur circulus animarum ex suppositione aeternitatis cum Aristotele positus*).

U drugoj knjizi *Obrane* Frkić najopširnije tumači osnovnu zamisao i ideju vodilju za kojom se povodio u pisanju *Peripatetičkih istraživanja*. Kako je ova knjiga došla na drugo mjesto po odluci izdavača, kao što sam izdavač kaže, ne iz nekog stvarnog sadržajnog razloga već iz poštovanja prema Contariniju (honoris erga) kojega Frkić u ovoj knjizi brani zajedno s obranom vlastitih teza, to je prirodno u interpretaciji započeti od ove druge knjige.

U drugoj knjizi *Obrane* Frkić obrazlaže i dokazuje neprimjerenost i nerelevantnost Mastriove i Bellutijeve kritike koja proizlazi iz toga što napadači i kritičari nisu razumjeli temeljni smisao i svrhu *Peripatetičkih istraživanja*: vjernu i doslovnu interpretaciju Aristotelova učenja. Frkić brani samosvojnost i smislenost filozofijsko-povijesne analize nekog teksta bez obzira na moguću odluku i uvid u istinitost ili lažnost toga teksta, odnosno teza koje su predmet povijesno-filozofijske analize. Frkić se dakle zalaže za vjernu i na tekstu utemeljenu interpretaciju teksta. Quocirca nolens quaerere in eo libro Vestigationum quid rei veritas habeat sed praecise quid Aristoteles in animo habuerit: decrevi librum meum praetitulare: Vestigationes pe-

³³ Četvrtu knjigu u kojoj se zajedno s ocem Frkićem brani sjajni i izvanredni učeni gospodin Ioannes Baptista Contarenus, sin Dominikov stavio sam kao prvu počasti radi. Na početak prve i treće knjige stavio sam zbog jasnoće kratki prikaz (sadržaj).

ripateticas; ut et mihi ipsi et aliis modum imponerem³⁴ (*Obrana*, str. 159). Da bi se točno i vjerno odredila vlastita i autentična Aristotelova misao, kaže Frkić, trebao se osloniti samo na Aristotelov autoritet, na vlastito Aristotelovo učenje i njegove vlastite spise. Ergo Aristotelis anima suarum passionum nobis dereliquit impressa vestigia sive signa et notas; quae signa sequendo possemus passiones Aristotelicae mentis, hoc est sententias approbativas, vel reprobativas alicuius enuntiationis deprehendere³⁵ (*Obrana*, str. 159). Budući da se Frkić povodio za ovim načelima u pisanju svojih *Peripatetičkih istraživanja*, kritika mora poštivati ova ista načela; da bi bila relevantna, primjerena ona mora na temelju Aristotelovog teksta — a ne na temelju drugih autoriteta ili kriterija istinitosti — pokazati nelstinitost teza sadržanih u *Peripatetičkim istraživanjima*. . . ut si cuperent me fortasse aberrantem in viam inveniendae Aristotalicae sententiae reducere, id facerent ex eisdem vestigiis Aristotelicis. Quod si ex proprio capite aliquid dicere vel docere vellent, id ex ipsomet titulo appareret non esse ad propositum³⁶ (*Obrana*, str. 159).

Ovom zahtjevu primjerenog odnošenja prema predloženoj temi, izlaže Frkić, kritičari nisu udovoljili, i stoga on najveći dio rasprave posvećuje upravo dokazima za nerelevantnost Bellutijeve i Mastriove kritike, koje zaoštava konačno u duhovitoj izreci: Vos, offensores, hucusque nihil ex Aristotele: ergo hucusque nihil ad propositum, sic enim decet vos esse doctores extra propositum³⁷ (*Obrana*, str. 40).

Frkić pojedinačno navodi prigovore, »uvrede« kritičara i zatim ih na temelju vlastitog teksta i citira iz Aristotela i pobija. Ovaj postupak kojim se Frkić poslužio već u *Peripatetičkim istraživanjima* sam po sebi nije sporan, pa i sami kritičari priznaju Frkiću učenost i dobro poznavanje Aristotelova teksta, no pri tom mu zamjeraju na nedostatak kritičnosti. Belluti i Mastrio priznaju Frkiću autoritet — Aristotelov, a za sebe pridržavaju sposobnost kritičkog rasvjetljavanja tog autoriteta, sposobnost

³⁴ Stoga ne želeći ispitivati u onoj knjizi Istraživanja kako stoji s istinom, nego upravo što je Aristotel mislio — odlučio sam svoju knjigu nasloviti: Peripatetička istraživanja — da bih i sebi samom i drugima odredio način [pisanja i tumačenja].

³⁵ Dakle duša Aristotelova ostavila nam je utisnute tragove svojih trpnji ili znakove i oznake; slijedeći ove znakove mogli bismo razaznati trpnje Aristotelova duha, tj. afirmativno ili negativno mišljenje o nekom sudu.

³⁶ /.../ ako bi željeli mene koji sam možda zalutao vratiti na put pronalazjenja Aristotelova mišljenja — to da učine na temelju isti Aristotelovih tragova. Ako bi pak željeli iz vlastite glave nešto reći i poučavati da se ovo pokaže na temelju samog naslova da se ne odnosi na temu.

³⁷ Vi kritičari do sada ništa iz Aristotela (niste dokazali) dakle do sada ništa na temu, tako dolikuje da ste učenjaci mimo temu.

da prosude kako stoji s istinom u Aristotelovoj filozofiji. Razumljivo je da se istina Bellutiju i Mastriju pokazuje u vidu kršćanske istine, a razlog (ratio) u intimnoj sprezi s vjerom. Frkić izvještava o Bellutijevim i Mastriovim stavovima: ... immo et dicere se pluris facere unam rationem firmam, quam mille auctoritates ... i dodaje porugljivo u zagradi: verendum ne sit infirma ratio, quae firma videtur³⁸ (*Obrana*, str. 88). No bez obzira na to da li su Bellutijevi i Mastriovi razlozi jaki — ispravni, ili slabi — neispravni, upravo zbog »kritičnosti«, zbog želje da prosude o istini, njihove objekcije nisu relevantne, nisu primjerene — ističe Frkić — povijesno-filozofijskoj analizi i interpretaciji koju je poduzeo u *Peripatetičkim istraživanjima*. U ovakvom suprotstavljanju autoriteta (Frkić) i razloga (Belluti i Mastrio) čini se da je oslanjanje na autoritet (Aristotelova teksta) kao povijesno-filozofijska analiza i doslovna interpretacija teksta postalo utočište i sklonište od istina koje proizlaze iz sprege razum — vjera, no ovu averoističku tezu o dvije istine, koja se doduše nazire, Frkić nije konzekventno proveo i do kraja izdržao. Koliko jasno u početku inzistira na samosvojnosti i opravdanosti analize i interpretacije teksta, bez obzira na istraživanje kako stoji s istinom pojedine teze, toliko će odlučnije konačno završiti s tezom o nenadilaznoj razložitosti (ratio) i istinitosti Aristotelovog autoriteta. Prijelaz od prve prema konačnoj tezi predstavlja Frkićevo određenje boljih peripatetičara. Item regula quaedam iudicandi meliores, vel deteriores sancienda est. Mea regula sit: qui pro veritate laborant et non laborant pro falsitate illi sunt meliores peripatetici³⁹ (*Obrana*, str. 186). Frkić nabroja zatim niz teza iz *Peripatetičkih istraživanja* koje su Belluti i Mastrio napali, a koje se pokazuju suglasne istini (kršćanskoj). Iam vero certa veritas est quod nihil est factum ab aeterno. /.../ Certa veritas est mundum et motum non fuisse ab aeterno. /.../ Certa veritas est quod anima intellectiva est immortalis et separabilis. /.../ Certa veritas est cuncta esse a Deo facta. /.../ Certa veritas est, Deum esse libere et contingenter effectivum tanquam agens rationale⁴⁰ (*Obrana*, str. 187). Ovim određenjem »boljih peripatetičara« — a boljim peripatetičarima naziva Frkić sve one koji otkrivaju slaganje Aristotelove filo-

