

Nauk o korespondenciji mikrokozmosa i makrokozmosa u hrvatskih filozofa

ERNA BANIĆ-PAJNIĆ
Institut za filozofiju, Zagreb

UDK 1(091) (497.5)"11"
1(091) (497.5)"15"
Izvorni znanstveni članak
Primljen: 23. 10. 2018.
Prihvaćen: 10. 12. 2018.

Sažetak

U povijesti zapadnjačke filozofije svijest o korelaciji čovjeka i svijeta kao predmeta ljudskog promišljanja prisutna je od samih njenih začetaka, a manifestirala se u mnogo različitih vidova. Jedan je od njih nauk o korespondenciji mikrokozmosa i makrokozmosa, prisutan u grčkim filozofskim školama i prije Platona. Nalazimo ga potom snažno zastupljenog napose u srednjovjekovnih i renesansnih filozofa, i to posebice u filozofa novoplatoničke struje mišljenja među kojima je i nekolicina hrvatskih filozofa navedenih razdoblja.

U tekstu su kritički obrađeni stavovi Hermana Dalmatina, Federika Grisogona, Frane Petrića, Giulia Camilla Delminija, Pavla Skalića i Mihe Monaldija vezani uz nauk o korespondenciji malog i velikog svijeta.

Analiza njihovih stavova pokazuje da svaki od autora naglašava neki drugi aspekt samoga nauka koji se svi u konačnici mogu svesti na nekoliko temeljnih oblika.

Tako odnos čovjeka i svijeta određen kao podudaranje biva tematiziran u rasponu od isticanja analogije u smislu sličnosti gornjeg i donjeg svijeta, tvrdnje prema kojoj su isti gradivni elementi obaju svjetova, tvrdnje prema kojoj je mali svijet (pod čime se najčešće misli na čovjeka) slika ili odraz velikog svijeta, do teze da se mali i veliki svijet prožimaju te da se u čovjeku sažima sveukupnost, s tim da je napose upozoreno na neke aspekte toga nauka koji su naglašeni u onih filozofa u kojih je snažnije prisutan kršćanski svjetonazor i prema kojima se čovjek drži vrhuncem Božjeg stvaranja.

Iz pregleda svih iskaza o navedenom nauku jasno proizlazi da je njegova temeljna poruka ona o bliskosti, srodstvu malog i velikog svijeta, s tim da je svagda naglasak prije svega na implikacijama nauka o korespondenciji vezanima uz čovjeka kao mali svijet.

Prema tom nauku spomenuta srodnost znači da čovjeku svijet u kojem se zatječe nije nešto tuđe, strano, od njega posve različito i njemu posve nepoznato, što ga uvjetuje neumitnošću svojih zakonitosti, znači da svijet nije tek nešto čovjeku pred-metnuto

u smislu objekta proučavanja, već predstavlja ono »u čemu« je čovjek svagda već »doma« budući da je dio toga svijeta koji je na neki način njegovo 'veliko' tijelo i njegova 'velika' duša. Temeljna je poruka toga nauka to da je svijet otvoren čovjekovoj spoznaji onoliko koliko je u spoznaji čovjek otvoren samome sebi.

Ključne riječi: mikrokozmos, makrokozmos, korespondencija, analogija, hrvatski filozofi, Herman Dalmatin, Federik Grisogon, Frane Petrić, Giulio Camillo Delminio, Pavao Skalić, Miho Monaldi

»Nil est in maiori mundo, quod realiter in ipso homine non reperitur.«
 »Nema ničega u velikom svijetu što se stvarno ne nalazi u čovjeku.«

Pavao Skalić, *Miscellaneorum tomus secundus sive Catholici Epistemonis contra quandam corruptam ac depravatam Encyclopaediam libri XV, Epist. Cathol. XIV, Coloniae 1571, pp. 721.*

Puno prije uvida u ono »u-svijetu-biti« (*In-der-Welt-sein*) kao egzistencijalno određenje tu-bitka (*Da-sein*) u zapadnjačkoj filozofiji prisutna je spoznaja da je nemoguće misliti čovjeka, a da se ujedno ne misli njegovo u-svijetu-biti, da ga se ne misli svagda u korelaciji sa svijetom i gotovo da nema filozofijskog sustava ili škole koji ne elaborira, na ovaj ili onaj način, pitanje odnosa čovjeka i svijeta.

Jedan od vidova promišljanja toga odnosa u povijesti zapadnjačkog mišljenja manifestirao se kao nauk o korespondenciji¹ malog i velikog svijeta, mikrokozmosa i makrokozmosa. Ono što taj nauk kao specifično određenje odnosa čovjeka i svijeta izdvaja od ostalih promišljanja toga odnosa u povijesti filozofije jest izričito argumentirano i sustavno izvođenje teze o podudaranju svega što čini ljudski svijet s velikim svijetom.

¹ Pri utvrđivanju teme elaborirane u tekstu bilo je teško odlučiti kojim terminom označiti specifično definirani odnos malog i velikog svijeta. U autora koji se bave ovom temom nalazimo naime sljedeće termine kojima se označava nauk o korespondenciji: analogija, sličnost, paralelizam, odražavanje, imitacija, preslikavanje. Ponekad u istom tekstu nekog autora nalazimo i nekoliko tih termina, pri čemu se njima iskazuje isti sadržaj. Razvidna je njihova značenjska srodnost, s tim da svaki termin sadrži neku specifičnu nijansu u određenju odnosa. Čini se da termin korespondencija na neki način pokriva gotovo sve aspekte odnosa koji će biti obrađeni u ovom tekstu. Kako u hrvatskom jeziku ne nalazim termin koji bi u potpunosti i na zadovoljavajući način iskazivao ono što se označava terminom korespondencija, zadržala sam taj termin.

Aspekti nauka

Korespondencija mikrokozmosa i makrokozmosa jedna je od sintagmi na koju često nailazimo u filozofijskoj literaturi, naročito u onoj srednjovjekovnoj i renesansnoj (premda kao ideja nije vezana ni uz jedno specifično razdoblje), ali istovremeno, kako to već biva s tako raširenim sintagmama, ujedno i sintagma dosta neodređena značenja. Gotovo da nema filozofa, napose u navedenim razdobljima, koji u svom djelu ne koristi tu sintagmu. Pritom valja konstatirati kako je mnogi često rabe bez analize, ne ulazeći pobliže u pojašnjavanje onoga na što pritom misle, kao da se radi o nečem po sebi razumljivom. Gdje god se pak nailazi na detaljniju eksplikaciju, govori se najčešće o mikrokozmičkoj 'predodžbi', mikrokozmičkoj 'ideji', mikrokozmičkoj 'teoriji', 'tradiciji' ili pak o 'mikrokozmiizmu'. Pritom je naglasak samo na prvom članu odnosa, pri čemu se ispušta drugi važan moment u određenju odnosa čovjeka i svijeta, naime sagledavanje svijeta kao velikog čovjeka (*makranthropos*). Stoga nam se čini da je uputnije govoriti o *nauku o korespondenciji malog i velikog svijeta*.

Iz načina na koji je dosad govoreno o nauku o korespondenciji moglo bi se učiniti kako se radi o jednom jedinstvenom nauku, jasno određena sadržaja. Dublja analiza tekstova koji se temom bave pokazat će međutim kako postoje razlike u ekspliciranju samog nauka. Prema nekima, G. P. Congeru na primjer, te su razlike tolike da je opravdano govoriti o 'teorijama mikrokozmosa i makrokozmosa'.²

Teško je posve precizno odrediti u čemu se sastoje razlike u tumačenjima samog nauka. Tako na primjer, premda se pod *mikrokozmosom* najčešće pomišlja na čovjeka, u okviru toga nauka nije svagda jednoznačno određeno što točno korespondira s velikim svijetom – makrokozmosom te na što se konkretno misli kad se govori o mikrokozmosu. Prema nekim oblicima spomenutog nauka naime pod nazivkom *mikrokozmos* pomišlja se na svijet ispod Mjeseca, dakle na sublunarni svijet, koji je određen kao svijet promjene i drži se za *minor mundus*. Dakle to da bi se, kad se govori o spomenutoj korespondenciji, pod malim svijetom mislilo upravo na čovjeka nije samo po sebi razumljivo. Stoga u svakog pojedinog autora koji se bavi naukom o korespondenciji valja istražiti o čemu se konkretno radi.

Analiza tekstova koji se bave temom podudaranja malog i velikog svijeta pokazuje da se, kad je riječ o razlikama, one svode uglavnom na premještanje

² George Perrigo Conger, *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy* (New York: Russel and Russel, 1922).

Nadalje u bilješkama: Conger, *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy* (1922).

naglaska na određeni vid nauka, pa se zapravo može govoriti o *različitim aspektima* nauka. U većine je autora koji su pisali o povijesti toga nauka prisutna težnja da se razluče *aspekti nauka*, bez obzira na to koliko male bile razlike među njima, što proizlazi iz potrebe za usustavljenjem ili, točnije, za sveobuhvatnim uvidom u sve vidove nauka.

Jedan od najpoznatijih autora koji su dosad pisali o tom nauku i čije se djelo redovito navodi kad se piše o nauku o korespondenciji jest Rudolf Allers³ pa ću ovdje ukratko rekapitulirati njegovu *razlučbu aspekata* nauka o korespondenciji mikrokozmosa i makrokozmosa. On u 'mikrokozmičkoj teoriji', u 'mikrokozmiizmu', u 'mikrokozmičkom pogledu i stajalištu', u 'mikrokozmičkoj ideji' (sve su to sintagme kojima se služi da bi označio nauku o korespondenciji velikog i malog svijeta) nalazi nekoliko aspekata koji se ponekad razlikuju u nekim teško zamjetnim razlikama. Allers drži da se može govoriti i o »različitim interpretacijama« unutar istog nauka.

Razlučujući pojedine aspekte on razlikuje *elementaristički mikrokozmiizam* (osnovna mu je teza da je čovjek sastavljen od istih elemenata kao svemir, da nema nijednog stvorenja od kojega čovjek ne bi nešto imao u sebi, da on nosi u sebi nešto od svakog stvorenja u kozmosu), *strukturalni mikrokozmiizam* koji može biti *kozmoцентриčki* i *antropocentrički* (osnovna mu je teza da čovjek u sebi uključuje sve prirodne sile, i više i niže, da dakle odražava red u svijetu, da dijelovi ljudskog tijela odgovaraju dijelovima kozmosa, da se naše tijelo sastoji od dijelova od kojih je sastavljen i kozmos, da naša duša dolazi od duše kozmosa), *holistički mikrokozmiizam* (izražava stav da svaka organizirana cjelina na neki način odražava makrokozmos odnosno svemir, tako npr. princip reda u državi korespondira s principima reda u kozmosu), *simbolistički mikrokozmiizam* (odnosi se na stav da svaki dio svjetske cjeline može poslužiti kao simbol cjeline, tj. može omogućiti uvid u cjelinu; taj stav usko je povezan sa simbolikom brojeva i harmonijom što je nalazimo u okviru pitagorejskog učenja), *psihološki* i *metaforički mikrokozmiizam* (osnovna mu je teza da su u ljudskoj duši na neki način sadržane sve stvari svijeta, pa tako čovjek sadrži svijet ukoliko ga spoznaje) itd.

Tipovi ili aspekti nauka mogu se naravno razlučivati na mnogo drugih načina. Tako je W. K. C. Guthrie pokušao razlučiti one aspekte nauka u antičkoj filozofiji koji su znatno utjecali na filozofiju Zapada. On nalazi sedam značajnih aspekata poput predodžbe o svijetu kao živom biću, principu proporcije, srodnosti svih živih bića i ontološke hijerarhije, sadržanosti nižih oblika u višima itd.⁴

³ Rudolf Allers, »Microcosmos from Anaximandres to Paracelsus«, *Traditio* 2 (1944), pp. 319–407.

Nadalje u bilješkama: Allers, »Microcosmos from Anaximandres to Paracelsus« (1944).

⁴ William Keith Chambers Guthrie, »Man's Role in the Cosmos. Man the Microcosm:»

Povijest nauka

U svom članku »Microcosmus from Anaximandres to Paracelsus« Allers konstatira kako bi se *ideja mikrokozmosa* mogla smatrati vrstom 'simptoma', nečim što je odredbeno 'za izvjesni tip povijesnoga mentaliteta'.⁵ Ako bismo željeli pobliže odrediti taj 'povijesni mentalitet' ili čak preciznije misaonu tradiciju uz koju je poglavito vezan nauk o korespondenciji, onda bi to sigurno bila tradicija platonizma. Doista, jedna od ključnih točaka u okviru tradicije platonizma, pod čim mislimo na povijest interpretiranja Platonove filozofije od Platonovih sljedbenika u Akademiji do danas, jest nauk o korespondenciji mikrokozmosa i makrokozmosa.⁶ Premda je stav prema kojem je čovjek mali svijet u kojem se razabiru složaj elemenata, nebeski duh, vegetabilna duša biljaka, osjetilna duša životinja, razumska sposobnost, anđeoski um i sličnost s Bogom prema mnogima, pa i prema Francisu Baconu, na kojega se poziva W. K. Guthrie, bio *topos (common place)* u školama,⁷ ipak se pregledom povijesti filozofije može konstatirati da se taj nauk javlja uglavnom u okviru (novo)platonički orijentiranog mišljenja. Ovdje ne mogu ulaziti u razradu pitanja zašto je taj nauk bio uglavnom zastupljen u novoplatoničkih filozofa. No to je svakako pitanje za jednu opsežnu povijesnofilozofijsku raspravu.

Promatramo li spomenuti *nauk* pod kronološkim vidom, uviđamo da se on u povijesti filozofije javlja i prije Platona.⁸ Ipak glavni su impuls uobičajenju nauka dali upravo Platonovi dijalozi, prije svega dijalog *Timej*.⁹

the Idea in Greek Thought and its Legacy to Europe«, u: Fondation Européenne de la culture, *L'héritage vivant de l'Antiquité grecque* (La Haye – Paris: Mouton et Co., 1967), pp. 71–72.

Nadalje u bilješkama: Guthrie, »Man's Role in the Cosmos« (1967).

⁵ Allers, »Microcosmus from Anaximandres to Paracelsus« (1944), p. 319.

⁶ Allers, »Microcosmus from Anaximandres to Paracelsus« (1944), p. 331: »Microcosmism appears, in fact, historically considered, mostly as a part of a more or less Platonic, or, especially, Neo-Platonic philosophy.« Moramo se pritom složiti s Allersovom konstatacijom iznijetom na istome mjestu da se malo koji od filozofa koji su prihvaćali 'spekulacije o mikrokozmiizmu' uhvatio u koštac sa stvarnom analizom same ideje.

⁷ Prema Guthrie, »Man's Role in the Cosmos« (1967), p. 56.

⁸ Npr. u Anaksimena. Usp. Hermann Diels, *Predsokratovci I, Fragmenti* (Zagreb: Naprijed, 1983), p. 91: »Kao što je naša duša zrak i drži nas skupa, tako i dah (*pneuma*) i zrak obuhvaćaju cijeli kozmos.«

Mnogi u tom njegovu stavu nalaze začetak teorije o korespondenciji malog i velikog svijeta.

