

Albertus Magnus — čovjek na putu kroz zbiljnost

Richard Wisser

Mainz

Primljeno:
24. listopada 1985.

Izvorni znanstveni tekst
UDK 1 (091)

Posvećeno prof. dr Vladimiru Filipoviću

U sjećanju mi je ostala, dok sam tada, koju godinu nakon rata, kao mlad student filozofije prisustvovao jednom predavanju koje je prof. Filipović održao na poziv moga učitelja, prof. von Rintelen u seminaru za filozofiju, našeg ponovo otvorenog sveučilišta u Mainzu, osobena snaga kojom je gost iz Zagreba zainteresiranom auditoriju približavao nauk Maxa Schelera, o čovjeku kao osobi, koji, slobodan od svake vlasti okoline, otvoren prema svijetu, sposoban da stekne pristup prema svima područjima zbiljnosti, ujedno jest biće jače on samoga sebe kao živoga bića i od svijeta. Da je prof. Filipović nas, koji smo izašli zdravi iz »blamaže« jednog režima koji se postavljao na sferi vitalnosti i moći čovjeka, strvinario po idejama, i koji smo bili skloni nevjerovati »realnostima« i obraćati se »idealnostima«, pokušao urazumiti tihom ironijom i na neponovljiv način: čovjek je višedimenzionirano jedinstvo materije, vitalnosti i duhovnosti i razvija se u osobi kroz ideje koje ne padaju s neba, već su posredovane društvom, nisam zaboravio.

Čini se kao prst sudbine što je prof. Filipović, kojeg sam u međuvremenu smio zvati svojim cijenjenim kolegom i čiju sam prijaznost mogao doživjeti pri svim kasnijim susretima, baš i u Zagrebu, na svom doduše posljednjem javnom predavanju, koje je na poziv prof. Bošnjaka i mene održao na našem zajedničkom internacionalnom seminaru »Ursprünglichkeit und Machbarkeit des Menschen — Philosophisch-antropologische Entwürfe und Perspektiven«, 26. III 1984. u okviru Inter University Centre of postgraduate studies u Dubrovniku, posegao za sličnim idejama, pod formulom »Socijalistički humanizam kao sinteza ideja socijalizma i personalizma«. Kao da je slutio da je to bila posljednja prilika, prof. Filipović je položio račun ljudskom odviše ljudskom sredstvu da se postigne cilj. Nepokolebljivo se pak posvetio zadaći: pripomoći

kod utiranja puta socijalno odgovornog lica ličnosti i personalno odgovornog društva. Njegove riječi iz diskusije i razgovora, koje sam s njim još mogao voditi, »zbiljnost je više nego činjeničnost«, ostat će mi u sjećanju.

Uvod

1. Otkrivanje zarobljenosti sadašnjosti

Velike teškoće nastaju kada se pomišlja na čovjeka kojeg po opsegu znanja nije mogao nadvisiti nitko drugi, kojem su već njegovi učeni suvremenici za vrijeme života dali počasni naslov »philosophus magnus«¹ i kojeg su kasnije zvali čak »doctor universalis«², koji sve obuhvaća i sve sažima u jedno, kojeg je još Aventinus u svojoj poznatoj *Bavarskoj kronici* označio kao »gelertisten Teutschen«³ (najučenijeg Nijemca), ali koji je bio popularan i u običnom puku, posebno zbog čarobnjaštva koje mu je pripisivano. Pomišlja li se na jednoga takvog čovjeka, mora se pomisliti na vrlo mnogo toga i ujedno na to kako je nešto takvo međusobno ovisno. A i teško je približiti se čovjeku kojeg jedan od njegovih biografa naziva »divom duha, kakav u ovoj univerzalnosti nikad više nije išao po zemlji«⁴, jer ne može se previdjeti da mi, ljudi XX st., jesmo više od 700 godina nakon njega.

Goethe je u *Analima*, djelu zrelog doba u kojem objavljuje autobiografske bilješke i reminiscencije, izvještavao o tome kako je sam, kada ne bi imao »ni vremena ni prilike ući u starije rasprave povijesti prirode«, barem studirao Alberta Velikog. »Ali« — dodaje Goethe iskreno — »s malo uspjeha«. I Goethe odmah navodi temelj toga neuspjeha: »Čovjek bi si morao posadašnjiti stanje njegovog stoljeća da bi samo donekle pojmio što je tu mišljeno i učinjeno.«⁵ No kako da nama uspije ono što se nije posrećilo jednom

[1] Martin Grabmann, »Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben«, 11 i dalje. Usporedi »Zeitschrift für kathol. Theol.« 52 (1928), 153—182; 313—356 i Grabmann »Mittelalterliches Geistesleben«, München 1936, 324—412. — Bernard Geyer, *Albertus Magnus*, u »Die grossen Deutschen. Deutsche Biographie«, u izdanju H. Heimpela i dr., I svezak, Berlin 1956, vidi nastanak počasnog naslova »magnus« »ovijen tamom«. Hoće li on sad za svoje porijeklo zahvaliti počasnim atributima kao »magnus philosophus« ili »magnus in philosophia«, koji su mu obilno davani, nastali ispuštanjem ili krivim čitanjem, »magni« od »magistri«, ili, kako se u najnovije vrijeme pretpostavljalo, oznaci porijekla de la Magna, pod kojom se navodi u Danteovom *Convivio* (III, 5), sigurno je da on nije bio mišljen neskromno, koliko ga mi danas osjećamo, nego više u smislu u kojem po Mateju 5, 19 vjerni učitelj zakona treba na nebu biti označen kao velik«, 201.

[2] Grabmann, 19.