³⁸ /.../ i čak da kažu da više cijene jedan čvrsti razlog nego tisuću autoriteta /.../ Treba se bojati da nije (možda) slab razlog koji se čini jakim.

³⁹ Treba utvrditi neko pravilo za prosuđivanje boljih ili gorih. Moje pravilo neka bude: Oni koji rade za istinu i ne rade za lažnost, oni su bolji peripatetičari.

⁴⁰ Zaista je sigurna istina da ništa nije učinjeno oduvijek. Sigurna je istina da svijet i kretanje nisu bili oduvijek... Sigurna je istina da je razumska duša besmrtna i odvojiva... Sigurna je istina da je sve od Boga učinjeno... Sigurna je istina da je Bog slobodni i kontingentni eficientni uzrok kao razumski djelatelj (agens).

zofije s kršćanskim istinama, tj. one koji podržavaju njegove teze iz *Peripatetičkih istraživanja* — dovodi Frkić u pitanje svrhu ili namjeru za koju sam veli da ga je vodila u pisanju *Peripatetičkih istraživanja*: istraživanje onoga što je zaista Aristotel napisao i mislio, a ne istraživanje kako stoji s istinom Aristotelovih teza. Konačno, povijesno gledano — iako je u pobijanju protivnika istakao samosvojnost povijesno-filozofijskog istraživanja i vlastitu vrijednost interpretacije teksta — Frkić niti je htio odustati od istinitosti Aristotelovog autoriteta niti je mogao staviti u pitanje temeljnu spregu razuma i vjere. No, Frkić je, iako fiksiran supozicijom kršćanske istine, u svojoj argumentaciji i dokaznom postupku uvijek dosljedan načelu da treba istraživati tekst, interpretirati tekst, tvoriti silogizme na osnovi teza iz Aristotela, a ne suditi o tekstu na temelju pretpostavki stranih Aristotelu i na temelju »kršćanske predrasude« o Aristotelu kao poganinu. Njegov postupak je dakle svjesno i dosljedno racionalan i »znanstven«. Ukoliko se to ne može reći i za rezultate njegova istraživanja, onda je za to odgovorno kako stanje istraživanja Aristotela u to doba tako i Frkićevo duboko uvjerenje i istinitost Aristotelove filozofije — istinitost koja se Frkiću doduše ne pokazuje kao izvedena iz vjere, ali ipak u svim etapama i koracima u potpunosti konformna s vjerom. Citare ergo Aristotelem est citare rationem. Nemo item in scribendo Aristotelem brevitate, ordine, ubertate superavit. Unde illius oratio est quasi centrum ex quo innumerae lineae veritatum ducuntur. Nemo rationes illo meliores, responiones illo solidiores attulit. Iactare vos potestis rationes vestras, sed si cum Aristotelicis conferantur, vestrae bullae sunt, illae adamantes⁴¹ (*Obrana*, str. 344).

Ovim oduševljenim isticanjem istinitosti Aristotelove filozofije suprotstavlja se Frkić skotizmu i Skotu. Po Frkićevu mišljenju razum, a to za Frkića uvijek znači Filozof, Aristotel dopire do svih graničnih filozofijsko-teologijskih problema. Gotovo sva sporna mjesta pokušao je Frkić interpretirajući razriješiti tako da se pokaže sklad Aristotelove i kršćanske filozofije. Zastaje jedino pred Aristotelovim tezama o bogovima — dakle tezama koje navlastito pripadaju teologiji — ističući da je Aristotel živio i pisao prije Objave.

U drugoj knjizi *Obrane* prebacuje Frkić kritičarima — Bellutiju i Mastriju da uopće nisu razumjeli njegove teze u Prvom peripatetičkom istraživanju, da su pobrkali složenu stvar s jed-

⁴¹ Citirati dakle Aristotela znači citirati razum. Nitko naime u pisanju nije nadvisio Aristotela kratkoćom, redom, plodnošću. Odatle njegov govor je kao središte iz kojeg vode bezbrojne linije istina. Nitko od njega bolje razloge, trajnije odgovore nije donio. Možete isticati vaše razloge, ali ako se usporede s Aristotelovim, vaši su mjehuri, oni dijamanti.

nostavnom, ništa s lišenošću (*privatio*), tvorenje iz lišenosti s tvorenjem iz ničega — nadalje da nisu točno interpretirali razliku između djelomičnog i cjelovitog tvorenja iz ničega. Kritičari pri tom falsificiraju ne samo Frkićeve teze nego i Skota na kojega se pozivaju, jer, suprotno svojem učitelju, smatraju da cjelovito nastaje iz subjektivne mogućnosti. Totum fit ex potentia obiectiva in actu essendi, non ut vos dicebatis ex potentia subiectiva. Forma vero fit ex potentia obiectiva efficientis, extrahentis formam de non esse actu ad esse actu in rerum natura; sed quoniam forma nata est esse in subiecto dicitur etiam extrahi de potentia subiectiva per Scotum⁴² (*Obrana*, str. 182). Ovu distinkciju između subjektivne i objektivne mogućnosti Frkić je već pokušao interpretirati u Prvom peripatetičkom istraživanju, i to tako da ne dođe do protuslovlja između Skota i Aristotela. Kritičari međutim zaobilaze sve ove distinkcije i nastoje pokazati da je Frkić jedino na temelju Aristotelovog određenja lišenosti (*privatio*) i jedino na temelju načina na koji nastaju složene stvari (iz materije, forme i lišenosti) pokušao dokazati da je Aristotel poznavao i tvrdio tvorenje iz ničega, i to u vremenu (*temporaria*), a ne u vječnosti (*aeterna*). Frkić se ograđuje od ove teze i smatra je dezinterpretacijom, te ističe da je na temelju Aristotelovog određenja lišenosti htio samo limitirati tvrdnju: iz ničega ništa ne nastaje (*ex nihilo nihil fit*) i preko nje doprijeti do stvarne tvorbe iz ničega. U svojoj interpretaciji nastanka složenih stvari Frkić se držao Aristotela, dok su Belluti i Mastro — kaže Frkić — iznijeli novu, nearistotelovsku tezu da se cijelo razlaže tako da se forma razloži u mogućnost materije, a da nastaje tako da se forma izvodi iz mogućnosti materije. *A vobis inventa est nova ratio resolutionis, ut forma resolvatur in potentiam materiae; nova ratio compositionis, ut via compositionis forma educatur de potentia materiae*⁴³ (*Obrana*, str. 190). Za ovu tezu — smatra Frkić — Belluti i Mastro nemaju potvrdu ni u Aristotelovu tekstu ni u tekstovima drugih peripatetičara čije mišljenje i teze pogrešno citirajući falsificiraju da bi »dokazali« svoje teze.