⁹ U ovom tekstu rabim sintagmu 'nauk o korespondenciji'; autori koji pišu o navedenoj temi često govore o »mikrokozmičkoj teoriji«, koja se odnosi samo na jedan vid toga nauka, naime na onaj koji se tiče čovjeka. No u mnogih autora nalazimo i tezu o svijetu kao *makranthroposu*, što nije pokriveno nazivom mikrokozmiizam (Allers) ili »mikrokozmička teorija« (Conger). Ovaj posljednji autor govori i o mikrokozmičkim teorijama.

Zahvaljujući prije svega recepciji *Timeja*, što ga je koncem 4. stoljeća preveo Kalcidije, koji čovjeka naziva »malim svijetom« (*brevis mundus*), ali onda i utjecaju novoplatoničkih filozofa, taj je nauk ušao u zapadnjačku filozofsku tradiciju, da bi s kršćanstvom i naukom o čovjeku kao »slici i prilici Boga« dobio jednu posve novu dimenziju.¹⁰

Platon u *Timeju*, koji je nastavak propitivanja pravednosti iz *Države*, čovjeka na neki način 'izvodi' iz cjeline kozmosa, živog bića obdarena dušom i umom. Između svijeta – kozmosa i čovjeka postoji korespondencija: kao što se kozmos sastoji od tijela i duše, tako isto i čovjek. I ljudsko je tijelo sastavljeno od istih elemenata od kojih se sastoji kozmos. Značajno mjesto, koje se često navodi kao primjer Platonova korištenja ideje korespondencije malog i velikog svijeta, jest mjesto iz *Fileba* 29b na kojem on ističe korelaciju elemenata velikog i malog svijeta – čovjeka ističući da su oba svijeta sazdana od istih elemenata. Ti su elementi u čovjeku ipak nečistiji od onih od kojih je prvotno sazdan kozmos.¹¹

I ljudska je duša u korespondenciji s dušom svijeta. I ona se sastoji od triju segmenata baš kao i duša pojedinca, kako Platon izlaže u *Državi*. Harmonija što vlada svijetom, a temelji se na određenim proporcijama, obuhvaća i čovjeka. Harmonija ljudske duše počiva na istim principima na kojima počiva i harmonija svjetske duše.

I dijelovi ljudskoga tijela, prema Platonu, korespondiraju s dijelovima kozmosa. Nebeski bogovi pri formiranju čovjeka oponašaju oblik kozmosa što se očituje na primjer u oblikovanju glave.¹²

Platon naglašava kako isti zakoni koji vrijede za kozmos moraju vladati čovjekom, kako pojedincem tako i državom. Krajnji čovjekov cilj jest usklađivanje s velikim svijetom, što se onda odnosi ne samo na pojedinca već i na širu društvenu zajednicu – državu.¹³

O tome da Platon svagda primjeruje red i sklad kozmosa redu i skladu čovjeka i države najrječitije govori mjesto iz *Timeja* 27b.

¹⁰ U svojoj *Povijesti filozofije* Windelband navodi razdoblje humanizma i renesanse od 15. do 17. stoljeća kao najznačajnije razdoblje za razvoj ideje korespondencije mikrokozmosa i makrokozmosa.

Usp. Wilhelm Windelband, *Povijest filozofije*, sv. I (Zagreb: Naprijed, 1978), paragraf 29, »Makrokozmos i mikrokozmos«, pp. 418–428.

¹¹ Platon, *Fileb* (Zagreb: Naprijed, 1979), 29b, p. 116: »Vidimo zacijelo da se ono što pripada prirodi tijela svih živih bića, naime vatra, voda, zrak i zemlja, <...> nalazi i u sustavu svemira.« I nešto dalje: »Vatra je, na primjer, zacijelo u nama, ali je i u svemiru.« I još na 29e, p. 138: »Primijeni to i na ono što nazivamo svemirom! I on će potpuno na isti način biti tijelo sastavljeno od istih sastojaka.«

¹² Usp. Platon, *Timej*, 44d.

¹³ Usp. Platon, *Timej*, 27a, 88b–90e.

No prema Congeru, piscu jednog od dosad najopsežnijih pregleda povijesti nauka o korespondenciji dvaju svjetova, i ostala Platonova djela sadrže veliki broj »mikrokozmičkih argumenata«. ¹⁴ Tako u *Državi* nalazimo naglašeni paralelizam između trodijelnog ustroja ljudske duše i trodijelnog ustroja idealne države. ¹⁵

Najznačajniji posredovatelj Platonova nauka Zapadu bio je Posejdonije sa svojim komentarom *Timeja*, koji je već uvodio u novoplatoničku interpretaciju Platona.

Sam nauk, kako se već iz gore rečenoga može razabrati, u različitim autora biva elaboriran tako da je naglasak svagda na drugom aspektu. Ne ulazeći u daljnju apstraktnu raspravu o različitim mogućim aspektima nauka, ovdje ću pokušati prikazati one oblike u kojima ga nalazimo u djelima nekih od najznačajnijih hrvatskih filozofa srednjeg vijeka i renesanse.

Herman Dalmatin

Jedan od prvih proučenih hrvatskih filozofa, Herman Dalmatin, ujedno je prvi koji preuzima nauk o korespondenciji mikrokozmosa i makrokozmosa u svome djelu *De essentiis / O bitima*, nastalom 1143. godine. U tom djelu Herman polazi od tumačenja cjeline svijeta, da bi se potom koncentrirao na njegove dijelove. U tome on na neki način prati strukturu Platonova dijaloga *Timej*. Nakon prikaza cjeline svijeta u prvom dijelu, u drugom dijelu *De essentiis* bavi se Herman propadljivim porodom. Ključna je podjela na gornje i donje područje svijeta sa srednjim dijelom (*medium, media pars*), koji ta područja razdvaja i ujedno povezuje. Njegov prikaz svijeta karakteriziraju dvije ključne tendencije. S jedne strane on sadrži niz dihotomičkih značajki. Tako Herman izričito razlikuje esenciju i supstanciju (bit i bivstvo) koje povezuje s gornjim i donjim dijelom svijeta, inteligibilno područje i područje stvari, trpni i aktivni dio svjetske cjeline, dvije krajnosti svijeta – krajnju sferu koja opasuje svijet i Zemlju kao središte. Svjetska cjelina određena je suprotnostima. Istovremeno, u njega je jasno izražena tendencija povezivanja krajnosti onim srednjim. Na tu tendenciju povezivanja ukazuje i stav o jedinstvenosti svijeta (u Hermana naime nema striktnog razlikovanja nebeske regije od one podmesečne s obzirom na građu, što njegovo tumačenje znatno razlikuje od aristotelovske slike svijeta). U Hermana je naime jedinstvena građa i gornje i donje regije svijeta – to je tijesto sjemena od kojega se sve sastoji, a sjemena gornjeg svijeta razlikuju se

¹⁴ Conger, *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy* (1922), pp. 7–9.

¹⁵ Usp. Platon, *Država*, 434d, 435a–d, 441c–d.

od onih u donjem svijetu samo po tome što se gornja ne mogu miješati. Svjetska cjelina ispunjena je i oživljena svjetskom dušom koja se sastoji od istog, različitog i pomiješanog. Nakon što stvoritelj prvotnim rađanjem stvara počela, sjemena bivaju kao drugotno rađanje (*secunda generatio*) uobličavanjem, tj. prilaženjem prapočela kao temeljnih svojstava (toplo, hladno, suho i vlažno) tvari koja je prvotno *massa informis*, bezoblična neodređena masa koja je tek potencijalno nešto, koja je netjelesno tijelo.¹⁶ Cjelokupni propadljivi porod nastaje miješanjem tvari i oblika, supstancije i esencije. To je miješanje učinak gibanja više sile (*superna vis*), tj. neba, one *media pars*.

Bez obzira na izraženu tendenciju povezivanja i spajanja krajnosti, Herman ne samo da razlikuje gornje i donje područje već jasno i naznačuje smjer uzročnog djelovanja. Sva su naime zbivanja u podmjesečnoj regiji prouzročena djelovanjem planetâ i zvijezdâ u supralunarnoj, odnosno nebeskoj regiji. To su pomoćnici stvoritelja, njegovi instrumenti. Sve rađanje i propadanje u nižoj regiji ima svoj uzrok u gibanjima drugotnog uzroka, neba. To gibanje uzrokom je miješanja elemenata i njihovih svojstava. Uglavnom, kozmički ritam, prema Hermanu, određuje sva zbivanja na Zemlji.

Iz tako prikazanog ustroja svijeta izvodi onda Herman određenja svakog segmenta smrtnoga roda što ga čine mineralno, biljno i životinjsko carstvo. Pritom se razlike svode na različito miješanje sjemena, odnosno elemenata i njihovih svojstava. Jedna se vrsta razlikuje od ostalih vrsta propadljivoga roda. To je razumna vrsta (*species rationalis*), čovjek.

I za tu je vrstu odredbena ponajprije dvojakost – ona je naime mješavina supstancije, iz koje se prema Hermanu sakuplja tvar, i dijela biti, esencije. I ona je mješavina istog i različitog. Po toj svojoj dvojakosti ta se vrsta posve uklapa u Hermanovu sliku svijeta. Ono što povrhu svega odlikuje tu vrstu jest to da je »slika čitavoga svijeta« (*totius mundi ymago*).¹⁷

Izlažući svoju koncepciju čovjeka na samom kraju djela *De essentiis*, Herman iznosi jedan vrlo zanimljiv prikaz stvaranja svijeta i čovjeka. Prema tom prikazu stvoritelj je stvarajući svijet potrošio sva cijela počela i od njih više ne može stvarati novo biće. Pretpostavljam da se pritom 'cijela' odnosi na elemente, a da čitavo to mjesto treba tumačiti tako da Herman, oslanjajući se na Platonova *Timeja*,¹⁸ drži kako svakom elementu odgovara određena vrsta bića. Za čovjeka

¹⁶ Herman Dalmatin, *Rasprava o bitima*, 2 sveska, uspostava latinskog teksta, prijevod s latinskog na hrvatski i kritički komentar Antun Slavko Kalenić, (Pula: Čakavski sabor, 1990), cc. 22–24, pp. 80–84.

¹⁷ Herman Dalmatin, *Rasprava o bitima* II, c. 90, p. 149.

¹⁸ Platon, *Timej* 43a.

nema određenog elementa, stoga niža božanstva, koja od demijurga dobivaju zadatak stvaranja čovjeka, posuđuju od kozmosa dijelove elemenata iz kojih će sačiniti čovjekovo smrtno tijelo, s tim da će te posuđene elemente, kad se tijelo jednom rasprši, vratiti kozmosu. Smrtni dio čovjeka po Hermanu je nesavršen, on je propadljiv, on je tek *privid slike*.

No čovjek je ujedno i vrhunac stvaranja. On je izabrani rod – *genus electum*. Kako taj izabrani rod »ne bi nikada sasvim propao«,¹⁹ »jer nema nikakve koristi od stvari koja se gubi«,²⁰ stvoritelj pri stvaranju čovjeka koristi nešto od prvotnog uzora, pa njegovoj smrtnoj prirodi pridolazi ona nebeska i božanska, besmrtna. »Krhkoj prirodi tijela« udahnuje stvoritelj »dio božanske prirode« (*divinae naturae partem inspirans*).²¹ Stvoritelj čovjeka »oblikuje prema svojoj slici i prilici.«²²

Dvije čovjekove prirode povezane su međusobno harmoničnim svezama, analognima onima u velikom svijetu:

»Ne bi se naime ni na koji način moglo zadržati ono nebesko netjelesno i besmrtno u ovome tjelesnome, zemaljskome i smrtnome osim harmoničnim vezovima, u srodnom utočištu nebeskog oblika.«²³

Te se sveze očituju u odnosu duše i gibanja nebeskih tijela, u svezi dvaju dijelova duše – razumskog i onog životnog (*vitalis*) te u svezi duše i tijela.

U čovjeku se po volji Božjoj nahode i trpna ženska i djelatna muška vrlina, u čemu se i opet odražava prisutnost tih vrlina u velikom svijetu.

U skladu s takvim ustrojem i položajem čovjeka u cjelini bića dijelovi ljudskog tijela stoje u odnosu analogije spram dijelova kozmosa. Tako je glavu, najuzvišeniji dio čovjeka, stvoritelj suobličio nebu. Ona je »sjedište nebeske prirode«. U glavi su tri šupljine koje odgovaraju trima dijelovima nebeske krajnosti, tj. sferi zodijaka, zvijezda stajaćica i planeta.²⁴

Fizičko tijelo biva uobličeno od četverostruke mješavine elementarnih svojstava uz pomoć sedam instrumenata, pri čemu Herman misli na djelovanje planeta i znakova zodijaka. Svaki je tjelesni organ povezan s određenim planetom i znakom zodijaka. Tako su oči povezane sa Suncem i Mjesecom, uši sa Saturnom i Jupiterom, nosnice s Marsom i Venerom, usta s Merkurom.

¹⁹ Herman Dalmatin, *Rasprava o bitima* II, c. 100, p. 162.

²⁰ Ibid.

²¹ Herman Dalmatin, *Rasprava o bitima* II, c. 100, p. 163.

²² Herman Dalmatin, *Rasprava o bitima* II, c. 100, p. 162.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

Nebeskim utjecajima određene su i pojedine faze ljudskog života. Božanski dio, dušu udahnjuje Bog u čovjeka neposredno.²⁵

Iz rečenoga jasno proizlazi da svoju koncepciju čovjeka, utemeljenu na ptolemejsko-arapskoj astrologiji, Herman nastoji uskladiti s kršćanskim poimanjem odnosa Boga i čovjeka.

Bez obzira na gore spomenuto određenje uzročnosti koja djeluje odozgo prema dolje, od neba prema zemaljskoj regiji, zahvaljujući novoplatoničkoj koncepciji sveproduševljenosti koju preuzima, u Hermana je moguće djelovanje čovjeka kao mikrokozmosa, koji sadrži i božanski duhovni dio, na makrokozmos. Na taj viši svijet on može djelovati duhovnim (molitvama, zazivima, himnima), ali i tvarnim sredstvima, teurgijskim ritualima i sl. Bez obzira na to što je 'viši' svijet, ono srednje u svjetskoj cjelini, uzrokom zbivanja u podmesečnoj regiji, čovjek, zahvaljujući svojem pozemljarskom, ali ujedno i božanskom značaju, može djelovati na 'viši' svijet, jer su temelj svjepovezanosti stvari u svijetu duša i duh koji čine i bit čovjeka.

U Hermanovu uvjerenju kako je čovjeku moguće djelovati na 'viši' svijet očituje se utjecaj što su ga na njega izvršili srednjovjekovni magijski spisi, i to poglavito spisi arapskih autora (npr. djelo *Picatrix*),²⁶ ali i magijski hermetički spisi (npr. hermetički traktat *Asklepije* dijelove kojega Herman navodi u svome glavnom djelu). Temeljna pretpostavka u tim spisima izloženih praktičnih uputa djelovanja jest jedinstvo i posvudašnjost duhovnog koje prožima i tvarni svijet. Osim što može biti određen kao *paralelnost*, odnos između dvaju svjetova, mikrokozmosa i makrokozmosa, može prema Hermanu biti određen i kao njihovo *prožimanje*.

Premda ga smatra izabranim rodnom, Herman čovjeka ne izdvaja iz cjeline svijeta. On ne naglašava njegovu izuzetnost u sveukupnosti bića. Tu izuzetnost čovjeka, ako je uopće treba isticati, čini upravo to da se u čovjeku *sažima cjelokupnost svijeta*. To može donekle čuditi s obzirom na to da je Herman poznao hermetički spis *Asklepius*, u kojem je izričito naglašena čovjekova

²⁵ Herman Dalmatin, *Rasprava o bitima* II, c. 100, p. 163.

²⁶ *Picatrix*, arapski *Gayat-al-Hakim*, djelo iz 11. stoljeća o magiji autora pseudo-Maslama-al-Majritija. Objavljeno je u njemačkom prijevodu: *Das Ziel des Weisen von Pseudo-Magriti*, translated into German from the Arabic by Hellmut Ritter and Martin Plessner (London: Warburg Institute, 1962).

Čini se da ga je Ficino prvi proučavao nakon 13. stoljeća. Prema tom spisu čovjek je mali svijet koji odgovara velikom svijetu. Njegov je oblik poput oblika velikog svijeta. Dijelovi njegova tijela korespondiraju s dijelovima svijeta. Meso njegova tijela odgovara zemlji, kosti planinama, kosa vegetaciji, krvne žile riječnim tokovima. Sve su stvari u njemu. Sastavljen je od dva dijela – duhovnoga i tvarnoga. U sebi sadrži i svojstva elemenata tako da onim što ima u sebi može spoznavati ono što je u velikom svijetu. On je kopija makrokozmosa i zahvaljujući tome što u sebi sadrži sve, može upravljati i sobom i drugim bićima.

izuzetnost, po kojem je čovjek »veliko čudo« (*magnum miraculum – homo*) i koji će u renesansnom poimanju čovjeka odigrati vrlo značajnu ulogu. No i u tom stavu o čovjeku očituje se, između ostaloga, razlika između srednjovjekovne i renesansne koncepcije čovjeka.

Značajnu ulogu u uobličenu Hermanove koncepcije čovjeka odigrao je spis *De natura hominis (Peri physeos anthropou)* Nemezija iz Emese iz 4. stoljeća, koji je imao znatnu recepciju u srednjem vijeku. U 11. stoljeću spis je čak dva puta preveden na latinski. Nemezije, uz prihvaćanje podudaranja elemenata i svojstava u velikom i malom svijetu, napose naglašava središnju ulogu čovjeka, naime ulogu čovjeka kao posrednika između duhovnog i materijalnog. Osim toga po njemu je čovjek na neki način zbir, sažimanje svih razina postojanja, on u sebi sažima svojstva i moći svih razina bića. On je ukratko vrhunac stvaranja. Zahvaljujući tome čovjek ima mogućnost povratka u idealno, rajsko stanje koje se ostvaruje kad čovjek ostvari potpuni sklad s kozmosom. Nemezije naglašava kako to stanje čovjek tek mora zadobiti.

Hermanov nauk o korespondenciji mikrokozmosa i makrokozmosa mogao bi ukratko biti rezimiran u ovih nekoliko osnovnih točaka: Herman usvaja dihotomičku koncepciju čovjeka koja je u analogiji spram dihotomičke slike svijeta (čovjek pripada i duhovnoj i tvarnoj regiji); Herman također ustanovljuje i postojanje analogije između dijelova ljudskog tijela i dijelova svijeta, drži da čovjek u sebi na neki način sažima sveukupnost, da je mali svijet utoliko što u sebi sažima čitav svijet te da je slika čitavoga svijeta.

Federik Grisogono

Naročito zanimljivo pitanje, što se javlja i u vezi s Hermanovom koncepcijom čovjeka, a vezano je uz nauk o korespondenciji, jest pitanje *uloge astrologije* u okviru toga nauka. Kako se naime u okviru nauka spominje svagda odnos velikog i malog svijeta, a taj veliki svijet je kozmos, većina se autora zastupnika toga nauka na ovaj ili onaj način određuje spram pitanja astrologije, koje se redovito javljalo u okviru kozmoloških rasprava. U velikog broja autora, naime, sve do 17. stoljeća astrološko tumačenje djelovanja neba na ljudski svijet čini sastavni dio kozmoloških razmatranja. Jedan od autora čiji su stavovi zanimljivi upravo zbog naglašavanja tog astrološkog momenta u okviru nauka o korespondenciji jest hrvatski renesansni filozof Federik Grisogono.

Grisogonovo djelo značajno je za temu s obzirom na to da je po njemu astrologija najviša ljudski stečena znanost.²⁷ U vezi s njegovim stavom o astro-

²⁷ »De felicitate et humana perfectione«, u: Federici Chrisogoni <...> *de modo collegiandi, pronosticandi et curandi febres necnon de humana felicitate denique de fluxu et refluxu maris*

logiji osvrćemo se na dva njegova djela: na *Speculum astronomicum / Astronomsko zrcalo*²⁸ i raspravicu *De felicitate et humana perfectione / O ljudskoj sreći i savršenstvu*.²⁹

Osnovna je teza Federika Grisogona vezana uz astrologiju sljedeća: astrologija kao najviša ljudski stečena znanost pruža uvid u božanski nauk, ali pomoću poznavanja vidljivog svijeta, napose nebeskog svoda. Ona dakle omogućuje indirektnu spoznaju Boga time što omogućuje spoznavanje drugotnih uzroka događanja u nadmesečnom, supralunarnom svijetu, s tim da je najviši uzrok svega Bog. Drugotni uzroci djeluju »po određenju Božje providnosti«.³⁰

U tezi da su nebeska tijela drugotni uzroci (*causae secundariae*) događanja u podnebeskoj regiji nalazi Grisogono pomirenje kršćanskog i astrološkog tumačenja, tj. stava o slobodi ljudske volje i nužnosti prirodnog događanja koja omogućuje astrološko prognoziranje / predviđanje.

Temelj Grisogonove slike svijeta jest razlikovanje dviju regija svijeta: sublunarne i supralunarne s izrazito prisutnom tendencijom njihova vrijednosnog rangiranja. Supralunarna regija je zbog funkcije koju joj namjenjuje Bog (da bude drugotni uzrok) u svakom pogledu 'viša' i plemenitija regija od one sublunarne. Pritom Grisogono određuje i način djelovanja neba na niži svijet: planeti i zvijezda djeluju svjetlom, toplinom i tzv. istjecajima (*influentia*), kojima u podmesečnom svijetu uzrokuju i tzv. *qualitates occultae*, tj. skrivena svojstva. Ti se utjecaji nebeskih tijela (tvorni uzroci) u podnebeskoj regiji združuju s tvarnim uzrocima – četirima tjelesnim sokovima te četirima elementima. Nebeska tijela djeluju na podmesečnu regiju tako da utječu na *miješanje* četiriju elemenata i četiriju tjelesnih sokova.

Premda je nebo drugotni uzrok zbivanja na Zemlji, prema Grisogonu čitavim svijetom vladaju simpatija i antipatija ili, kako kaže Grisogono, prijateljske ili neprijateljske sveze među pojavama, a odnosi i slike što ih oblikuju nebeska

lucubrationes nuperrime in lucem editae (Venetiis: Impressum a Joan.[ne] Anto.[nio] de Sabbio et fratribus, 1528), objavljeno u pretisku i hrvatskom prijevodu Jakova Stipišića, u: *Rasprave i grada za povijest znanosti* 6 (Zagreb: JAZU, 1990), pp. 43–46, na p. 45.

Nadalje u bilješkama: Chrisogonus, *De modo collegiandi, pronosticandi et curandi febres* (1528/1990).

²⁸ Federicus Chrysogonus / Federik Grisogono, *Speculum astronomicum / Astronomsko zrcalo*, uredile Mihaela Girardi-Karšulin i Olga Perić, tekst uspostavio i preveo Tomislav Čepulić (Zagreb: Institut za filozofiju, 2007).

Nadalje u bilješkama: Grisogono, *Speculum astronomicum* (2007).

²⁹ Chrisogonus, *De modo collegiandi, pronosticandi et curandi febres* (1528/1990), p. 45.

³⁰ Chrisogonus, *De modo collegiandi, pronosticandi et curandi febres* (1528/1990), u spisu: »De pronosticis aegritudinum per dies criticos« / »O prognoziranju bolesti po kritičnim danima«, pp. 10–33, na p. 12.

tijela na nebu odgovaraju, preslikavaju se u pojavama na Zemlji. Grisogono izričito kaže: »Kako se odnose planeti međusobno, tako se odnose njima pripadne stvari na zemlji«, dodajući kako »različita nebeska obličja proizvode razna obličja na zemlji«. ³¹ I dalje: »Prema tome, različite nebeske slike, prijateljske ili neprijateljske, proizvode prijateljske ili neprijateljske učinke (sc. na zemlji).« ³² Svi se zemaljski oblici nalaze virtualno u nebeskima (»Budući da se sve zemaljske forme, specifične i individualne, nalaze virtualno u nebeskim formama <...>«). ³³ Pritom pod 'nebeska obličja' misli primarno na znakove zodijskih, koji su kroz čitav srednji vijek u brojnim spisima bili povezivani s dijelovima ljudskog tijela i time je ljudsko tijelo na neki način bilo dovođeno u odnos analogije s velikim svijetom, kozmosom.

Iz takve slike svijeta pokušava onda Grisogono odrediti čovjeka. U okviru njegova, u biti dualističkog tumačenja svijeta (viši, duhovni, božanski i niži, tvarni svijet) nalazimo onda i dualističko određenje čovjeka, koji je duša i tijelo. On je biće čije je tijelo podvrgnuto djelovanju prirodnih uzroka – nebeskih tijela, a duša neposredno Bogu – svome tvorcu. Tijelo je podložno prirodnoj nužnosti, no čovjekova volja (duša) slobodna je, jer je podložna samo Bogu. Čovjek je tako raspolučen između regije slobode i regije nužnosti, odnosno slobode djelovanja i determinizma prirodnog događanja. Grisogono ipak dopušta da se utjecaj zvijezda proteže i na donošenje sudova. ³⁴

S druge strane, bez obzira na determinizam prirodnog događanja, koji je pretpostavka astroloških predviđanja, iz njegove tvrdnje po kojoj čovjek mora istražiti tajne prirode i učiniti da mu stečene spoznaje budu na korist, jasan je njegov aktivistički stav prema kojemu je čovjeku moguće djelovanje na prirodne pojave. »Premudri je Bog stvorio čovjeka i podario mu duh mudrosti da

³¹ Chrisogonus, *De modo collegiandi, pronosticandi et curandi febres* (1528/1990), u spisu: »De artificioso modo curandi febrium« / »O znanstvenoj metodi liječenja groznica«, pp. 34–42, na p. 40.

³² Ibid.

³³ Chrisogonus, *De modo collegiandi, pronosticandi et curandi febres* (1528/1990), u spisu: »De artificioso modo curandi febrium« / »O znanstvenoj metodi liječenja groznica«, p. 38.

³⁴ Chrisogonus, *De modo collegiandi, pronosticandi et curandi febres* (1528/1990), u spisu: »De pronosticis aegritudinum per dies criticos« / »O prognoziranju bolesti po kritičnim danima«, p. 30:

»Prema tome, tvorni uzroci suda jesu konstelacije <...> jer, kada čovjek bude osnažen jakom konstelacijom Merkura i Jupitra sa Saturnom u njegovoj sjajnosti i moći, tada će on biti gospodar svoje požude, koja će (kao poslušna službenica razumne duše) biti podložna njemu i ona neće njime ovladati. A kada ovaj bude još i poučen u spekulativnim znanostima, bit će suzdržljiv i bez zapreke će ići za svojim svijetlom prouzročenim od zvijezda prema onome što je pravo, a ne prema onome što je krivo.«

istražuje tajne prirode i da ih <...> podvrgne sebi na korist«, ističe Grisogono.³⁵ Zanimljivo je da upravo u astrologiji, kojoj je kao primarno metodi predviđanja pretpostavkom determinizam, Grisogono ponalazi onu znanost koja će čovjeku omogućiti takvo djelovanje. Astrologija naime omogućuje pred-uid u božanski naum, zahvaljujući čemu čovjek može preduhitriti događaje. Kao primijenjena matematika naime astrologija na neki način sadrži sigurnost matematičkog znanja, koje je dotad važno samo za nebesko područje i tu sigurnost na neki način uvodi u regiju mijene ili promjenjivosti, u sublunarnu regiju. Prema Grisogonu astrološko predviđanje sigurno je jer se temelji na matematici, a matematika je ono znanje zahvaljujući kojemu duša participira na božanskom znanju, koje je neposredno povezano s božanskim stvaranjem (prema Grisogonu sve je naime podređeno broju, pa i sâm Bog, kako proizlazi iz njegova djela *Speculum astronomicum*).³⁶ Tako je čovjek s jedne strane ukotvijen u nužnost prirodnog događanja, a s druge strane ima slobodnu volju.³⁷

U vezi s Grisogonovim viđenjem nauka o korespondenciji malog i velikog svijeta možemo konstatirati:

Grisogono dvojakost čovjeka (duša i tijelo) vidi u analogiji s dvojakošću svijeta te ujedno konstatira korespondenciju zbivanja u višem i nižem svijetu sastavni dio kojega je i čovjek.

Uz *paralelizam* zadržano je hijerarhijsko viđenje svijeta: naime viši svijet, nebo, uzrok je zbivanja u podmjesečnom svijetu.

U njega uopće važi da su uzroci zemaljskih pojava nebeski, a prijateljstva i neprijateljstva na nebu odražavaju se u pojavama na Zemlji, što implicira i to da se očituju i u čovjeku. Sve razlike u podmjesečnom svijetu potječu, prema Grisogonu, od razlika u nebeskom. Konkretno to znači da su pojave na nebu u nekom međusobnom odnosu, a kako su one uzroci pojava u podmjesečnom svijetu, to će se te pojave odnositi međusobno onako kako se odnose njihovi nebeski uzročnici. O uskoj povezanosti nebeske i zemaljske regije govori stav

³⁵ Ibid.

³⁶ Grisogono, *Speculum astronomicum* (2007), pp. 11 i 13: »A ako ovo ispitamo točnije i određenije i razmotrimo pojedine dijelove ove znanosti, sigurno ćemo ustanoviti, da će nam, ako ne znamo matematiku ili neki njen dio, biti nepoznata i cijela širina bića i sva njegova savršenost, jer ćemo se udaljiti od aritmetičke cjelovitosti kao od roditelja svih znanosti. Ako ne znamo matematiku, kakvo će biti poznavanje geometrije? <...> Ili nebeskih tijela, ili apstraktnih supstancija; ili, na kraju, blagoslovljenog Boga, jer *kao da je* i on sam podložan broju: jer je jedno počelo, koje aktualno postoji, od kojega bitno teče i o njemu ovisi sve mnoštvo: sva dobrotta.«

³⁷ Chrisogonus, *De modo collegiandi, pronosticandi et curandi febres* (1528/1990), u spisu: »De artificioso modo curandi febrium« / »O znanstvenoj metodi liječenja groznica«, p. 5: »Naime, mi smo od početka gospodari svojih čina, jer je tijelo podložno nebeskom tijelu, a volja samo Bogu. Čovjek se, naime, sastoji iz duše i tijela.«

prema kojem su dijelovi ljudskog tijela pod izravnim utjecajem nebeskih tijela, znakova zodijaka i planeta. Možemo zaključiti da u njega vrijedi princip »kako gore, tako dolje«, dakle vrijedi odnos analogije s tim da je ono gore ujedno uzrok onoga dolje.