Frkić napokon navodi ukratko pregled onoga što je učinio i htio dokazati u Prvom peripatetičkom istraživanju (*Obrana*, str. 201—202) i konstatira da zamjerke kritičara nisu relevantne

⁴² Cijelo nastaje iz objektivne mogućnosti u aktualnom bitku, ne kako ste vi govorili iz subjektivne mogućnosti. Forma zaista nastaje iz objektivne moći eficientnog uzroka koji izvodi formu iz ne-aktualnog bitka u aktualni bitak u prirodi; ali, budući da je forma rođena da bude u subjektu, kaže se također po Skotu da se izvodi iz subjektivne mogućnosti.

⁴³ Vi ste otkrili novi pojam razlaganja tako da se forma razlaže u mogućnost materije, novi pojam sastavljanja — da se forma na putu sastavljanja izvodi iz mogućnosti materije.

i da ih stoga ne treba pobijati nego samo nabrojiti. Nihil ex Aristotele, nihil ad propositum hucusque attulit⁴⁴ (*Obrana*, str. 202).

U dodatku druge knjige *Obrane* obrazlaže Frkić zašto se poslužilo terminima tvorba iz ničega (*factio ex nihilo*) i tvoriti iz ničega (*facere ex nihilo*), a zašto je izbjegao termin stvaranje (*creatio*). Ponajprije zato jer se htio držati Aristotelova teksta i vlastitih Aristotelovih termina. Sed Aristoteles in libro de Xenophane quando negavit illam propositionem Xenophanis Ex nihilo nihil fit, et ex consequenti concessit contradictoriam Ex nihilo aliquid fit saepe ac saepius utitur vocabulo factionis, fit inquit, aut non fit ex nihilo. Nunquam usus est vocabulo creationis . . . Ergo nolui uti vocabulo alleno, sed Aristotelico⁴⁵ (*Obrana*, str. 242). Da bismo protumačili nečiji tekst, smatra Frkić, moramo se poslužiti terminima autora, jer samo tako može se otkriti i vjerno protumačiti smisao nekog određenog teksta. Quia vero termini sunt primi in ordine scientifico vigilantissime cavenda est mutatio terminorum . . .⁴⁶ (*Obrana*, str. 242). Riječ *creare* ili *creatio* (stvarati i stvaranje) sveta je i kršćanska riječ, i Frkić je nije htio olako pripisati Aristotelu, no on dodaje, ne bez ironije, da mu se čini da su skolastički filozofi upotrebljavajući ovaj termin odstupili od terminologije *Sv. pisma*. Napokon, skolastički se filozofi upotrebljavajući termin stvaranje (*creatio*) nisu oslanjali na Aristotela, stoga ni Frkić nije smatrao taj termin obaveznim kad se istražuje Aristotelova filozofija. Nadalje pokazuje Frkić na temelju tekstova i *Starog* i *Novog zavjeta* da je u ovim tekstovima termin stvaranje (*creatio*) upotrijebljen za nastajanje složenih stvari iz materije i forme, a ne u onom smislu u kojem ga koriste skolastički pisci — za stvaranje iz ničega. U istom smislu upotrebljava i Aristotel termin stvaranje — *creare* (2. de partibus animal. cap. 2. cart 1116).

Nakon što je objasnio osnovnu zamisao svojih *Peripatetičkih istraživanja* i pošto je pokazao neprimjerenost Bellutijevih i Mastriovih objecka i kroz to njihovu logičku nestabilnost i neodrživost, Frkić se brani od kritike kojom ga Belluti i Mastrio napadaju uspoređujući i izjednačavajući njegovo stajalište s tezama I. B. Contarinija. Contarini je bio pristaša sjemeništa formi: zastupao je tezu da se forme prije nego što sukonstituira

⁴⁴ Ništa niste donijeli iz Aristotela, ništa do sada na temu.

⁴⁵ Ali Aristotel u knjizi O Ksenofanu kada je zaniijekao onu Ksenofanovu tezu: iz ničega ništa ne nastaje — i dosljedno tome dopustio kontradiktornu: iz ničega nešto nastaje — često i češće služi se riječju: tvorba — nastaje, kaže, ili ne nastaje iz ničega. Nikada se nije poslužio riječju: stvaranje. . . dakle nisam se htio poslužiti tuđom riječju, nego Aristotelovom.

⁴⁶ Budući da su termini zaista prvi u znanstvenom redu najbudnije se treba čuvati mijenjanja termina.

složene stvari nalaze odvojeno u tzv. sjemeništu (seminarium), pošto su od Boga započete (inchoatas) iz ničega. Frkić pak smatra da forme (prema Aristotelu) bivaju stvorene u vremenu iz ničega, i to beskonačnom moći prvog pokretača koji je racionalni uzrok — koji djeluje na temelju izbora i odluke (slobodno). Belluti i Mastroio ustvrdili su da se Contarini i Frkić slažu u tome da su sve stvari ili stvorene iz ničega ili iz nečega, tako da je nešto koje je već prije bilo postalo inegzistentni dio novonastalog. Belluti i Mastroio smatraju međutim da nešto može nastati iz subjekta (prihvaćajućeg — recipiens), koji je predležao (praelacens), pretpostojao. Hanc autem doctrinam, scilicet ne res ex nihilo fieri dicatur debere fieri ex alio, ut ex parte inexistente, et non sufficere ut ex eo solum fiat ut ex subiecto praelacente et recipiente attulit ante Ferchium Contarenus in suis Quaest. Peripat. tom. primo quaest. De origine formarum cap. 9 et sequ. veluti in Aristotele fundatissimam⁴⁷ (*Obrana*, str. 10). S ovom osnovnom tvrdnjom Bellutija i Mastrija Frkić se slaže, međutim, navodi da se u tome s njima slaže niz velikih (kršćanskih) filozofa, tako npr.: Philopon, Petrus Lombardus, Hugo Linconiensis, Albert Veliki, Aleksandar Haleski, sv. Bonaventura. Dilema je samo u tome da li se smatra da su forme od početka sustvorene s materijom ili da uvijek iznova bivaju stvorene iz ničega. Pristaše i jedne i druge teze smatraju da su forme stvorene iz ničega; oni koji smatraju da su forme oduvijek (ab aeternitate) sustvorene s materijom pristaše su sjemenog razloga, sjemeništa formi (ratio seminalis, seminarium formarum) u kojem se nalaze oduvijek već (iz ničega) stvorene ideje; onima koji smatraju da forme bivaju u vremenu uvijek iznova stvorene iz ničega takva pretpostavka (sjemeništa formi) nije potrebna. Pristaša prve teze bio je Contarini, a za drugu tezu, koju i sam zastupa, navodi Frkić Filopona.