Frane Petrić

Kad se sagleda ono što je zajedničko dosad obrađenim autorima u vezi s naukom o korespondenciji mikrokozmosa i makrokozmosa, proizlazi da im je prije svega zajedničko uvjerenje o jedinstvenosti svemira, o povezanosti dviju svjetskih regija, točnije, o upućenosti jedne na drugu. S obzirom na to da i Petrić pripada onim filozofima koji nastoje oko sagledavanja jedinstva sveukupnosti (*universitas*), bilo bi opravdano očekivati da ćemo i kod njega naići na prihvaćanje spomenute koncepcije. Petrić međutim u svom glavnom djelu u kojem izlaže svoju vlastitu filozofiju, u svojoj *Nova de universis philosophia / Nova sveopća filozofija*, uopće nema poglavlja u kojem se izričito tematizira pitanje čovjeka. Shodno tome tu ne nalazimo ni nauk o korespondiranju dvaju svjetova. Gotovo je nevjerojatno da Petrić, koji se u ranoj fazi svoga stvaralaštva bavio izričito humanističkim temama (npr. u djelima *Sretan grad*, *Deset dijaloga o retorici*, *Deset dijaloga o povijesti* itd.), u svojoj 'novoj' filozofiji tu temu jednostavno 'ispušta'. Razloge toga 'ispuštanja' djelomično nalazimo u tekstovima koji izričito tematiziraju pitanje odsutnosti antropološke tematike iz Petrićeva najznačajnijeg djela. Tim se pitanjem bave naročito autori koji su istraživali razlike između dvaju izdanja *Nove sveopće filozofije*, onog ferarskog iz 1591. i onog venecijanskog iz 1593.³⁸ i planirane verzije *Nove sveopće filozofije* sadržaj koje rekonstruiraju na temelju raznih dokumenata, prije svega na temelju rukopisa i iz Petrićeve korespondencije. Iz tih dokumenata posve je razvidno da u dvama izdanjima ne nalazimo sve ono što je Petrić imao u planu objaviti u svome glavnom djelu.

To se odnosi i na jedan dio *Nove sveopće filozofije* koji je trebao biti naslovljen *De humana philosophia*, a u kojem bismo onda mogli očekivati i tematiziranje odnosa mikrokozmosa i makrokozmosa.

³⁸ Kad se govori o dvama izdanjima *Nova de universis philosophia*, valja napomenuti kako se prema nekim autorima zapravo radi o jednom izdanju Petrićeva djela, s tim da bi tzv. drugo, venecijansko izdanje bilo u stvari pseudo-izdanje. U vezi s tim vidi: Olindo Guerrini, »Di Francesco Patrizzi e della rarissima edizione della sua 'Nova de universis philosophia'«, *Il Propugnatore* 12/1–2 (1879), pp. 172–230; Ivica Martinović, »Uz Petrićev *Index Pancosmiae*«, *Filozofska istraživanja* 19 (1999), pp. 139–191, na pp. 140–141.

O toj temi u novije vrijeme piše Anna Laura Puliafito Bleuel.³⁹ Nastojeći rasvijetliti odnos objavljenih tekstova *Nove sveopće filozofije* i onoga što je Petrić namjeravao objaviti, Puliafito Bleuel poziva se prije svega na Petrićeva pisma. Ona navodi kako Petrić u autobiografskom pismu upućenom Bacciu Valoriju iz 1589. godine piše da je za svoju *Novu sveopću filozofiju*, osim objavljenih, predvidio i neke knjige koje nisu objavljene. Između ostaloga on navodi knjigu *Pampsychia* čiji bi jedan dio bio tekst *De humana philosophia*. Određujući sadržaj knjige Petrić piše kako bi, smještena na kraju *Nove sveopće filozofije*, ona čovjeka trebala 'voditi u raj' (*riconducendo l'huomo in paradiso*).

Godinu dana kasnije, 1590. Petrić piše liječniku iz Frankfurta Hartmannu Beyeru s nadom da će on pomoći pri objavljivanju *Nove sveopće filozofije* u Njemačkoj. Pritom mu šalje popis dijelova *Nove sveopće filozofije* koji se ne poklapa u potpunosti s objavljenim dijelovima *Nove sveopće filozofije*. Kad se taj popis usporedi npr. s ferarskim izdanjem, lako se uočava da se ono znatno razlikuje od prvotnog nacrtu knjige, prije svega u pogledu planirane strukture *Nove sveopće filozofije*. Prema spomenutom popisu poslanom Beyeru *Nova sveopća* trebala je imati osam dijelova, između ostaloga *Pampsychiju* koja je trebala sadržavati i tekst *De humana philosophia*. Svakako sadržaj objavljene *Pampsychije* ne odgovara onome što je bilo predviđeno da bude njezin sadržaj prema Petrićevu popisu upućenom Beyeru. Razlike su uočljive naročito u drugom dijelu *Nove sveopće filozofije*, koji je trebao nositi naslov *Pantheia* i sadržavati deset knjiga, te u trećem dijelu pod naslovom *Pancosmos*, koji se u polovici predviđenog teksta razlikuje od objavljene *Pancosmije*. Četvrti dio, kako ga je zamislio Petrić, trebao je nositi naslov *Pangenesia* i sadržavati devet knjiga. Za Puliafito Bleuel najzanimljiviji je dio *Pampsychia* koja je trebala biti osmi, završni dio predviđene *Nove sveopće filozofije*, sadržaj koje je Petrić označio kao *per quam iterum ad Deum revertemur, ut in eo mentionem faciamus*.⁴⁰

Pozivajući se na rukopise iz Biblioteca Palatina u Parmi i Biblioteca centrale u Firenzi Puliafito Bleuel upozorava na to da Petrić ni nakon inkvizicijskog procesa vođenog protiv njega nije odustao od projekta ponovnog pisanja (*progetto di riscrittura*) i objavljivanja jedne nove, *potpunije* verzije *Nove sveopće filozofije*, verzije kojom bi se ujedno obranio od optužbi inkvizicijskih cenzora i potvrdio svoju pravovjernost.⁴¹

Ono što je ovdje važno za temu jest činjenica da je prema svim istraženim dokumentima iz objavljenih verzija ispao dio knjige *Pampsychia* s podnaslovom

³⁹ Francesco Patrizzi da Cherso, *Nova de universis philosophia. Materiali per un'edizione emendata*, a cura di A. L. Puliafito Bleuel (Firenze: Olschki, 1993), u: »Introduzione«, p. X.

Nadalje u bilješkama: Puliafito Bleuel, »Introduzione« (1993).

⁴⁰ Puliafito Bleuel, »Introduzione« (1993), p. XII.

⁴¹ Puliafito Bleuel, »Introduzione« (1993), p. XXXIX.

De humana philosophia. Puliafito Bleuel u svojoj knjizi navodi u skraćenoj formi i ono što o toj temi piše Maria Muccillo u članku »Il 'De humana philosophia' di Francesco Patrizi da Cherso nel codice Barberiniano greco 189«. ⁴²

Prema Muccillo rukopis *De humana philosophia*, koji je očito nedovršen (*che appare chiaramente incompiuto*), ⁴³ nastaje između prosinca 1591. i siječnja 1592, dakle nakon objavljivanja ferarskog izdanja. U tekstu se Petrić, prema njegovim vlastitim riječima, bavi dušom kao »navlastito ljudskim principom povratka Bogu«. ⁴⁴ Tako sam Petrić opisuje sadržaj onoga što je trebao biti posljednji dio *Nove sveopće filozofije*, i to nakon što je ona već bila objavljena. Od naumljenog, a neobjavljenog dijela *Nove sveopće filozofije*, objavljena je u izdanju iz 1591. i onom iz 1593. *Pampsychia* kao treći dio. Na samom početku te knjige Petrić se osvrće na *humana nostra philosophia*, na svoju filozofiju o čovjeku, o onom ljudskom, koja se bavi dušom (*anima*) i duhom (*animus*), predmetima koji iziskuju posebno razmatranje (*peculiares exigat contemplationes*), s obzirom na njihova specifična svojstva. S obzirom na okolnosti (ustoličenje za papu Niccolò Sfondratija, njegova druga za padovanskih studija) Petrić se odlučio na objavljivanje svoga filozofskog sustava, »a da još nije napisao svoj traktat o čovjeku i duši, ipak ne odustajući od toga da ga napiše«. ⁴⁵ Čini se da je Petrić tom traktatu posvećenom ljudskoj duši pridavao veliko značenje, prije svega kao završnom dijelu *Nove sveopće filozofije* i na neki način kulminaciji njegova filozofskog sustava, no i kao onom dijelu *Nove sveopće filozofije* koji bi, objavljen nakon *Apologije* ⁴⁶ i *Izjava*, ⁴⁷ učvrstio stav o njegovoj pravovjernosti. U toj raspravi Petrić iznosi svoju koncepciju čovjeka kojom je prikazao specifičnu ulogu čovjeka u sveukupnosti bića. Prema Muccillo, koja je pomno analizirala rukopis *De humana philosophia* što se nalazi u Vatikanskoj

⁴² Puliafito Bleuel, »Introduzione« (1993), p. XIII.

⁴³ Maria Muccillo, »Il *De humana philosophia* di Francesco Patrizi da Cherso nel codice Barberiniano greco 180«, *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae* 4 (Città del Vaticano: Biblioteca apostolica Vaticana, 1990), p. 286.

Nadalje u bilješkama: Muccillo, »Il *De humana philosophia* di Francesco Patrizi da Cherso nel codice Barberiniano greco 180« (1990).

Petrić je pred Kongregacijom indeksa čitavu *Novu sveopću* branio kao »nepotpuno djelo«. Prema Tullio Gregory, »L'Apologia e le *Declarationes Francisci Patricii*«, *Medioevo e Rinascimento: Studi su onore di Bruno Nardi* (Firenze: Sansoni, 1955), p. 423, Petrić je izjavio: »<...> ea quae edita est, integra non est. Deo Optimo Maximo permittente et adiuvente integram dabimus.«

⁴⁴ Muccillo, »Il *De humana philosophia* di Francesco Patrizi da Cherso nel codice Barberiniano greco 180« (1990), p. 283.

⁴⁵ Ibid. p. 284.

⁴⁶ Tullio Gregory, »Apologia ad censuram di Francesco Patrizi«, *Rinascimento* 1/4 (1953), pp. 89–102.

⁴⁷ Tullio Gregory, »L'Apologia e le *Declarationes Francisci Patricii*«, *Medioevo e Rinascimento: Studi su onore di Bruno Nardi* (Firenze: Sansoni, 1955).

biblioteci,⁴⁸ ta koncepcija slijedi novoplatoničku shemu pada i povratka duše u njen izvor, koju iščitavamo iz cijele *Nove sveopće filozofije*. Po Muccillo, u čitavom djelu koje je ostalo nedovršeno i koje »ima sve značajke jednog istraživanja *in fieri*«,⁴⁹ očituje se utjecaj kasnog novoplatonizma. Ona naglašava na nekoliko mjesta da je spis pun navoda iz djela novoplatoničkih filozofa, napose onih novoplatoničkih filozofa čija su djela sve do 17. stoljeća bila u optjecaju samo u rukopisnoj formi, poput Olimpiodora i Hermije.

Prema Petriću, kako donosi Muccillo u spomenutom članku, duši zapravo pripada središnje mjesto u sveukupnosti. Ljudska pak duša, dajući život, ima primarno objedinjujuću ulogu. Ona *sabire sve* čovjekove moći (*essentiae*) čineći ga jednim (*unum facit hominem*). Tih je moći u čovjeku osam: um (*intellectus, mens, nous*), razum (*ratio, dianoiā*), duša (*anima, psyche*), duh/dah (*spiritus, pneuma*), toplina (*calor*), vlažnost (*humor*) i tijelo (*corpus*). No sve se te biti ili esencije zapravo mogu pripisati duši (»Sed sunt haec omnia animae humanae tribuenda <...>«).⁵⁰ Nakon što je naveo razna mišljenja starih o specifičnosti ljudske duše, od onih krajnje materijalističkih do novoplatoničkih, dolazi on do stava o *ratio*, razumu i duhu (*mens*) kao njezinoj specifičnosti. No Petrić, kako se može zaključiti i iz objavljenih dijelova *Nove sveopće filozofije*, i životinjama pripisuje razum. Polemizirajući i u tom djelu s Aristotelovim stavovima, Petrić Aristotelu oponira nauke Hermesa, Zoroastra, Pitagore, Platona i platoničara vezane uz nastanak duše i njezin odnos s tijelom. Sklon je prihvatiti Origenovo stajalište da je duša stvorena prije tijela i da griješi samo zahvaljujući tijelu, ograđujući se ipak od krajnjih konsekvencija Origenovih stajališta, koja su doživjela osudu od strane Crkve. I po Petriću duša proizlazi *ex ipsa Dei natura*, dakle iz same Božje naravi. Ona je nezavisna od tijela, besmrtna i slobodna. U završnom dijelu spisa Petrić, prema Muccillo, iznosi i *koncepciju čovjeka kao svijeta u malom*. Čovjek mu je naime *mikrocosmos* koji »omnes mundi potestates habet«, koji dakle posjeduje sve moći svijeta time što udjeluje i u onom vegetabilnom i u animalnom. Njegova je duša na neki način sinteza univerzuma (*sintesi del universo*).⁵¹ Zadatak je Petrićeva spisa *De humana philosophia*,

⁴⁸ Muccillo, »Il *De humana philosophia* di Francesco Patrizi da Cherso nel codice Barberiniano greco 180« (1990), p. 284.

⁴⁹ Muccillo, »Il *De humana philosophia* di Francesco Patrizi da Cherso nel codice Barberiniano greco 180« (1990), p. 290.

Na početku svoga teksta Muccillo, tematizirajući pitanje o Petrićevu odstupanju od prvotno zacrtanog plana pri pisanju *Nove sveopće filozofije*, kao jedan od glavnih razloga, slično kao i Puliafito Bleuel, navodi probleme s objavljivanjem djela.

⁵⁰ Muccillo, »Il *De humana philosophia* di Francesco Patrizi da Cherso nel codice Barberiniano greco 180« (1990), p. 292.

⁵¹ Muccillo, »Il *De humana philosophia* di Francesco Patrizi da Cherso nel codice Barberiniano greco 180« (1990), p. 303.

prema Muccillo, bio da umom čovjeka dovede do njegova krajnjeg cilja, do Boga, zadatak mu je bio da učini da prijedemo u Boga (*ut in Deum transimus*),⁵² a upravo um je ona sposobnost duše koja to omogućuje.

Petrić dakle tek u djelu koje je kanio objaviti, ali nije objavio, piše o čovjeku kao malom svijetu, mikrokozmosu. Konceptciju korespondencije malog i velikog svijeta nalazimo međutim i u nekim drugim Petrićevim djelima, npr. u *Deset dijaloga o povijesti*, gdje u trećem dijalogu Petrić govori o knjizi duše koju čovjeku podaruje Bog. U toj su knjizi, koju piše sam Bog, prema Petriću, »ispisane sve stvari ovoga svijeta«. To je u svakom čovjeku »Sveto pismo napisano Božjom rukom«.⁵³ Dakle Bog istinu o svijetu daje neposredno čovjeku u njegovoj duši.

Tako čovjek u svojoj duši sadrži sve stvari svijeta. Taj stav mogao bi se smatrati varijacijom Aristotelova stava izloženog u trećoj knjizi *O duši*, prema kojem čovjekova duša, spoznajući kozmos umom, na neki način jest sve.⁵⁴ No Petrić ne govori izričito o umu, već o duši. Sve su stvari zapisane u toj knjizi u slikama, i to u slikama ideja, koje slike Petrić uspoređuje s kineskim i japanskim slikovnim pismom. Važno je napomenuti da kazivanje o knjizi duše Petrićevi sugovornici u dijalogu ocjenjuju kao »Platonovo bunčanje«.

Giulio Camillo Delminio

Još jedan filozof hrvatskoga podrijetla, kojega je Petrić vrlo dobro poznao, dodiruje u svojim djelima nauk o korespondenciji mikrokozmosa i makrokozmosa. To je Giulio Camillo Delminio Duvnjak, čije je najpoznatije djelo *L'idea del teatro*.⁵⁵ Petrić, koji u svojoj *Retorici* Delminija naziva »Giulio

⁵² Uz ovo valja podsjetiti na Petrićevu posvetu papi Grguru XIV. iz objavljene *Nove sveopće filozofije*. Usp. Frane Petrić, *Nova sveopća filozofija* (Zagreb: Sveučilišna naklada Liber, 1979), f. a2v: »I dok sam tako o tome jednom razmišljao i u mozgu okretao izreku mudroga Trismegista da je vrhunski pobožnim nemoguće biti bez filozofije (jer žarku ljubav posjeduje i zaboravlja na sva zla ona duša koja je spoznala svoga tvorca; ta od dobra više ne može odstupiti, i načinjena Bogu sličnom, ona postaje čisti um ili postaje Bog <...>«.

⁵³ Frane Petrić, *Deset dijaloga o povijesti* (Pula: Čakavski sabor; Rijeka: Istarska naklada; Rijeka: Otokar Keršovani; Rijeka: Liburnija; Rijeka: Edit, 1980), III, f. 12v.

⁵⁴ Aristotel, *O duši* III, pogl. 8, 431b21 (Zagreb: Naprijed, 1987), p. 84: »Sada pak, sabravši ukratko ono što je rečeno o duši, kažimo da je duša na neki način sve postojeće.«

⁵⁵ O Giuliju Camillu Delminiju i njegovoj recepciji hermetičke filozofije te o opisu njegova teatra vidi: Ljerka Šifler-Premec, »Giulio Camillo Delminio, (Ličnost i djelo)«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 6 (1980), pp. 133–154; Erna Banić-Pajnić, *Smisao i značenje Hermesove objave* (Zagreb: Globus i Institut za povijesne znanosti Sveučilišta u Zagrebu, 1989), pp. 156–167; Ivana Skuhala Karasman, »Značenje kabale u djelu *L'idea del Teatro* Giulija Camilla Delminija«, *Cris* 12/1 (2010), pp. 21–27, Ivana Skuhala Karasman, »Uloga astrologije u *Teatru svijeta* Giulia Camilla Delminija«, *Filozofska istraživanja* 29 (2009), pp. 325–333.

«Camillo quel divino», božanskim Julijem Kamilom, pomogao je u izdavanju drugog sveska Delminijevih djela (*Tutte le opere di M. Giulio Camillo Delminio*), koja su prvi put objavljena u Veneciji 1568. kod Gabriela Giolita de' Ferrarija. U tom svesku Petrić je napisao i uvod za jedno Delminijevo djelo *Discorso sopra Hermogene*.

U djelu *L' Idea del teatro*⁵⁶ Delminije u vidu prikaza teatra iznosi svoje tumačenje zbilje u kojemu ima elemenata različitih tradicija, od one novoplatoničke i kabalističke do hermetičke. Njegov je teatar kao slikoviti prikaz zbilje imao i funkciju mnemotehničkog sredstva, za što se naročito u renesansi iskazuje veliki interes.⁵⁷ Delminijev teatar kao slikoviti prikaz zbilje imao je svoj predložak u stvarnom venecijanskom kazalištu, izgrađenom po uzoru na rimsko kazalište prikazano u Vitruvijevu djelu *De architectura*. Polazište u konstrukciji svoga teatra Delminije nalazi u naucima starih koji su, po njemu, svoje znanje o svijetu i onom božanskom primili od bogova. I on poštuje drevni običaj da sveta učenja o božanskom ne treba ljudima podastirati neposredno, već zakriveno slikama, simbolički. To se odnosi prije svega na »božanske stvari« (*cose divine*) koje pripadaju nadnebeskom svijetu i koje je nemoguće izraziti drugačije negoli slikama, po sličnosti. Te slike čine njegov teatar, koji je na neki način svijet u malom, zapravo simbolički prikazana sveukupnost svega što jest.

Camillov se teatar sastoji od pozornice koja počiva na sedam stupova i sastoji se od sedam redova s vratima s natpisima kojima su prikazani razni nivoi i različita područja zbilje, od najvišeg, izvorišnog (čisti elementi, zapravo ideje elemenata) do najnižeg, osjetilno zamjetljivog svijeta, tako da je to na neki način jedan enciklopedijski prikaz zbilje. Grupiranje regija zbilje po redovima koji su posloženi kao u amfiteatru, od najnižeg do najvišeg, ukazuje na hijerarhijsku koncepciju zbilje. Stupnjevima (redovima u teatru) zapravo je prikazano proizlaženje svega iz izvora te 'spuštanje' ili 'silazjenje' ideja u tvorni vidljivi svijet, a to je ujedno i silazjenje duše u taj svijet. Izvor svega što jest nalazi se u Bogu i božanskom umu, u kojem se nalaze sve ideje od kojih potječe sve što jest u osjetilno zamjetljivom svijetu. U teatru je sve podijeljeno sedmerostrukom mjerom prema sedam planetnih utjecaja (sedam je prema Delminiju savršeni broj). Iznad tih utjecaja nalazi se »sedam sefirota nadnebeskog svijeta« (*le sette*

⁵⁶ Giulio Camillo, »L' Idea del teatro«, u: *Tutte le opere di M. Giulio Camillo Delminio* (In Vinegia: Appresso Gabriel Giolito de' Ferrari, 1573), pp. 56–149. Rukopis djela bio je dovršen 1544.

Nadalje u bilješkama: Camillo, »L' Idea del teatro« (1573).

⁵⁷ O tome više vidi u A. F. Yates, *Umijeće pamćenja* (Zagreb: Jesenski i Turk, 2011), u poglavljima: »Teatar pamćenja Giulija Camilla«, pp. 153–183; »Camillov Teatar i venecijanska renesansa«, pp. 185–199.

Saphirot del sopraceleste mondo)⁵⁸ koji predstavljaju mjere nebeskog i nižeg ustroja i koji obuhvaćaju ideje svih stvari nebeskog i nižeg dijela svijeta.⁵⁹ To su uzroci zbivanja u svijetu od kojih počinje stvaranje, a koji nisu prikazani u teatru jer nisu u potpunosti dostupni znanju. Planetna božanstva prikazana su likovima grčke mitologije, pri čemu su svojstva tih božanstava određena što grčkom mitologijom što već uvriježenim astrologijskim tumačenjima pojedinih planeta, a što kršćanskom metaforikom. Svako od područja povezanih s određenim planetnim božanstvom razlučeno je dalje u šest grupa u kojima su raspoređene stvari tvarnoga svijeta pripadne određenom božanstvu. I ljudsko se tijelo uobličuje zahvaljujući utjecaju nebeskih tijela, planeta i znakova zodijaka. Čovjeku je namijenjena uloga gospodara elementarnog svijeta zahvaljujući tome što je na sliku i priliku Božju. Čovjek ima posebnu ulogu u poretku stvaranja. On je uobličen odvojeno od ostalih bića »učinjen gospodarom svega mješovitog i elementarnog«.⁶⁰ Svojim umom čovjek participira u božanskom umu i odatle njegova kreativna moć. U svijetu kakvim ga svojim teatrom prikazuje Delminije ključnu ulogu igra ono matematičko koje je prisutno kako u božanskom stvaranju što biva *in numero, in peso et in misura* tako i u ljudskom djelovanju.

Prikaz Delminijeva teatra sadrži dvojaku dinamiku. S jedne strane njegova metoda postupanja s modelom teatra iziskuje uzdizanje od onog najdonjeg, nama najbližeg, do onog najvišeg, izvora i uzroka svega, Boga, uma – sveukupnosti ideja, sefirota, od kojih se onda 'spuštamo' do razumijevanja stvari osjetilno zamjetljivog svijeta. To je promatranje svijeta 'odozgo'. Tako su njegovom metodom zapravo obuhvaćene rezolutivna i kompozitivna metoda, o kojima se u njegovo vrijeme mnogo raspravljalo u okviru ne samo logičkih rasprava. Tim je dvama smjerovima spoznavanja upravo na novoplatonički način teatrom obuhvaćena cjelina, sveukupnost svega što jest.

Najzanimljiviji moment u prikazu Delminijeva teatra predstavlja činjenica da onaj na kojega se sve prikazano zapravo odnosi, čovjek, nije u amfiteatru, već na pozornici s koje promatra sve što je u teatru, a odnosi se na čovjeka. Tako se svi utjecaji višeg svijeta preko nebeskih božanstava – upravljača stječu u čovjeku kao u nekom fokusu.

Delminijeva je koncepcija čovjeka dihotomička: on striktno razlikuje tjelesnog i duhovnog, vanjskog i unutarnjeg čovjeka (*interior huomo*) tvrdeći da se, kad se kaže da Bog stvara čovjeka na svoju sliku, misli na to da Bog stvara unutarnjeg, a ne vanjskog čovjeka.⁶¹ U nadnebeskom svijetu nastaje najprije

⁵⁸ Camillo, »L'Idée del teatro« (1573), p. 59.

⁵⁹ Camillo, »L'Idée del teatro« (1573), p. 58.

⁶⁰ Camillo, »L'Idée del teatro« (1573), p. 84: »<...> l'huomo, il quale, essendo stato separatamente formato et fatto signor di tutti i misti et elementari <...>«.

⁶¹ Camillo, »L'Idée del teatro« (1573), p. 110: »Sagliamo al quarto grado appartenente

unutarnji čovjek, a Bog mu daje zemaljsko tijelo da bi mogao obavljati božanske zadaće. Bog čovjeka zasebno stvara kao gospodara svega pomiješanog i elementarnog dajući mu tijelo. Delminije podsjeća na to da je čovjek prema Platonu stablo okrenuto naopačke, da su mu korijeni okrenuti gore. Njegova snaga potječe od oživljujuće vlage koja mu pritječe od nadnebeskih kanala iz nebeskih sfera.⁶²

Delminije preuzima hermetičku koncepciju čovjeka kao čuda, navodeći mjesto iz hermetičkog spisa *Asclepius*, gdje se govori o čovjeku kao čudu (*magnum miraculum est homo*),⁶³ jer u sebi združuje i ono životinjsko i ono božansko.⁶⁴ Unutarnji se čovjek pritom bitno razlikuje od vanjskog. No i taj unutarnji čovjek sadrži svojstva planeta. Planetima pak upravljaju inteligencije, anđeli.

Tijelo je nešto čime se čovjek koristi, ali to nije pravi čovjek. Svakako, čovjek je dvojako biće, koje u sebi sadrži i ono zemaljsko i ono božansko.

Iz hermetičkih spisa preuzima Delminije i stav da svaki od upravljača višeg svijeta, pri čemu misli poglavito na planete, podaruje nešto od svojih moći čovjeku, koji je ujedno i slika Boga. Pritom je ljudski um neposredni *odraz* božanskog uma.

Delminije napose tematizira pitanje ljudske duše. Prema njemu, ali i prema drugim tradicijama na koje se poziva, prije svega kršćanskoj, kabalističkoj i hermetičkoj, imamo tri duše: prvu, koju Mojsije zove Nefes, *anima vivens*, koja nam je zajednička sa životinjama. Druga je racionalna duša, *ruah*, prema Delminiju *lo spirito*. Treća je Nessamah, *spiraculo*, koju Pitagora zove svjetlo, Platon um/duh, *mens*, a Aristotel djelatni um. Srednja duša je ona koja bira što će u duši prevladati. Ako se sjedini s Nessamah, ona se transformira u Boga, jer je Nessamah božanska duša. Ako se prikloni Nefes koja je kao naša sjena, priklanja se onom nižem, tjelesnom.

Ono što je značajno za Delminijevo prihvaćanje nauka o korespondenciji nalazimo u riječima:

»Tutto questo mondo di cui il capo sono i cieli, et gli occhi le stelle, con le qualli cose favorisce le cose inferiori a venire alla apparenza della generazione di lon-

all'huomo interiore, il qual fu l'ultima e la piu nobil creatura fatta da Dio a sua imagine e similitudine.«

U hrvatskom prijevodu: »Uzdignimo se do četvrtog stupnja koji pripada unutarnjem čovjeku, zadnjem i najplemenitijem stvorenju stvorenom od Boga na njegovu sliku i priliku.«

⁶² Camillo, »L'Idée del teatro« (1573), p. 96. To je aluzija na mjesto iz *Timeja* 90b, na kojem Platon, govoreći o ljudima kao 'nebeskom bilju' kaže: »Jer je božanstvo s onog mjesta s kojega j se začelo prvobitno nastajanje duše objesilo glavu koja je u stvari naš korijen, pa zatim uspravilo i cjelokupno tijelo.«

⁶³ Camillo, »L'Idée del teatro« (1573), p. 111.

⁶⁴ Ibid.

tano <...> Et si come le stelle sono gli occhi di questo mondo, così l'herbe e gli arbori, che molto per la loro sottilità ricevono del detto vitale spirito, sono a guisa di peli, e di capelli del suo corpo, e i metalli, e le pietre, sono a guisa di ossa.«⁶⁵

Dakle, nebo je glava svijeta, oči su zvijezde kojima se omogućuje da se niže stvari pojave... i kao što su zvijezde oči ovoga svijeta, tako su trave i drveće, što svoju vitalnost primaju od životnog duha, poput dlaka i kosa, a metali i kamenje poput kostiju.