Frkić se slaže da se njegovo vlastito stajalište podudara s tezama Contarinija u tome što obojica smatraju da forme nastaju u materiji a ne iz materije i ističe da je to potpuno u skladu s Aristotelovim učenjem. Ipak Frkić se ograđuje od rasprave o ljudskoj duši. Ovdje je stvar utvrđena crkvenim učenjem i o tome se ne može filozofski raspravljati. Excipiatur ab hac disputatione semel pro semper anima intellectiva: de qua id credimus, quod Sancta Romana Ecclesia et eius Pastor univer-

⁴⁷ A ovo učenje, tj. da stvar — da se ne bi reklo da nastaje iz ničega — treba da nastaje iz drugoga kao iz dijela koji uopstoji, i da nije dovoljno da nastaje iz onoga kao iz subjekta koji predleži i prihvaća, donio je prije Frkića Contarini u svojim *Peripatetičkim kvestijama*, sv. I. *Kvestija: O porijeklo formi*, glava 9. i dalje, kao učenje koje je u Aristotelu dobro utemeljeno.

salis definit, definiveritque⁴⁸ (*Obrana*, str. 12). O ostalim se formama međutim može raspravljati, jer učenje o njima nije definirano, nije propisano. Ovdje Frkić ponovno inzistira da nije (a nije ni Contarini) istraživao kako stoji s istinom, nego kako je taj problem riješen u peripatetičkoj školi. U ovoj osnovnoj pretpostavci priznaje Frkić zajedništvo ili suglasnost s Contarinijem, no dodaje da se u tome slažu i moraju složiti svi filozofi. Na daljnjem putu mišljenja, kaže Frkić, njegove vlastite i Contarinijeve teze bitno se razilaze: 1) Contarini smatra da stvar (ako nije stvorena iz ničega) nastaje iz subjekta koji je konstituirao; Frkić pak smatra da takva stvar nastaje iz nekog dijela — bio taj dio subjekt (materia) ili druga forma, ili bilo kakav drugi dio. 2) Contarini se služi terminom stvaranje (creatio); Frkić taj termin izričito odbacuje. 3) Nasuprot Bellutiju i Mastriju slažu se Frkić i Contarini da forma nastaje u materiji kao subjektu, a niječu da nastaje iz materije kao subjekta, koju tezu zastupaju kritičari. No, Contarini tvrdi da su forme vječne, nerodive i neuništive, jer su oduvijek (ab aeterno) sustvorene s materijom, stvorene iz ničega, dok Frkić tvrdi da bivaju učinjene u vremenu (in tempore) od nekog prirodnog djelatelja, tvorca. Contarini se u svojim tezama oslanja na Alberta Velikog a Frkić na Filopona.

Frkić posebno pobija tri teze protivnika: 1) da je temelj Contarinijeve i Frkićeve teze isti, 2) da je taj temelj potpuno glup (imbecille) i 3) da govori protiv njih samih.

Frkić ističe da Contarini smatra da je u tvorenju iz nečega potreban subjekt kao konstituens učinjenog, sam Frkić međutim smatra da nije potreban subjekt nego dio; materija je, naime, subjekt forme a nije subjekt složene stvari koja je učinjena iz materije. Contarini smatra da je svijet oduvijek (prema Aristotelu), stoga je i postavio tezu o sjemeništu formi koje su oduvijek sustvorene s materijom. Frkić prema Aristotelu niječe sjemenište formi i niječe tvrdnju da su forme sustvorene s materijom. Contarini niječe da forme s obzirom na svoju bit nastaju iznova djelovanjem nekog prirodnog djelatelja, a dopušta da nastaju s obzirom na oblik aktualnosti (da se aktualiziraju, individualiziraju). Frkićeva je teza da forme nastaju iznova također i s obzirom na svoju bit. U destrukciji, uništenju — prema Contariniju — forme ne bivaju uništene, nego se vraćaju u sjemenište formi. Frkić naprotiv tvrdi da forme nastaju iz ničega i da u ništa propadaju.

Frkić i Contarini slažu se samo u tezi da supstancijalna forma ne nastaje iz materije kao iz pretpostavljenog dijela ne-

⁴⁸ Neka se izuzme iz ovog raspravljanja jedanput zauvijek razumska duša: o njoj ono vjerujemo što je odredila i što će odrediti Sveta Rimska crkva i njezin opći Pastir.

go da nastaje iz ničega i u tezi da pretpostavljanje ili nijekanje pretpostavljenog subjekta nema nikakvo značenje za tvrđenje ili odricanje tvorenja iz ničega.

Stvaranje — kaže Frkić — skolastičari su odredili kao tvorenje cijelog bića iz ničega. Ova se teza može različito tumačiti. Ništa se može interpretirati kao nepostojanje: 1) pretpostavljenog dijela učinjenog, eficientnog uzroka i pretpostavljenog subjekta ili 2) nepostojanje pretpostojećeg dijela i subjekta ili 3) nepostojanje pretpostojećeg dijela učinjenog. Onaj tko hoće dokazati da je za tvorenje iz ničega nužno da ne postoji pretpostojeći subjekt — upozorava Frkić kritičare — taj to mora i dokazati a ne samo postulirati. Qui autem praetendit negationem subjecti praesuppositi in creatione, vel factione ex nihilo contineri debere, probet, non petat⁴⁹ (*Obrana*, str. 30). Teza pak da za tvorenje iz ničega ne treba zahtijevati nepostojanje pretpostojećeg subjekta nije bez argumenata i potpuno glupa već i stoga što ju kritičari nisu opovrgli argumentima nego pukim postulatom (*petitio principii*).

Frkić vrlo oštrim riječima zamjera kritičarima da ništa ne dokazuju i ne pobijaju i da im argumenti nemaju dokaznu moć, te da umjesto dokaza iznose neobrazložene teze, puke tvrdnje i postulate. Frkić im dakle odriče znanstvenu obrazloženost kritike te ih optužuje za sektaštvo, uvrede i nekritičko pristajanje uz Skota — pristajanje toliko nekritičko i nepromišljeno da im Frkić u nekim tezama uspijeva dokazati kako i sami od Skota odstupaju. Ove nedostatke Bellutijeve i Mastroiove kritike analizira Frkić na velikom broju citata, čini se gotovo, od retka do retka. Na temelju samo Frkićevog teksta teško je prosuditi da li je Bellutijeva i Mastroiova kritika zaista tako površna i neobrazložena, jer Frkić koristi citate dakako na onaj način na koji će njemu najbolje poslužiti. Cijeli tekst *Obrane* napisan je vrlo oštro, invektivno, moglo bi se reći i uvredljivo, a kulminira u tezi da Belluti i Mastroio uopće nisu čitali Aristotela te da su citate iz Aristotela preuzeli — ukrali od autora koje napadaju. Tako se prvi dodatak prvoj knjizi *Obrane* zove *Otkrivena kradljivost Bellutijsa i Mastroija*. Ovdje Frkić navodi što su od citata iz Aristotela Belluti i Mastroio uzeli od Contarinija i Jurja Dubrovčana (Georgius Raguseus), i to zajedno sa štamparskim greškama. Ne samo da nisu čitali Aristotela, Belluti i Mastroio nisu čitali ni Crenominijsa protiv kojega pišu. I citate iz Crenominijsa preuzeli su od Jurja Dubrovčana i Contarinija, te ih Frkić uspoređuje sa maćehom koja odgaja tuđu djecu.

⁴⁹ A onaj tko tvrdi da u stvaranju ili tvorenju iz ničega treba biti sadržano nijekanje pretpostavljenog subjekta — neka to dokaže, a ne postulira.

Frkić napokon zamjera Bellutiju i Mastriju da su pomiješali sveto s profanim, da bi sami sebe istakli i onemogućili protivnike. Ovdje Frkić ne navodi neki izravni napad na sebe ili na Contarinija, nego Bellutijev i Mastriov napad na Cremoninija. Cremonini, kao posljednji veliki predstavnik Padovanske peripatetičke škole, interesantan je u odnosu na Frkića zato što je Frkić od njega preuzeo glavni argumenat kojim se služi u *Obrani*. Cremonini je također svoje učenje i tumačenje Aristotela branio protiv napada crkvenog učenja upravo onim istim argumentom kojim se i Frkić brani od napada Bellutija i Mastrija. In hoc diximus non quod nos sentimus de anima et de intellectu agente, sentimus enim id quod sentit nostra mater Ecclesia, sed diximus id quod videtur sensisse Aristoteles⁵⁰ (*Cod.* 192. init). Pri tom, čini se, nisu imali isti cilj pred očima; dok je Cremonini naginjao više averoističkoj interpretaciji, Frkić se priklanjao Aviceninom i Filoponovom tumačenju, te je vjerojatno želio — kako se to vidi iz distinkcije boljih i lošijih peripatetičara — što potpuniju integraciju Aristotela u kršćansku filozofiju. Sudbina pak i prvog i drugog izgovora bila je ista, tj. ni Cremonini ni Frkić nisu uspjeli izbjeći kritiku službenog crkvenog učenja. Od Cremoninija je zatraženo da oštro napadne Aristotela, Frkićeva je *Obrana* došla na Index zabranjenih knjiga.

U svojoj obrani Cremoninija, odnosno u pobijanju Bellutijeve i Mastriove optužbe Cremoninija upozorio je Frkić — oslanjajući se na autoritet *Biblije* i crkvenih učitelja — da se ne smije one koji govore i poučavaju iz prirodnog svjetla, razuma, pobijati razlozima koji proizlaze iz natprirodnog svjetla, iz objavljenog učenja; i konačno Frkić dokazuje da je Bellutijeva i Mastriova »vjerojatna pretpostavka« da se voda neposredno pretvara u krv (aquam autem immediate in sanguinem transmutari) — na temelju koje napadaju Cremoninija — u stvari vjerski sumnjiva teza. Bellarminus . . . definit illud esse catholicum, quod semper et ubique creditum est; Aquam autem immediate in sanguinem transmutari, nusquam per mille sexentos annos traditum aut creditum esse a Catholicis reperitur; an igitur sit catholicum, iudex catholicae fidei decernat⁵¹ (*Obrana*, str. 135).

Ipak, Frkić ne brani samog Cremoninija i njegovo tumačenje Aristotela upravo zato što je Cremonini tumačio Aristotela (averoistički) tako da je Aristotelova filozofija (a to za Frkića znači filozofija naprosto) došla u sukob s katoličkom vjerom.

⁵⁰ U tome smo rekli ne ono što mi mislimo o duši i razumu djelatelju — mislimo naime ono što misli naša majka Crkva, nego smo rekli ono što se čini da je mislio Aristotel.

⁵¹ Bellarmin /.../ određuje da je ono katoličko što se uvijek i posvuda vjeruje. Nikada za 1600 godina ne otkriva se da su katolici govorili ili vjerovali da se voda neposredno mijenja u krv. Da li je to dakle katoličko — neka prosudi sudac katoličke vjere.

Frkić naprotiv, kako je već na citatima pokazano, želi Aristotela dovesti u najveći mogući sklad s katoličkim učenjem. Frkićev je zaključak da Belluti i Mastrio — tumačeći Aristotela tako da ga prikažu u sukobu s katoličkim istinama, tj. dokazujući da su po Aristotelu svijet, vrijeme i kretanje vječni, da je stvaranje (iz ničega) i uskrsnuće od mrtvih nemoguće, racionalna duša smrtna — čine isto što i Cremonini, tj. da odriču filozofijsko (Aristotelovo) utemeljenje kršćanske vjere. Kako racionalno, filozofijsko i peripatetičko (Aristotelovo) za Frkića predstavljaju sinonime, to znači da — prema Frkiću — svojim tumačenjem Aristotela odriču vjeri njezin racionalni temelj.

Izdavač Iacobus Georgius za lakše razumijevanje sadržaja Treće knjige napisao je kratku napomenu u kojoj nabraja prigovore Bellutija i Mastrija. Ovi prigovori odnose se na Šesto peripatetičko istraživanje (*O odvojivoj formi*). Prigovori su slijedeći: 1) Belluti i Mastrio tvrde da Frkić smatra istinitom tezu da je svaka forma odvojiva, 2) predbacuju mu da nije razriježio dokaze u prilog tezi da je svaka forma odvojiva, 3) smatraju da ovu tezu nije efikasno napao, 4) smatraju da je Frkićeva teza neistinita i 5) odgovaraju na razloge koje je Frkić iznio u prilog ovoj tezi.

Sam Frkić u tekstu tumači svoje namjere, postupak i rezultat Šestog peripatetičkog istraživanja. Njegova je osnovna teza da su neke forme odvojive, dok su neke druge neodvojive. O odvojivim formama treba da raspravlja filozof metafizičar, o neodvojivim filozof fizičar i matematičar. Raspravu je, kaže Frkić, podijelio u dva dijela, u prvom je za raspravljanje predložio teze čiju istinitost ili neistinitost treba dokazati, u drugom dijelu izložio je rješenje, iznio i obranio istinitu tezu. Za raspravljanje predložio je Frkić četiri teze: 1) svaka supstancijalna forma je odvojiva, 2) nijedna supstancijalna forma nije odvojiva, 3) neka supstancijalna forma je odvojiva i 4) neka supstancijalna forma nije odvojiva. Frkić priznaje da je iznio neke argumente za prvu tezu — univerzalno afirmativnu — i da te argumente kasnije nije pokušao razriješiti. Priznaje također da je sakupio od drugih autora argumente za univerzalno negativnu tezu i da ih je nastojao razriješiti, pobiti. Argumente za univerzalno afirmativnu tezu smatrao je da ne treba razriješiti jer oni načelno ne stoje u suprotnosti s tezama koje je htio obraniti, a to su dvije partikularne teze: neka supstancijalna forma je odvojiva i neka supstancijalna forma nije odvojiva. Braneći u duhu Aristotela i na temelju Aristotelovog teksta ovu partikularno afirmativnu i partikularno negativnu tezu, Frkić smatra da je jasno pokazao kako u skladu s Aristotelovim učenjem treba odbaciti kao neistinite obje univerzalne teze (i afirmativnu i negativnu). Napokon ističe Frkić da je univerzalno afirmativnu tezu branio u onom dijelu teksta u kojem je za raspravljanje predložio sum-

njive teze te da ti argumenti ne predstavljaju ujedno i konačno rješenje problema ili konačni njegov sud o tom pitanju.