U odjeljku s podnaslovom »L'antro« (»Špilja«) Delminije navodi iz *Poimandra* pripisana Merkuriju Trismegistu:

»Kao što su zvijezde oči ovoga svijeta, tako su mu trave i drveće... poput dlaka i kosâ njegova tijela, a metali i kamenje su mu poput kostiju.«⁶⁶

Ta Delminijeva usporedba dijelova svijeta s dijelovima ljudskog tijela, zahvaljujući kojoj se svijet može promatrati kao *makranthropos* ili veliki čovjek, dakle u analogiji s čovjekom ili, točnije, s ljudskim tijelom, podsjeća na usporedbu što je nalazimo u srednjovjekovnom spisu *Picatrix*.⁶⁷

Pavao Skalić

Kako je poznato iz dosad objavljene literature o Skaliću, on je ne samo mijenjao svoje stavove o određenim temama već je i iste stavove ponavljao u različitim svojim djelima. To se odnosi i na njegove stavove vezane uz nauku o korespondenciji mikrokozmosa i makrokozmosa koje nalazimo u nekoliko djela.

Skalićevu filozofiju teško je jednoznačno odrediti. Nju zapravo određuje nekoliko ključnih filozofijskih relevantnih segmenata: kršćanski sloj (odnos spram Katoličke crkve i kršćanske nauke), odnos spram platoničke – novoplatoničke tradicije, što uključuje i odnos s Picom od Mirandole, te napokon odnos spram kabalističke tradicije (što se prije svega tiče njegova odnosa spram Johannesa Reuchlina i njegova opusa). No jedna od konstanti jest i stav o korespondenciji malog i velikog svijeta, koji nalazimo na mnogim mjestima u njegovim djelima.

Tako u prvoj knjizi katoličkog *Epistemoni* Skalić ističe:

»Stvorenje je svijeta u nas trostruko: jednostavno kao elementi i nebo, bestjelesno kao duh, složeno kao čovjek. I svijet je na sličan način trostruko: arhetipski,

⁶⁵ Camillo, »L'Idée del teatro« (1573), p. 93.

⁶⁶ Camillo, »L'Idée del teatro« (1573), p. 93.

Poimander je prvi traktat u zbirci *Corpus hermeticum* pripisanoj Hermesu Trismegistu koju u »Dodatku« svoje *Nove sveopće filozofije* objavljuje i Frane Petrić.

⁶⁷ U vezi s djelom *Picatrix* vidi bilješku 26.

tj. Prvo biće, Bog ili uzor osjetilnog svijeta, veći svijet ili ovaj osjetilni svijet i manji svijet, naime sam čovjek.«⁶⁸

Pritom napominje kako ga Latini zovu *minor mundus* i *parvus mundus*, dok je onaj osjetilni svijet veliki (*et mundus sensibilis ille magnus*).

I u drugoj knjizi svog katoličkog *Epistemon*a, objavljenog u zbirci *Pauli Principis della Scala ... miscellaneorum tomus secundus sive Catholici Epistemonis... libri XV* s podnaslovom *O tajnama mističke filozofije (De mysteriis mystica philosophia... Hebraeorum, Chaldaeorum, Aegyptiorum, Persarum, Arabum, Graecorum et Latinorum Epistemonis Catholici liber secundus)*, govori Skalić posvuda o čovjeku kao mikrokozmosu, o *homo microcosmus*. Zove ga i *minor mundus* ili *parvus mundus*, i to u vezi s naukom u podnaslovu navedenih naroda i tradicija.

U vidu kanona Skalić pojašnjava tajna hebrejska učenja, pa tako i ona što se tiču odnosa čovjeka i svijeta. U osmom kanonu tako se kaže »kako prvi onaj umski svijet uključuje onaj drugi i kako su oni međusobno povezani svezama sloge.«⁶⁹

⁶⁸ *Pauli Principis della Scala... miscellaneorum tomus secundus sive Catholici Epistemonis contra quondam corruptam ac depravatam Encyclopaediam libri XV* (Coloniae: Ex officina Theodori Graminaei, 1571), p. 28:

»Mundi creatura apud nos triplex est: simplex, ut elementa et caelum, incorporea, ut spiritus, composita, ut homo. Mundus similiter triplex: archetypus, hoc est, primum ens, Deus sive exemplar mundi sensibilis, *Maior mundus*, seu hic sensibilis, et *Minor*, ipse nempe homo.«
Kosopisom istaknula E. B. P.

U daljnjem se tekstu ovo izdanje navodi kao *Epist. Cathol.*

Vidi i Pavao Skalić / Paulus Scalichius, *Epistemon*, priredila, uvod i komentare sastavila Mihaela Girardi-Karšulin, preveli Ivan Kapec i Neven Jovanović (Zagreb: Institut za filozofiju, 2004), p. 111:

»Stvorenje svijeta kod nas je trostruko: jednostavno kao elementi i nebo, bestjelesno kao duh i složeno kao čovjek. Svijet je na sličan način trostruk: arhetipski, tj. Prvo biće, Bog ili uzor osjetilnog svijeta, veći svijet ili ovaj osjetilni svijet i manji svijet, naime sam čovjek.«

U daljnjem se tekstu ovo izdanje navodi kao *Epistemon* (2004).

Ovdje navodim mjesta iz obaju izdanja Skalićeva *Epistemon*a. Ta su mjesta navedena kako bi se vidjelo da Skalić govori o čovjeku kao mikrokozmosu u oba izdanja. Skalić je naime prvo izdanje *Epistemon*a objavio u svojoj 'protestantskoj fazi', a drugo u 'katoličkoj fazi'. O tome vidi pobliže u *Epistemon* (2004), p. 29–30.

Preciznija razrada pitanja razlika između ta dva izdanja zahtijevala bi poredbenu analizu dvaju tekstova, što bi zahtijevalo novi tekst. Općenito o razlici između dvaju izdanja navodim konstataciju Mihaele Girardi-Karšulin iz spomenute knjige, p. 28: »U toj drugoj objavljenju verziji temeljni tekst neznatno je promijenjen.«

⁶⁹ *Epist. Cathol.*, II, p. 103:

»Epist: Qui intelligit, quomodo primus ille mundus intelligibilis, secundum implicat, ac sese mutuo concordiae vinculis constringunt.«

Deseti kanon u istoj knjizi govori o »communicationem hominis microcosmi et mundi sensibilis, mundi item corporei et mundi intellectuali«,⁷⁰ dakle o zajedništvu čovjeka malog svijeta i osjetilno dokučiva svijeta, kao i tjelesnog i umskoga svijeta.

Prema Skaliću koji se, iznoseći stavove o korespondenciji malog i velikog svijeta neprestano poziva na Pica della Mirandolu, postoji i *podudaranje dijelova ljudskog tijela s dijelovima velikog svijeta*.

Na primjer srce u čovjeku, prema Skaliću, odgovara Suncu u velikom svijetu.⁷¹

Štoviše, i odnosi dijelova države trebali bi odgovarati odnosima dijelova kozmosa i ljudskih udova. Država bi, prema Platonu, morala biti uređena poput ljudske duše, ističe Skalić:

»No prelazim na ljudske udove, koji po Platonu, kako je razložio u *Timeju*, slijede poredak svjetskoga tijela, koji nalazimo i u knjigama *Države*. U njima kad se istražuje ona pravednost kojom se ljudi služe u međusobnim odnosima, <...> Platon je odredio da prva mjesta u državi zauzmu najmudriji i najrazboritiji. Nakon ovih dolaze vojska i mladež u ratnoj spremi, kojima je podložio obrtnike i prosti puk. Na takav je način, tvrdi, uređena i duša. Razumni dio duše kao najmudriji poglavar, drži, tako reći, kapitolij čitavoga tijela.«⁷²

U četvrtoj knjizi istoga *Epistemon*a naslovljenoj *De iustitia aeterna* ističe kako su dva hrama Božja: jedan je ovaj svijet, a drugi je racionalna duša koje je svećenikom – čovjek.⁷³

Skalić na mnogo mjesta ističe i paralelizam Božje Riječi (*Verbum divinum*) – uma i racionalne duše u čovjeku.

U djelu *Pauli Principis della Scala... miscellaneorum de rerum causis et successibus* u prvoj knjizi, u poglavlju XXVIII, raspravljajući o ljudskoj moći proricanja, govori o analogiji onoga što je na nebu i onoga što je na zemlji kao pretpostavci proricanja i tumačenja snova, pri čemu, kad govori o »onome na

⁷⁰ *Epist. Cathol.*, II, p. 104.

⁷¹ *Epist. Cathol.*, I, XXXIII, p. 36: »Sol proportio cordis quoad coelestem mundum: terra vero quoad elementarem.«

Kosopisom istaknula E. B. P.

⁷² *Epist. Cathol.*, I, p. 44: »Sed pergo ad membra hominis, quae secundum Platonem in *Timaeo* sequuntur ordinationem mundani corporis, quam et in libris *Politiae* invenimus: in quibus, cum ea iustitia quaereretur, qua homines adversum se utuntur, <...> principales urbis locos, sapientissimos et prudentissimos habitare iussit, post hoc militarem, atque in armis positam iuventutem, quibus subiecit sellularios atque vulgares. Sic animam quoque ordinatam asserit. Rationabilem quidem partem eius, ut sapientissimum principem, obtinere tanquam totius corporis capitolium.«

Hrvatski prijevod vidi u *Epistemon* (2004), p. 153.

⁷³ *Epist. Cathol.*, IV, p. 236.

Zemlji« misli primarno na čovjeka:

»Itaque intelligere proportionem in te (sc. in homine), firmamenti, planetarum et elementorum: nil oberit, quo minus somnia interpretari poteris.«⁷⁴

Čovjek dakle može proricati, tj. tumačiti snove jer se u njemu nalazi proporcionalno, kao u slici, ono što je u velikom svijetu.

Opsežnu raspravu provodi Skalić o čovjeku kao malom svijetu (*minor mundus*) u trećoj knjizi *Miscellaneorum de rerum caussis et successibus*. Jedan od sugovornika naime pokušava dovesti u pitanje stav o korespondenciji malog i velikog svijeta tvrdeći kako u čovjeku nema ničega što bi odgovaralo petoj biti (*quinta essentia*) što je nalazimo u velikom svijetu, zaključujući iz toga kako, ako je nema u čovjeku kao malom svijetu, neće je biti ni u velikom.⁷⁵ On dakle o velikom svijetu zaključuje polazeći od malog svijeta – čovjeka. Tvrdnja da u velikom svijetu ne može biti onoga čega nema u malom svijetu vrlo je radikalna oblik stava o korespondenciji. Olistus, jedan od sudionika u dijalogu kroz čija usta progovara Skalić, brani međutim stav o korespondenciji odgovarajući:

»Proporciju pete biti ili eteričke regije lako ćemo naznačiti u čovjeku ukoliko ga shvatimo kao *mikrokosmos*, tj. *minor mundus*. Malim se svijetom zove stoga jer sadrži u sebi *proporciju* s velikim.«⁷⁶

Zanimljivo je vidjeti kako u daljnjem tekstu Skalić pojašnjava tu proporciju. U čovjeku je tako ponajprije zastupljen elementarni svijet pa je toplinom predstavljena vatra, vlagom voda, dahom zrak, tijelom zemlja. Kao što se iz zemlje miješanjem svojstava rađaju trave i ostale vrste, tako se iz čovjeka rađaju čovjek, brada, dlake, tekućine i tome slično i čovjeka urešuju kao i trave i sve ostalo što urešuje zemlju. No postoji i proporcija čovjeka i onog nebeskog. Tako oči predstavljaju zvijezde, Sunce predstavlja srce i tako dalje. S obzirom na dušu (*quoad animam*) čovjek ima proporciju prema umskom ili arhetipskom svijetu. Tako čovjek posjeduje um, pamćenje i volju kojima je predstavljeno Trojstvo. A ima proporciju i s podzemnim svijetom (*mundo infernali*), s obzirom na 'crnu

⁷⁴ *Pauli Principis della Scala ... miscellaneorum de rerum caussis et successibus...*, I (Coloniae, 1570), p. 32.

⁷⁵ *Pauli Principis della Scala ... miscellaneorum de rerum caussis et successibus...*, cap. XV, p. 126: »In homine nihil est, quod repraesentat quintam essentiam, ergo neque in maiori mundo erit quinta essentia.«

⁷⁶ *Pauli Principis della Scala ... miscellaneorum de rerum caussis et successibus...*, III, cap. XV, p. 126:

»Quintae essentiae seu aetherae regionis proportionem in homine facile assignabimus, si hominem *mikrokosmon*, hoc est, minorem mundum intellexerimus. Minor autem mundus ideo dicitur, quod maioris mundi proportionem in se contineat.«

noć' čovjeka, tj. na njegove loše i bezbožne čine.⁷⁷ Skalić na mnogim mjestima u svojim djelima ističe kako čovjek sadrži ponešto od svake razine stvorenja.

U svom djelu *Eulogus* tako piše kako čovjek ima »zajedničko 'biti' s kamenjem, 'živjeti' s drvećem, 'osjećati' sa životinjama, 'razumijevati' s anđelima. Štoga od svojstava, vrlina imaju niže naravi, imaju i one više, ali na savršeniji način. I što mogu niže, to mogu i više, ali i opet na savršeniji način.«⁷⁸ Povlačeći paralelu između velikog i malog svijeta on dakle i ovdje polazi od onog nižeg, za koje tvrdi da se nalazi i u višem.

I u katoličkom *Epistemonu* Skalić izričito tvrdi da su u čovjeku sadržana svojstva sviju stvorenja kako najviših tako i najnižih, tj. biti, zamišljati i razumijevati.⁷⁹

U petoj pak knjizi *Miscellaneorum*... piše kako je prema Picu

»Bog u mudrosti koju zvaše Sinom <...> stvorio supstanciju velikoga čovjeka, tj. velikog svijeta, a za razliku od njega i mikrokozmos tj. čovjeka, mali svijet; a zašto se veliki svijet naziva čovjekom: (ima) glavu, tj. inteligibilni svijet, koji je u glavi mozak kao izvor spoznaje, vatru, tj. nebeski svijet počelo života, gibanja i topline, u kojoj je sunce kao srce, koje se drugačije može zvati i vatra, u grudima vlada i temelj, tj. elementarni svijet počelo rađanja i propadanja. Stvorio je to dobrim savezom, jer je savez mira i prijateljstva što među njima vlada posvećen zakonom Božanske mudrosti zahvaljujući spoznaji naravi i obostranom pristanku.«⁸⁰

U Skalićevu tumačenju svijeta izloženom u katoličkom *Epistemonu* nalazimo pet stupnjeva (*scala naturae*) bića, od onog arhetipskog, prvog do Boga, umskog, nebeskog do elementarnog i inferalnog, tj. podzemnog. Čovjek koji prima utjecaje viših razina, tj. nebeske utjecaje (*influentia coelorum*) u sebi sadrži sve niže stupnjeve jer svaki viši stupanj sadrži svoje niže.⁸¹

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ *Eulogus seu de anima separata eiusque passione*, p. 182.