Frkić zamjera Bellutiju i Mastriju da su postavili niz neistinitih teza: ponajprije tvrde da zastupa i brani kao istinitu univerzalno afirmativnu tezu. To, međutim, nije točno. Frkić je doduše na temelju Aristotelova teksta iznio neke argumente u obrani ove teze, ali je apsurdno tvrditi da je ex professo zastupa kad je čitavim djelom htio dokazati i obraniti partikularno negativnu tezu — dakle kontradiktornu onoj prethodnoj. Belluti i Mastrio pokazuju da nemaju temeljnog znanja iz logike jer tvrde da su ove univerzalne teze (svaka supstancijalna forma je odvojiva i nijedna supstancijalna forma nije odvojiva) kontradiktorne, dok su u stvari kontrarne. Belluti i Mastrio nastojali su ponešto oslabiti svoju tezu, pa su tako ustvrdili da Frkić smatra univerzalno afirmativnu tezu — sve supstancijalne forme su odvojive — istinitom ili bar vjerojatnom. Frkić međutim upozorava da se u znanstvenoj raspravi govori o onom što je nužno i onom što je nemoguće, a ne o vjerojatnom, te da na temelju dokaza istinitosti partikularno negativne teze nužno proizlazi neistinitost, nemogućnost univerzalno afirmativne teze. Sermo enim est scientificus circa necessaria et impossibilia tractans⁵² (*Obrana*, str. 264).

Frkić Bellutiju i Mastriju zamjera nedobronamjernost, smatra da mu oni žele protusloviti, te stoga svaku stvar tako interpretiraju i navlače da bi je mogli napasti. Njihov način gledanja, njihovo prilaženje tekstu motivira ih na kritiku, a ne tekst sam. Kritika nema uporišta u tekstu, nego u zlonamjernoj i erističkoj perspektivi kritičara. Verum intellectus vester cruentatus est vulnere contradicendi. Qui autem ophtalmia rubra oculos habent aegros, omnia quantumvis candida, vel nigra rubra cernunt⁵³ (*Obrana*, str. 264). Frkić ističe da je kritika Bellutija i Mastrija nastala na temelju subjektivnog i neprimjerenog razumijevanja njegovih *Peripatetičkih istraživanja*. Dakako, Frkić ne smatra da je ta subjektivnost nešto prirodno ili svojstveno, vlastito razumu, intelektu. Naprotiv, ona predstavlja oskvrnjene razuma, bolest razuma. U ovom slučaju to je bolest protuslovljenja (vulnus contradicendi). Napokon ističe Frkić da ni Skot — na kojeg se Belluti i Mastrio kao vjerni učenici stalno pozivaju — nije uvijek riješio sve argumente koji idu u prilog tezi s kojom se sam nije slagao ili čiju je kontradiktornu suprotnost zastupao.

⁵² Znanstveni je naime govor onaj koji raspravlja o nužnom i nemogućem.

⁵³ Međutim, vaš razum je raskrvaren ranom proturječenja. Oni, naime, koji imaju na bolesnim očima crvene naočale sve, premda bijelo ili crno, razabiru kao crveno.

Frkić dokazuje da su kritičari u svojoj kritici toliko revni da su — iako skotisti — odustali od samoga Skota. Belluti i Mastri postavili su tezu da u stvaranju (*creatio*) iz ničega treba pretpostaviti negaciju subjekta (*negatio subiecti*). Iz toga izvodi Frkić teološku konzekvenciju da se milost izvodi iz mogućnosti duše — konzekvenciju koja — kaže Frkić — nije u skladu sa Skotovim učenjem, jer Skot smatra da milost striktno i u pravom smislu riječi biva stvorena (iz ničega). Ovom tezom, kaže Frkić, Belluti i Mastrio nisu više pristaše Skota, nego Caietana i Suareza. *Quod fundamentum est tam efficax ut vos a schola Scoti tanquam transfugas ad scholam Caietani et Suarezii traduxerit.*⁵⁴ Belluti i Mastrio pobrkali su lišenost (*privatio*) koja nije početna točka stvaranja sa samim ništa koje to jest i time su odstupili od Skota. Sudeći po Frkićevim citatima Bellutija i Mastrija i po smjeru i sadržaju Frkićeve *Obrane*, Belluti i Mastrio priklanjaju se donekle averoističko-aleksandrističkoj interpretaciji Aristotela. Nasuprot Frkićevoj tezi da forme bivaju učinjene (stvorene) iz ničega, Belluti i Mastrio zastupaju tezu da su forme vječne i neuništive. Nasuprot Contarinijevoj tezi da su forme doduše odvojene, ali odvojene od materije u sjemeništu formi (*seminarium formarum*), smatraju Belluti i Mastrio da su uvijek već spojene s materijom. Međutim, svrha takve interpretacije nije bolje (historijsko) razumijevanje Aristotela, nije dakako ni priklanjanje ovim tezama, nego odbijanje Aristotelovog autoriteta kao temelja za kršćansku filozofiju. Stoga oni napadaju Frkića s jedne strane kao heretičkog filozofa koji se usuđuje da misli drugačije nego što to propisuje vjera i crkva, a s druge strane kao nesposobnog mislioca koji čini greške u argumentaciji. U oba pravca optužbe Frkić im nimalo ne ostaje dužan, te im dokazuje da su njihovi prigovori primjereniji njima samima, da su sektaši koji ne priznaju velike crkvene učitelje, da su nepromišljeni skotisti koji po potrebi izdaju i vlastitog učitelja, i ne samo da ne znaju misliti i argumentirano obrazlagati svoje teze, nego se ne znaju ni ispravno izražavati jezikom učenjaka — latinskim. Frkićeve su teze vrlo ostrim riječima formulirane i strogo silogistički izvedene. Frkić prosljeđuje od teze do teze protivnika, te rješava pojedine prigovore pokazujući s jedne strane njihovu neprimjerenost svojem povijesno-filozofijskom tekstu, a s druge strane suočavajući ih s citatima i argumentima koji ih pobijaju. Sa stajališta suvremenih zahtjeva na pregnantnost i preglednost polemičkog teksta, ova je knjiga za današnjeg čitaoca teško čitljiva jer u velikom obilju citiranih prigovora te protuprigovora i protuargumenata glavna teza nije

⁵⁴ Taj pak temelj je do te mjere djelotvoran da vas je poput prebjega iz Skotove škole preveo u Caietanovu i Suarezovu školu.

uvijek jasno izrečena. Ipak njezina problematika ni danas, za povijesno-filozofijsko istraživanje, nije neinteresantna. Ostavljajući po strani pitanje primjerenosti peripatetičke filozofije za izlaganje i obrazlaganje sadržaja kršćanske vjere i danas je za povijesno-filozofijsko istraživanje interesantno pitanje o smislu, značenju i mjestu Aristotelove filozofije i posebno *Metazifike*. Za Frkićevo tumačenje može se reći da je jedan takav prijedlog za razumijevanje Aristotela, prijedlog koji je u suvremenim istraživanjima isto tako strastveno branjen kao što je i ogorčeno osporavan. Po svojoj provedbi on je stran suvremenom čitaocu, ali u okviru stanja u filozofijsko-historijskom istraživanju peripatetizma i u horizontu duhovno-kulturne zbilje u 17. stoljeću uopće svakako predstavlja »strogo«, »znanstveno« tumačenje jednog sadržaja koji je za povjesničara filozofije interesantan još i danas.

U šestom peripatetičkom istraživanju postavio je Frkić slijedeću tezu: Pod pretpostavkom da je Aristotel tvrdio vječnost kretanja i vremena treba konstatirati (da bi se izbjegla teza o smrtnosti ljudske razumske duše) da je prihvaćao ili tvrdio seljenje duša (i to samo razumskih) u nova ali uvijek ljudska tijela. Tijekom seljenja duše nastaje uvijek isti čovjek s obzirom na vrstu (dušu), ali s obzirom na broj uvijek novi, jer nova materija individualizira uvijek novog čovjeka.⁵⁵ Ovu tezu oštro su napali Belluti i Mastrio, a četvrta knjiga *Obrane* predstavlja kritiku te kritike i obranu teze iznesene u *Peripatetičkim istraživanjima*. Bellutijevu i Mastriovu kritiku (na temelju Frkićevog izlaganja) možemo sumirati u četiri teze: 1) teza o seljenju duša nije peripatetička, aristotelovska, nego platonička, 2) Aristotel je osporio ovu tezu kritikom Platonove anamneze, 3) pod pretpostavkom vječnosti kretanja i vremena (a Belluti i Mastrio smatraju da je Aristotel zaista i tvrdio vječnost vremena i kretanja) Frkićevi kritičari smatraju da je kršćanskom gledanju primjerenije tvrditi smrtnost individualne razumske duše (prema Aristotelu) nego seljenje duša, i 4) Belluti i Mastrio tvrde da teza o seljenju duša predstavlja Frkićevo vlastito uvjerenje.

Na razne načine i nizom argumenata nastoji Frkić razrješiti objekcije kritičara. Prvu tezu on naprosto negira i za to navodi niz citata i autoriteta. Seljenje duša — onako kako je to on interpretirao — nije platonička ni pitagorejska nego peripatetička teza. Ni Aristotelova kritika anamneze ne može poslužiti kao argumenat protiv peripatetičkog razumijevanja seljenja duša. Frkić se oslanja na Aristotelovu distinkciju aktivnog i pasivnog intelekta. Aktivni intelekt, razum u stanju spojenosti s

⁵⁵ Usp.: odstupanje od ove teze u *Peripatetičkim istraživanjima* (*Istraživanja*: str. 346) — u ovom tekstu usp. str. 36.

tijelom; ništa ne spoznaje bez pasivnog razuma i predodžbe. Pasivni razum, tj. njegovi sadržaji koji su vezani predodžbom nije vječan nego propada zajedno s tijelom; stoga aktivni razum ne može iz tijela u tijelo prenositi neke sadržaje (*habitus rerum cogitarum*), budući da oni propadaju zajedno s tijelom i pasivnim razumom. S druge strane, to ne znači da aktivni razum u stanju odvojenosti nema nikakve spoznaje; samo u stanju spojenosti s tijelom ova spoznaja se ne može očitovati kao samostalna, jer u tom stanju aktivni razum ne može ništa spoznavati bez pasivnog razuma, bez predodžbe. De intellectu coniuncto verum est ipsum nihil intelligere sine intellectu passivo corruptibili; de intellectu separato falsum est /.../ loquitur itaque Aristoteles de hominibus vivis, non de mortuis, quando ait, non reminiscimur; quia intellectus immortalis nobis coniunctus nihil intelligit sine passivo corruptibili, hoc est sine imaginativa⁵⁶ (*Obrana*, str. 397).

Treći prigovor kritičara veoma je osjetljiv za Frkića. On ovdje ne brani samo neku pojedinačnu tezu — konkretno tezu o seljenju duša — nego smisao i vrijednost izučavanja Aristotela uopće. Belluti i Mastro zastupaju tezu da je Aristotel tvrdio da je vrijeme i kretanje vječno. Po njihovu mišljenju iz toga također proizlazi da je Aristotel tvrdio smrtnost individualne razumske duše (da bi se izbjegla konzekvencija beskonačnog broja duša). Pa ako i postoji neki protuargument, treba zastupati — smatraju Belluti i Mastro — smrtnost duše po Aristotelu, jer je ova teza mnogo manje opasna za katoličko učenje i vjeru nego što je to teza o seljenju duša. Naposljetku Belluti i Mastro tvrde da ovu tezu Frkić ne smatra kondicionalnom, uvjetnom (ako je Aristotel tvrdio vječnost vremena i kretanja, onda je priznavao također i seljenje duša), nego da ona upravo predstavlja Frkićevo vlastito uvjerenje. Aristotela i njegovog tumača Frkića Belluti i Mastro proglašavaju hereticima i opasnim po katoličku mlađež.

Frkić, naprotiv, dvostruko fasciniran Aristotelovom filozofijom kao najsavršenijom razumskom spoznajom svijeta — koja se ujedno pokazuje i kao najsolidniji temelj za razumsko obrazlaganje vjerskih sadržaja — smatra da Aristotel nije filozofski, znanstveno obrazlagao vječnost vremena i kretanja. Aristoteles enim populariter ad iram legum praecavendam posuit caelum ac mundum aeternum; philosophice vero, et ex propria sententia oppositum sustinuit, scilicet et mobile et motum, et tempus a

⁵⁶ O razumu povezanom (s tijelom) istina je da ništa ne poima bez trpnog, propadljivog razuma; o odvojenom razumu netočno je /.../ govori dakle Aristotel o živim ljudima, ne mrtvim, kad kaže: ne sjećam se; jer besmrtni razum nama pripojen ništa ne poima bez trpnog propadljivog razuma, tj. bez moći predočivanja.

certo initio extitisse et exinde conservari⁵⁷ (*Obrana*, str. 345). On se također ne slaže s Bellutijem i Mastriom da je za ispravno odgajanje mladeži manje pogubno tvrditi smrtnost duše prema Aristotelu nego seljenje duša, jer smatra da je crkva mnogo žešće osudila učenje o smrtnosti duše nego učenje o seljenju duša. Frkić napokon smatra da sud o tome da li iz vječnosti kretanja i vremena proizlazi da se duša seli iz tijela u tijelo, ili da zajedno s tijelom i propada, treba formirati na temelju razumskih argumenata, a ne na temelju uvjerenja da je jedna ili druga teza korisnija za odgoj mladeži, za razvijanje i utemeljenje vjerskog odgoja. Vos in philosophiam naturalem, quae procedit ex naturaliter notis adducitis auctoritates et rationes, quae non sunt naturaliter notae et in philosophia petitis principium procedendo ex ignotis⁵⁸ (*Obrana*, str. 354).

U svojoj ogorčenoj obrani Aristotela Frkić odstupa od Skota, čijoj školi kao franjevac pripada i čije bi učenje kao profesor metafizike (in via Scoti) trebao zastupati. Dakako, on kao redovnik i franjevac ne može filozofiju izolirati (kako su to učinili neki predstavnic padovanskog aristotelizma), ne može zanemariti njezino značenje i ulogu u obrazlaganju vjere i crkvenog učenja. Ipak on se zalaže za relativnu slobodu znanstvenog istraživanja, inzistirajući na tome da o predmetima razumske spoznaje treba raspravljati na temelju razumskih argumenata a ne posezati za crkvenim autoritetom, dogmom i objavom.