⁷⁹ *Epist. Cathol.*, XII, p. 562: »Nam in homine ipso relucet omnium creaturarum proprietates summarum et infimarum, scilicet esse, vivere, sentire, imaginari et intelligere.«

⁸⁰ *Pauli Principis della Scala ... miscellaneorum de rerum causis*..., V, pogl. II, p. 173: »Deum in sapientia quam filium appellabat <...> creavisse substantiam magni hominis, id est maioris mundi, ad cuius differentiam et *mikrokosmos* id est homo, parvus mundus; quia Mundus magnus homo dicitur. Caput, id est mundum intelligibilem, qui in capite est cerebrum fons nimirum cognitionis, ignem, id est mundum Caelestem principium vitae, motus et calor, in qua sol uti cor, quod alias et ignis dici potest, in pectore dominatur, et fundamentum, id est, mundum elementarem principium nempe generationis et corruptionis. Creavit ergo haec foedere bono, quia inter ea foedus pacis et amicitiae ex naturarum cognitione et mutuo consensu, per sapientiae Dei legem sancitum est.«

⁸¹ *Epist. Cathol.*, XII, p. 589: »ipse [sc. homo] continet in se singulos inferiores et quilibet gradus superior continet suos inferiores in se realiter.«

Čovjek je prema Skaliću ujedno »savršenstvo i svrha svih stvorenja« (*perfectio et finis omnium creaturarum*),⁸² a sastoji se iz dva svijeta: zemaljskog i duhovnog (*de limo terrae i spiraculum vitae*), što potvrđuje i Biblija.⁸³

U XIV. knjizi istog *Epistemon*a postoji čak i čitav odsječak s podnaslovom *De mundo minore* (u okviru poglavlja *Conclusiones in omni genere scientiarum*) u kojem se Skalić izričito bavi čovjekom kao 'malim svijetom' i u kojem izlaže svoje stavove o čovjeku u vidu teza. Tu izričito kaže: »Nema ničega u velikom svijetu što se ne bi stvarno našlo u samom čovjeku.«⁸⁴ Čovjek je po njemu svako stvorenje, kako tvrdi teza 40: »Homo igitur vere omnis creatura.«⁸⁵ Prilično radikalno zvuči teza prema kojoj ni u Bogu nema ničega što on ne bi prikazao i u čovjeku.⁸⁶

Prema Skaliću, »tko sebe spozna, spoznat će u sebi sve: Boga, na čiju je sliku stvoren, svijet, sliku kojega predstavlja, sva stvorenja, s kojima ima zajednički biljeg.«⁸⁷

Skalić oznaku *minor mundus* najčešće rabi kao oznaku za čovjeka. Valja međutim napomenuti da često (npr. u čitavoj XII. knjizi katoličkog *Epistemon*a) tu oznaku rabi za elementalni svijet.

Lako je razabrati da se u Skalića radi o takvoj slici svijeta u kojoj je sve povezano odnosom simpatije i antipatije. Tome posvećuje jednu zasebnu knjigu na koju se često poziva i u drugim svojim djelima. Svijet je za njega jedna *admirabilis mundi fabrica, in qua omnia certa proportione, ac debito ordine adeo constant, ut nil aut addi, aut demi iuste possit*,⁸⁸ dakle divljenja vrijedan stroj, u kojem je sve u određenoj proporciji i redu, tako da se ništa ne može ni dodati ni oduzeti. U tom je svijetu ujedno sve i u hijerarhijskom odnosu, s tim da je čovjek vrhunac stvorenja. U tom hijerarhijskom poretku iznad čovjeka ima viših stupnjeva, poput odvojenih supstancija, anđela, formi i Boga, no svi su oni, pa i sam Bog, na neki način prisutni u čovjeku.

⁸² *Epist. Cathol.*, XII, pp. 585, 593 i drugdje.

⁸³ *Epist. Cathol.*, XII, p. 585. i na drugim mjestima iste knjige: »Constitutus est ex duobus mundis, sicut scriptum est 'Formavit Dominus Deus hominem de limo terrae et spiravit in faciem eius spiraculum vitae'.«

⁸⁴ *Epist. Cathol.*, XIV, teza 39, p. 721: »Nil est in maiori mundo, quod realiter in ipso homine non reperiatur.«

⁸⁵ *Ibid.*, p. 722.

⁸⁶ *Epist. Cathol.*, XIV, teza 45, p. 722: »Non reperitur aliquid in homine, in quo non fulgeat aliquid divinitatis; nec quicquam est in Deo, quod ipsum etiam non repraesentetur in homine.«

⁸⁷ *Ibid.*, teza 46, p. 722: »Qui seipsum cognoverit, cognoscet in se omnia: Deum, ad cuius imaginem factus est: mundum, cuius simulachrum gerit, creaturas omnes, cum quibus symbolum habet.

⁸⁸ *Epist. Cathol.*, III, p. 140.

Skalić nastoji svoj nauk o čovjeku – mikrokozmu uskladiti s kršćanskim naukom o čovjeku stvorenom na sliku i priliku Božju. U katoličkom *Epistemonu* tako piše: »<...> et post omnia [sc. creavit Deus] homo, in quem sicut in angelum, imaginem et similitudinem suam posuit Deus.«⁸⁹ Dakle Bog nakon svega stvara čovjeka u kojega kao i u anđela polaže svoju sliku i priliku.

O Skalićevu poimanju korespondencije malog i velikog svijeta mogli bismo rezimirati:

U njegovu prikazu čovjeka kao mikrokozmosa ili, točnije, u njegovu prikazu korespondencije malog i velikog svijeta nalazimo zapravo *sve aspekte* što ih uopće u literaturi relevantnoj za temu susrećemo.

Prije svega to je generalni stav o proporciji čovjeka – malog svijeta i velikog svijeta. Termin proporcija pritom valja razumijevati kao latinski prijevod analogije. Vrlo često Skalić taj odnos određuje i kao odnos sličnosti (*similitudo*). To da je čovjek u proporciji sa svim dijelovima svijeta za njega znači s jedne strane da dijelovi čovjeka odgovaraju dijelovima svijeta, što se ponajviše očituje u tvrdnji koju nalazimo na više mjesta u njegovim djelima: »Suncu u velikom svijetu odgovara srce u ljudskom tijelu.«

No Skalić ima radikalniju inačicu teze o korespondenciji. Po njemu naime čovjek i *sadrži* sve razine bića. To je dakle osim odnosa analogije ujedno i odnos prožimanja velikog i malog svijeta (ono što je u velikom to je i u malom, i obratno). On naime izričito veliki svijet naziva čovjekom, što ne nalazimo ni u jednog drugog od ovdje obrađenih filozofa. Dakle bez obzira na hijerarhijsko poimanje zbilje kod Skalića je naglašena *uzajamnost* odnosa.

Štoviše na jednom mjestu dopušta si on misaoni eksperiment hipotetskom postavkom: ako nečega nema u malom svijetu, toga neće biti ni u velikom.

Istovremeno i on svijet vidi kao hijerarhijski poredak bića s jasno određenim smjerom uzrokovanja. Tako on izričito govori o višem i nižem svijetu. Viši svijet obuhvaća odvojene inteligencije, anđele, forme i Boga i oni su *uzrokom* bića u nižem svijetu.

I Skalić zastupa stav o posredovanom stvaranju, stvaranju preko posrednika: nebeskih duhova odnosno planeta i zvijezda.

On međutim ne propušta stavove o korespondenciji poznate iz filozofske tradicije povezati s kršćanskim naukom o čovjeku – slici Božjoj, ističući kako je *mens hominis*, um čovjekov taj koji je prije svega *ad imaginem Dei*.⁹⁰ Ipak naglašava kako je ta slika u čovjeku vrlo udaljena od svoga izvora kad obitava u osjetilnom tijelu. U skladu s takvom koncepcijom, čovjek je po njemu »savršenstvo i s-vrha sviju stvorenja«.

⁸⁹ Za hrvatski prijevod vidi *Epistemon* (2004), p. 254.

⁹⁰ *Epist. Cathol.*, I, pp. 4; na mnogim mjestima Skalić izjednačava *mens* s *intellectus*.

Temeljnim bi se Skalićevim stavom u vezi s čovjekom mogao držati stav po kojem je sve u čovjeku, po kojem čovjek u sebi sažima sve, u njemu su svojstva i najviših i najmanjih stvari. Čovjek je po njemu svako stvorenje.⁹¹

Miho Monaldi

U svom najznačajnijem djelu *Irene overo della bellezza (Irena ili o ljepoti)*⁹² dubrovački renesansni filozof Miho Monaldi ne tematizira izičito pitanje čovjeka kao mikrokozma ili, točnije, to nije glavna tema toga njegova djela. U njemu se on naime primarno bavi ljepotom, kako proizlazi i iz samog naslova. Ipak razrađujući pitanje ljepote u njemu Monaldi iznosi jedno tumačenje zbilje koje je i tematski i stilski gotovo reprezentativno za renesansni novoplatonizam, a iz kojega se može iščitati i spomenuta koncepcija čovjeka.

Kako je ljepota ključna tema Monaldijeva djela, njegovo tumačenje zbilje ima svoje polazište u stavovima o ljepoti. Monaldijevo je djelo teško bez ostatka svrstati među renesansna djela što se bave estetičkom tematikom već i zbog toga što se u njemu razrada teme ljepote temelji na ontološkim postavkama bez razumijevanja kojih nije moguće razumjeti ni njegove stavove vezane izričito uz neke izričito estetičke teme.

U Monaldijevu tumačenju zbilje radi se prije svega o hijerarhijski ustrojenoj zbilji, u kojoj je izvor ljepote, a time i dobrote, jer je to u Monaldija svagda u najužoj svezi, ujedno izvor iz kojega na neki način sve istječe, Bog. Bog je izvor svjetlosti iz kojega poput zraka emanira svjetlo u sve niže slojeve bića. Bog je i jedno, iz kojega sve istječe, ujedno mjera svega, a ljepota se sastoji upravo u mjeri. Nizovi bića u toj svjetskoj hijerarhiji jesu anđeoski um, svjetska duša te elementarni svijet s najnižom razinom – zemljom.

Uz taj prikaz hijerarhijskog ustroja u Monaldija je snažno prisutno i dihotomičko tumačenje zbilje. On naime neprestano govori o 'višem', umskom, inteligibilnom i nižem, osjetilno zamjetljivom svijetu, pri čemu posve u novoplatoničkoj maniri ne izostaje ni vrijednosno rangiranje. Tako on često ističe, na pitagorejskom tragu suprotstavljajući jednost i mnoštvenost, da što je nešto udaljenije od jednog (misleći pritom naravno na ono prvo jedno, Boga, izvora ljepote i dobrote), toliko je ružnije i lošije.

⁹¹ *Epist. Cathol.*, XIV, pp. 722: »Homo igitur vere omnis creatura est«.

⁹² U tekstu se referiram na izdanje *Irene overo della bellezza* (Venetia: Presso Francesco Bariletto, 1599). U djelu su sadržana još dva kraća djela *Dialogo dell'havere e della metafisica*. Nadalje u bilješkama: Monaldi, *Irene* (1599).

Djelo *Irene overo della bellezza* nije dosad prevedeno na hrvatski. Monografiju o Miho Monaldiju pod naslovom *Miho Monaldi. Ličnost i djelo* napisala je Ljerka Schiffler-Premec, a objavio ju je Institut za filozofiju 1984.

Dihotomičko tumačenje očituje se najvećma u činjenici da on o materiji govori gotovo kao o drugom počelu, suprotstavljajući je na neki način Bogu. Materija (kao počelo to je svagda *prima materia*) izvor je disproporcije pa stoga i ružnoće. On će na nekoliko mjesta u spisu *Irene overo della bellezza* izričito reći: »*Prima materia* uzrok je zla i zloće.«⁹³ Ona je i uzrok mnoštva.

No u krajnjoj liniji, s obzirom na emanatističku koncepciju istjecanja svega iz Boga kao izvora i ljepote i dobrote, i ono stvarno je i lijepo i dobro shodno svome izvoru. Dihotomički prikaz razrješava se tezom o stupnjevitosti zbilje.⁹⁴ Po tome su i ružnoća i zloća samo niži stupnjevi ili čak manjak dobrote i ljepote. Stoga je i ovaj stvarni svijet lijep i dobar, štoviše Monaldi tvrdi i da je »najljepši« (*bellissimo*).

Ono što svijet čini lijepim i što je uopće odredbeno za ljepotu jesu red, proporcija, harmonija. Red se u svijetu očituje prije svega u pravilnom gibanju nebeskih tijela, u čemu se ujedno očituje jedan od viših oblika glazbe, nebeska glazba, uz koju, prema Monaldiju, postoji i anđeoska glazba, nadređena nebeskoj. Iz reda i sredenosti nebeskih gibanja proizlazi dispozicija sublunarnih stvari, koja je odraz gornjeg reda. Monaldi u nebeskim tijelima nalazi četiri oblika harmonije, s tim da odnosi među planetima odgovaraju pojedinim harmonijama.

Red i proporcija višeg svijeta u korespondenciji (*convenienza*) su s redom i proporcijom nižeg svijeta. Nebeske krugove pokreću duše koje Monaldi drži Muzama. Njihovo djelovanje seže u sublunarni svijet, a u ljudskom svijetu očituje se u mnogim umijećima i znanostima, kojima su Muze zaštitnice. Te duše održavaju i oživljuju stvari u podmjesečnom svijetu.

U vezi s pitanjem korespondencije malog i velikog svijeta najznačajniji dio djela *Irene overo della bellezza* jest četvrti dijalog. Premda Monaldi na više mjesta u djelu govori o čovjeku kao malom svijetu (*piccolo mondo cio e l'huomo*), upravo u tom četvrtom dijalogu iznosi argumente za tu tezu. Prije svega, čovjek je dio velikoga osjetilnog svijeta, pa se i njega može zvati svijetom. Potom, »u njemu su sabrani boja, red i veličina, shodno kojima su posloženi svi dijelovi svijeta«, tj. um, svjetska duša i elementarni svijet. Čovjek je biće u kojemu Bog hoće, kao u malom primjeru (*piccolo esempio*), pokazati svu ljepotu obaju svjetova, naime i umskoga i stvarnoga svijeta, koje čovjek sadrži u sebi.

Povrh toga za taj mali svijet – čovjeka može se reći da je središte sveukupnosti (*centro dell'universo*) u kojem se na neki način dovršava sveukupnost. Jedno veliko središte svijeta jest Bog, a drugo malo središte jest čovjek. Taj mali svijet ima dvije naravi – zemaljsku i nebesku, što se, prema Monaldiju,

⁹³ Primjerice Monaldi, *Irene* (1599), f. 80.

⁹⁴ Monaldi, *Irene* (1599), naročito na f. 66.

koji mnogo prostora posvećuje razglabanju o matematici, može prikazati geometrijskim simbolima – točkom i ravnom linijom.

Moguće je ustanoviti korespondenciju višeg i nižeg svijeta u čitavom nizu pojava. Tako ljepoti i dobroti nebeskih tijela, prema Monaldiju, odgovaraju vrline u čovjeku koje čine njegovu ljepotu i dobrotu, dakle vrline su u čovjeku kao što su zvijezde na nebu. Odnos pak naše duše spram uma odgovara odnosu svjetske duše spram višeg božanskog uma itd.

Monaldi ujedno u vezi s ljepotom tvrdi kako čovjekova ljepota premašuje ljepotu svih ostalih bića. Tu izuzetnu ljepotu čine upravo njegove dvije naravi. Čovjek je jedino biće koje može uživati u Božjoj ljepoti i dobroti zahvaljujući tome što participira na nebeskoj duši i anđeoskom umu. Boga ljubimo voljom, razumijevamo umom, ističe Monaldi, po kojemu se to na koncu svodi na ljubav. Voljom i razumijevanjem čovjek je u korespondenciji s nebeskim dušama i s anđeoskim umom. Ljubavlju ujedno možemo ostvariti svoje savršenstvo, dosezanjem svoga izvora, Boga.

U Monaldija dakle nalazimo gotovo iste elemente nauka o korespondenciji koje nalazimo i u drugih hrvatskih renesansnih filozofa, s tim da je u njega taj nauk uklopljen u širu cjelinu, u kojoj je ključna tema ljepota. Ključni stavovi koje nalazimo u njegovoj koncepciji korespondencije jesu: stav o hijerarhijskom poretku bića, stav prema kojem je Bog izvor svega, izvor ljepote, dobrote, svjetlosti iz kojeg ovo u sve istječe, stav da je Bog jedan i da što je nešto bliže jednom, toliko je bliže Bogu, stav prema kojem se izričito razlikuju dvije regije bića, zapravo dva svijeta: umski, inteligibilni i tvarni, stav prema kojem je tvar uzrok mnoštvenosti, uzrok zla i zloće, uzrok ružnoće jer je uzrok disproporcije, prema kojem su ružnoća i zlo tek niži stupnjevi dobrote i ljepote uslijed uronjenosti u tvar, stav prema kojem je i osjetilan svijet i lijep i dobar jer je po Bogu, stav da je čovjek izuzetno biće jer u sebi sadrži oba svijeta, i umski i tvarni, stav prema kojem je čovjek malo središte svijeta u kojem se sažima sveukupnost (mali uzorak sveukupnosti) te stav da red i harmonije koje postoje u velikom svijetu postoje i u nižem svijetu te da postoji podudaranje između višeg i nižeg svijeta.

Zaključak

Kad sagledamo različite aspekte nauka o korespondenciji obrađene u hrvatskih filozofa, vidljivo je da se doista radi o aspektima istog nauka. Uza svu raznolikost aspekata nauka o korespondenciji mikrokozmosa i makrokozmosa čini se da se ipak svi ti aspekti mogu svesti na nekoliko temeljnih oblika.

Najopćenitije, odnos korespondencije malog i velikog svijeta mogao bi se kratko označiti stavom iz hermetičkog spisa *Tabula smaragdina*: »kako gore – tako dolje«.⁹⁵

Jedan aspekt korespondencije javlja se kao korespondencija *strukturā* u oba svijeta. To da iste strukture nalazimo u oba svijeta znači da se u njima javljaju isti dijelovi u istim proporcijama, da u njima vladaju isti temeljni obrasci djelovanja. Taj stav nalazimo u većine filozofa čije smo stavove o korespondenciji izložili u ovom tekstu.

Drugi aspekt korespondencije dvaju svjetova nalazimo u tumačenju prema kojem su *isti gradivni elementi* čovjeka i kozmosa, što nalazimo u Platonovu *Filebu* i u većine ovdje obrađenih hrvatskih filozofa.

Radikalnijim oblikom nauka o korespondenciji mogao bi se smatrati stav prema kojem se odnos dvaju svjetova određuje kao *odnos prožimanja* višeg i nižeg, malog i velikog, gornjeg i donjeg svijeta, što bi se moglo sažeti u frazu: »ono što je gore prisutno je u onome što je dolje i ono što je dolje u onom gore«. To je koncepcija prema kojoj su nebeske stvari prisutne u zemaljskima na zemaljski način, zemaljske u nebeskima na nebeski način, a potječe od novoplatoničara Prokla, a nalazimo je i u hrvatskih filozofa – npr. u Frane Petrića u *Deset dijaloga o retorici*:

»Sve je u svemu. Visoko u niskom, i nisko u visokom.«⁹⁶

Pod taj aspekt mogao bi se podvesti stav o čovjeku koji u sebi sažima sveukupnost.

Iz navedenih oblika korespondencije jasno proizlazi tendencija izjednačavanja gornjeg i donjeg svijeta. Ipak većina ovdje obrađenih filozofa, pa i Herman

⁹⁵ Prema nekim verzijama teksta ta rečenica glasi: »Što je dolje je poput onoga što je gore, što je gore je poput onoga što je dolje.« (»Quod est inferius est sicut quod est superius, et quod est superius est sicut quod est inferius.«) U prijevodu jednoga od novijih tekstova o spisu *De secretis naturae* koji je priredila F. Hudry te prema knjizi jednoga od autora koji su dosad najdetaljnije pisali o *Tabula smaragdina*, Juliusa Ruske, ta rečenica glasi: »Ono što je dolje je od onoga što je gore, ono što je gore je od onoga što je dolje.« *Tabula smaragdina* ili *Smaragdna ploča* sastavni je dio arapskog spisa *Kitāb sirr al-ḥalīqa* (*Knjiga o tajnama stvaranja i skrivanim uzrocima stvari*), latinskog naslova *Liber de secretis naturae quem transtulit Apollonius de libris Hermetis Trismegisti et occultis rerum causis*, spisa vrlo popularnog u srednjem vijeku, svojstvenoga danasve srednjovjekovnim i renesansnim alkemičarima. Spis je s arapskog na latinski u 12. stoljeću preveo Hugo od Santalle.

⁹⁶ Frane Petrić, *Deset dijaloga o retorici* (Žminj: Čakavski sabor; Pula: Istarska naklada; Rijeka: Otokar Keršovani; Rijeka: Liburnija; Rijeka: Edit; Rovinj: Centro di ricerche storiche; Zagreb: IKRO Mladost, 1983), f. 4v.

Dalmatin koji iznosi stav o čovjeku u kojem je sažeta sveukupnost, zastupa stav o *hijerarhijskom ustroju svijeta*, pri čemu je jasno naznačen smjer djelovanja, tako da je uvijek viši svijet *uzrok* događanja u nižem svijetu.

Premda svi ovdje obrađeni filozofi promišljaju odnos čovjeka i svijeta iz kršćanskog horizonta, u nekih, uz ove osnovne oblike, kao dodatni oblik, u kojem je čovjek određen iz perspektive odnosa stvoritelja i stvorenja, nalazimo naglašen stav o čovjeku kao vrhuncu Božjeg stvaranja, pri čemu je sve ostalo stvoreno radi njega. Pritom najčešće izostaje elaboriranje problema koji se javljaju u pokušaju pomirenja koncepcije o korespondenciji i takvog poimanja čovjeka, o čemu najizrazitije svjedoče stavovi Hermana Dalmatina i Pavla Skalića.

Kao specifičan vid nauka o korespondenciji javlja se stav prema kojem je ono što je dolje *slika, odraz* onoga što je gore. To je odnos *odražavanja* pri čemu je važno to da slika uvijek predstavlja udaljavanje od originala, izvora. Kršćanska koncepcija po kojoj je čovjek stvoren *ad imaginem et similitudinem Dei* koliko o bliskosti govori ujedno i o razlici između Boga i čovjeka.

Iz svega gore rečenog proizlazi da tekstovi hrvatskih filozofa potvrđuju tezu kako se u tekstovima koji tematiziraju pitanje korespondencije malog i velikog svijeta najčešće radi o kombinaciji različitih aspekata u jednog autora. Isto je tako razvidno da je ta koncepcija prisutna uglavnom u filozofa novoplatoničke orijentacije.

Pitamo li napokon, rezimirajući izložene stavove o korespondenciji, koje je značenje, koja je temeljna poruka toga nauka, možemo konstatirati: jasno je prije svega da je sam nauk vezan uz određenu filozofijsku tradiciju, što se iščitava već iz činjenice da se uopće govori o svijetu kao *kozmosu*, pri čemu je kozmos shvaćen na način na koji ga tumači još grčka filozofija, dakle kao živa, produševljena, *uređena* cjelina. I iz broja hrvatskih filozofa ovdje obrađenih jasno proizlazi da je nauk o korespondenciji snažno prisutan napose u određenim duhovnopovijesnim razdobljima, poglavito u srednjem vijeku i renesansi, i valja ga razumijevati prije svega iz duha toga vremena, u kojem je snažno prisutna tendencija dokidanja stava o bitnoj različitosti 'gornjeg' i 'donjeg', 'višeg' i 'nižeg' svijeta. No uz to se onda veže pitanje njegove relevantnosti u suvremenom svijetu.

Osim što je od povijesnofilozofijskog interesa, nauk neosporno sadrži jednu komponentu zahvaljujući kojoj G. P. Conger na primjer govori o njegovoj *philosophical perenniality*.⁹⁷ Ta se komponenta nalazi u činjenici da se radi o jednom svagda *moгуćem* viđenju odnosa čovjeka i svijeta, čije je neke aspekte

⁹⁷ Conger, *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy* (1922), p. 133.

moguće pronaći i u suvremenom određenju toga odnosa (npr. podudaranje ili ponavljanje temeljnih struktura i obrazaca zbilje itd.), no koji se ipak, svojim temeljnim nastrojenjem, bitno razlikuje od onog misaonog ozračja iz kojeg izrasta nauk o korespondenciji.

Govor o korespondenciji malog i velikog svijeta pretpostavlja da se radi o *dva* svijeta (čovjek – kozmos) koji se *razlikuju* (govori se naime o *malom* i *velikom* svijetu). Iz njega jasno proizlazi to da veliki svijet premašuje, nadilazi mali svijet. Ipak u temelju je nauka intencija da se pokaže kako usprkos razlikama između dva svijeta postoji *srodnost*. Naročito međutim u slučaju aspekta u kojem se tvrdi kako se u čovjeku kao malom svijetu sažima veliki svijet, na neki se način i dokida razlika između dvaju svjetova.

Iz svega rečenog jasno je da je u svim aspektima nauka naglasak na *mikrokozmosu*, tj. na čovjeku. I kad se govori o svijetu kao velikom čovjeku, što se u tekstovima javlja uglavnom u vidu istaknutog paralelizma između dijelova ljudskog tijela i dijelova svijeta (npr. »zvijezde su svijetu kao oči« itd., kako nalazimo npr. u Skalića), to ima implikacije relevantne prije svega za čovjeka. Uglavnom se (osim u slučaju Pavla Skalića) ne propituje svijet kao veliki čovjek (*makranthropos*), već se propituju primarno implikacije stava o čovjeku kao malom svijetu. A implikacije tvrdnje o *srodnosti čovjeka i svijeta* svode se na stav da svijet nije čovjeku nešto tuđe, strano, već njegovo ‘veće’ tijelo (i ‘veća’ duša), mjesto u kojem je on ‘kod kuće’ i, napokon, na to da je svijet čovjeku enigma i istovremeno ‘otvorena knjiga’ onoliko koliko je to čovjek samome sebi.

Korištena literatura

Djela hrvatskih filozofa

- Federici Chrisogoni...de modo collegiandi, pronosticandi et curandi febres...“ *Rasprave i građa za povijest znanosti* 6 (Zagreb: JAZU, 1990).
- Federicus Chrysogonus / Federik Grisogono, *Speculum astronomicum / Astronomsko zrcalo* (Zagreb: Institut za filozofiju, 2007).
- Giulio Camillo Delminio, *Tutte le opere*, sv. I i II (Venetia: Gabriele Giolito de' Ferrari, 1568).
- Herman Dalmatin, *Rasprava o bitima*, 2 sveska, uspostava latinskog teksta, prijevod s latinskog na hrvatski i kritički komentar Antun Slavko Kalenić (Pula: Čakavski sabor, 1990).
- Miho Monaldi, *Irene overo della bellezza* (Venetia: Presso Francesco Bariletto, 1599).

Pauli Principis della Scala... miscellaneorum tomus secundus sive Catholici Epistemonis... libri XV (Coloniae: Ex officina Theodori Graminaei, 1571).

Pauli Principis della Scala... miscellaneneorum de rerum caussis et successibus... (Coloniae: Ex officina Theodori Graminaei, 1570).

Paulus Skalichius, *Eulogus seu de anima separata eiusque passione*, u: *Encyclopediae seu Orbis disciplinarum tam sacrarum quam prophanarum, Epistemon* (Basileae: Apud Ioannem Oporinum, 1559).

Pavao Skalić / Paulus Scalichius, *Epistemon* (Zagreb: Institut za filozofiju, 2004).

Sekundarna literatura

Allers, Rudolf. »Microcosmus from Anaximandres to Paracelsus«, *Traditio* 2 (1944), pp. 319–407.

Aristotel, *O duši* (Zagreb: Naprijed, 1987).

Bernheimer, Richard. »Theatrum mundi«, *The Art Bulletin* 38/4 (1956), pp. 225–247.

Conger, George Perrigo. *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy* (New York: Russel and Russel, 1922).

Finckh, Ruth. *Minor mundus Homo. Studien zur Mikrokosmos-Idee in der mittelalterlichen Literatur* (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1999).

Guthrie, William Keith Chambers. »Man's Role in the Cosmos. Man the Microcosm: the Idea in Greek Thought and its Legacy to Europe«, *Fondation Européenne de la culture, L' héritage vivant de l'Antiquité grecque* (La Haye, Paris: Mouton et Co., 1967).

Gregory, Tullio. »L'Apologia e le Declarationes Francisci Patricii«, *Medioevo e Rinascimento. Studi su onore di Bruno Nardi* (Firenze: Sansoni, 1955), pp. 385–424.

Gregory, Tullio. »L'Apologia ad censuram di Francesco Patrizi«, *Rinascimento* 1/4 (1953), pp. 89–104.

Martinović, Ivica. »Uz Petrićev *Index Pancosmiae*«, *Filozofska istraživanja* 19 (1999), pp. 139–191.

Meyer, Adolf. *Wesen und Geschichte der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos* (Bern: C. von Sturzenegger), 1900). (Dissertation)

Muccillo, Maria. »Il 'De humana philosophia' di Francesco Patrizi da Cherso nel codice Barberiniano greco 180«, *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae* 4 (Città del Vaticano: Biblioteca apostolica Vaticana, 1990), pp. 281–307.

Patrizi da Cherso, Francesco. *Nova de universis philosophia. Materiali per un'edizione emendata*, a cura di A. L. Puliafitto Bleuel (Firenze: Olschki, 1993).

Platon, *Fileb* (Zagreb: Naprijed, 1979).

- Platon, *Timej*, u: Platon, *Werke*, sv. 7, WBG, Darmstadt, 2001. (njem. prijevod Hieronymus Mueller i Friedrich Schleiermacher, prvo izdanje Darmstadt 1972).
- Pseudo-Maslama-al-Majriti, *Picatrix*, arapski *Gayat-al-Hakim*, njemački prijevod pod naslovom *Das Ziel des Weisen von Pseudo-Magriti*, translated into German from the Arabic by Hellmut Ritter and Martin Plessner (London: Warburg Institute, 1962).
- Wayman, Alex. »The Human Body in India, Greek Cosmology, and Sixteenth Century Europe«, *History of Religions* 22/2 (Nov. 1982), pp. 172–190.
- Windelband, Wilhelm. *Povijest filozofije*, 2 sveska (Zagreb: Naprijed, 1978).