Zusammenfassung

Im umfassenden Werk des Matija Frkić aus Krk (1583—1669), Professor der Philosophie und Theologie in Padua, des franziskanischen Konventualisten, ragen einige Schriften durch ihre ausdrücklich philosophisch-peripatetische Problematik heraus. In dieser Arbeit werden zwei Probleme besonders herausgegriffen und interpretiert — das Problem der trennbaren Substanz und das Problem der historisch-philosophischen Forschung und der Interpretation der aristotelischen Philosophie.

Frkić spricht im sechsten Buch seiner peripatetischen Untersuchungen (*Vestigatones peripateticae, Patavii 1639*) über

⁵⁷ Aristotel je naime odredio nebo i svijet kao vječne, popularno — da preduhitri srdžbu zakona; filozofski uistinu i po vlastitom mišljenju smatrao je suprotno, tj. da je ono pokretljivo i kretanje i vrijeme nastalo u nekom određenom početnom trenutku i da otada biva sačuvano.

⁵⁸ Vi u prirodnu filozofiju koja prosljeđuje iz onoga što je prirodno poznato uvodite autoritete i razloge koji nisu prirodno poznati i prosljeđujući iz [prirodno] nepoznatog vi u filozofiji postulirate [a ne dokazujete].

die trennbare Substanz und er versucht zu beweisen, dass Aristoteles behauptet hat, einige (substanzielle) Formen seien in der Vernunft und auch reell trennbar (sie sind also ewig), während die anderen nur in der Vernunft trennbar sind (sie verfallen also und sind sterblich). Dabei besteht Frkić auf der Unterscheidung der Begriffe der Trennbarkeit (Separabilität) bei Aristoteles und bei Plato. Auf Grund des platonischen Begriffes der Trennbarkeit wird die Trennbarkeit des Universellen vom Partikulären behauptet, und eine solche Trennbarkeit ist — nach Frkić — wirklich nur in der Vernunft, nicht aber in der Realität möglich. Der aristotelisch-peripatetische Begriff der Trennbarkeit beinhaltet aber dem entgegen die Möglichkeit eines getrennten Daseins eines Teils einer Ganzheit auch nach dem Verfall dieser Ganzheit als solcher. Nach Frkić ist diese Trennbarkeit auch reell, nicht nur in der Vernunft, möglich, sie ist nicht allen Formen eigen, sondern nur einigen. Sie gehört zu den Formen deren Sinn und Aufgabe nicht im physischen, weltlichen Bestand, in der Bewegung, in der Veränderung, im Entstehen und Vergehen liegt, jenen Formen also, die ewig sind und deswegen der eigentliche Gegenstand einer Wissenschaft — der Metaphysik darstellen.

Man kann leicht ersehen, warum sich dieses Problem als urgent gestellt hat und warum Frkić die These von der Trennbarkeit und reellem Getrenntsein einiger Formen als eine aristotelische These verteidigt. Es handelt sich hier nämlich um ein Problem, das etwa hundert Jahre früher das zentrale Thema in philosophischen (peripatetischen) Auseinandersetzungen war — um ein Problem, von dessen Lösung grosstenteils die Möglichkeit der Anwendung des aristotelisch-peripatetischen Denkmodells in der rationalen Darlegung des christlichen Weltbildes abhing. Es geht um das Problem der Ewigkeit, der Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Obwohl Frkić — im Bewusstsein der Eigentümlichkeit der verkündeten Wahrheit, die nicht auf ein rationales Wissen reduziert werden kann — nicht versucht, die kirchliche Lehre von der Seele aus Aristoteles' Philosophie zu folgern, versucht er dennoch zu beweisen, dass die Prinzipien der peripatetischen Philosophie im Einklang mit der christlichen Lehre stehen, ihr zumindest nicht widersprechen. Trotzdem muss er den averoistisch-alexandristischen Interpretationen Aristoteles' Rechnung tragen, die in der These übereinstimmen, dass Aristoteles die Endlosigkeit der Bewegung, die Ewigkeit der Welt und die Sterblichkeit der menschlichen Seele behauptet hat. Aus dieser Spannung zwischen Überzeugung von der Wahrheit der aristotelischen Philosophie (= Anwendbarkeit in der christlichen Weltvision) und der Überzeugungskraft der These von der Ewigkeit der Welt — nach Aristoteles — entsteht Frkićs These von der Seelenwanderung nach Aristoteles. Sie wird bedingt gestellt — wenn Aristoteles die Ewigkeit der Welt und der Bewegung behauptet hat (hier distanziert sich Frkić), dann hat er auch die Seelenwanderung behauptet — und sie stellt den Versuch dar, in der für den Christen unannehmbaren und »unwaren« Variante des Weltbegriffs die These von der

Unsterblichkeit der menschlichen Seele — nach Aristoteles — zu erhalten und zu beweisen. In der Basis aller Thesen Frkićs und aller seiner Folgerungen steht die feste Überzeugung von der Wahrheit der aristotelischen Philosophie, was bedeutet, dass sie mit dem christlichen Weltbild übereinstimmt bis zu der Thematik, die bestimmbar ist und zugänglich erst durch den Glauben und die Offenbarung.

Die Thesen Frkićs, die »weitaus zu rationalistisch« waren, haben beim fran ziskaner Theologen und Philosophen (Belluti, Mastro) widerstand hervorgerufen, so dass sich Frkić dazu angeregt, ja gezwungen fühlte, eine Verteidigung der peripatetischen Untersuchungen zu schreiben (*Defensio Vestigationum peripateticarum*, Patavii 1646). In dem Buch kommt die Situation klar zutage in der sich die historisch-philosophische Untersuchung der aristotelischen Philosophie abspielte, klar sehen wir die Probleme der historisch-philosophischen Interpretation und den Horizont, innerhalb dessen sie einzig gelöst werden konnten. Frkić besteht auf der methodologisch strengen historisch-philosophischen Analyse und Interpretation des aristotelischen philosophischen Denkens und verweist im methodischen Prozess alle religiösen Motive und Anregungen, die das wahre aristotelische Denken verfälschen könnten. Andererseits nimmt Frkić diese historisch-philosophische Forschung eben im sicheren Bewusstsein von der Wahrheit der aristotelischen Philosophie vor, fest überzeugt, dass sie den besten rationalen Apparat für die begriffliche Erkenntnis des christlichen Weltbildes bietet. Die im methodischen Vorgehen hervorgehobene Selbstständigkeit und Freiheit der historisch-philosophischen Interpretation von religiösen Motiven mündet nicht in der These von »zwei Wahrheiten«, sie weicht vielmehr aus und versöhnt sich in der These von der Konvergenz und dem Einklang der rationalen und offenbahrten Wahrheit. Trotzdem findet auch diese versöhnliche These wenig Anklang und Verständnis der offiziellen Zensoren, und so gelangt dieses Buch Frkićs auf den Index der verbotenen Bücher (1655) mit der Klausel: bis das verbessert wird.