[3] Johannes Turmair (*Aventinus*), Bayrische Chronik. Izdao V. v. Lexer u: Johannes Turmairs Sämtl. Werke V, München 1886, 382.

[4] Heribert Christian Scheeben, *Albertus Magnus*, Köln 1955, 193. Na ovitku i u odgovornosti izdanja J. P. Bachem: »Čovjek čije ime i djelo utjelovljuju ono najbolje od njemačke muževnosti!«

[5] Goethe, »Annalen oder Tag- und Jahreshefte als Ergänzung meiner

Goetheu? Ako usprkos tomu pokušamo doći blizu Alberta Velikog, onda sa sviješću o tome kako ovo samo može uspjeti ako premostimo tih više od 700 godina i takvim kontaktom dobijemo ono što doduše u vremenu jest bilo, ali zbog toga nije jednostavno prošlo. Pa ipak, vremensko rastojanje je ogromno i ne može se samo tako preskočiti ono što leži u zgodama i događajima unutar toga doba. Kako je, povrh svega, mnogim suvremenicima ime »srednji vijek« i »srednjovjekovni« još uvijek suspektno, jer je duh koji mu pripada ozloglašen kao »mračan«⁶, iako je u međuvremenu pristup olakšan čak i jednim *Dictionary of the Middle Ages*⁷, malo je sklonosti da se pogled svrne unazad. Ponekom se suvremeniku, priznao on to ili ne, u kosti uvukao strah da će ga javno mnijenje zbog takvog osvrta smatrati reakcionarnim i konzervativnim, sve da se čini i kao da smo svi tjerani naprijed na put kojim udara »napredak« ili »povijesna nužnost«, koje slijediti znači biti na visini i jedino i samo progresivna svijest posreduje ono što obično nadaleko unosi respekt. »Prosvjećivanje« i »kritička racionalnost«, ekscesivna »znanstvenost« i »kritika ideologije« čine ono preostalo, da nas drže nad svim onim tekućim što vodi k raskrinkavanju preostale zaostalosti, preživjelom, uvijek jučerašnjem konzervativizmu čine kraj i slamaju šiju neprijateljskoj nastrojenosti prema napretku, koja ide unazad, no koja one koji time nisu pogođeni pušta da se pojavljuju u stalnom svjetlu progresivnosti. Kako je cijeli svijet povrh svega postao i očevidac toga da su ljudi stupili na Mjesec, čovjek ne želi zaostati iza vremena, i nakon što je i druga strana Mjeseca morala otkriti svoje tajne, postalo je neumjesno biti neobaviješten o zbivanjima u suvremenom svijetu.

Goethe ima pravo: »Čovjek bi si morao posadašnjiti stanje stoljeća Alberta Velikog da bi samo donekle pojmió što je tu mišljeno i učinjeno.« Možda se smjer cilja ovih Goetheovih riječi može i preokrenuti. Možda je, da se ne nasjedne na ono što se priča kao samo po sebi razumljivo te navikavanjem izmiche nepovjerljivosti, ne manje, nego čak u prvoj liniji nužno izmjeriti se u *stanje našega stoljeća*, ukoliko zbog vlastite moguće zarobljenosti sadašnjosti susret s Albertom Velikim ne treba ostati isključen. Ako »napredak« pusti da sve to krene k onom nazadnom, nad čim je vrijeme prošlo, i kada to što je jednom bilo, kako Hegel kaže jest »gewesen« (bilo), bit (Wesen) pak jest »bezvremenski prošao bitak«⁸, koji je »ukinut i time ujedno i konzerviran«⁹, isplati li se tada još, štoviše, je li uopće moguće obratiti se onom što je tako dugo ležalo pozadi? Postajemo li, obratimo li se antici, automat-

sonstigen Bekenntnisse« u Cottinom jubilarnom izdanju, Stuttgart i Berlin, XXX svezak, 227.

[6] Usp. *Renovatio et Reformatio. Wider das Bild vom »finsternen« Mittelalter*. Jubilarni spis za Ludwiga Hölda. Izdavači M. Gerwing i G. Ruppert, Münster 1984.

[7] Usp. *Announcing the Dictionary of the Middle Ages*. Ed. by Joseph R. Strayer. From Schribner Reference Books, Collier MacMillan, 1—4 od 1982, 5—12 i Indeks planiran 1985—87.

[8] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 1. dio, Die objektive logik, u: Sabrana djela, jubilarno izdanje u 20 svezaka. Izdavač H. Glockner, Stuttgart 1936, sv. IV, 481.

[9] Hegel, *System der Philosophie*, 1. dio. Die Logik (Glockner) Stuttgart 1940, sv. VIII, 263.

ski antikvarima? Mijenjamo li, kad se okrenemo srednjem vijeku, naše mladenaštvo i naše svjetlo za starost i »mrak«? Jedno bi trebalo biti jasno: ako nismo spremni za to da nam bude jasna temeljna tendencija danas pulsirajućeg i živog pravca svijesti neprekidne naprednosti ili i dijalektičko ukidanje, ako se čak usprkos inače modernoj kritičkoj usiljenosti slijepo i bez razmišljanja držimo isključivo predstave da je bitno uvijek samo ono novo, najnovije od svega, onda nam je teško i jezično natkriliti »novo doba« »modernom«, a ovu »postmodernom«, onda će nam sjećanje na čovjeka, koji doduše za mnoge ugledne istraživače vrijedi kao »luč srednjega vijeka« i kojeg je Alexander von Humboldt nazvao »uzvišena figura srednjovjekovlja¹⁰, isteći u sentimentalnost nedosljednog pijeteta. Ostaje tada bitno pounutrenje, iskustvo duboke dimenzije ljudskog života, koja ne može biti stavljena izvan kursa jednodimenzionalnim, osim toga linearno-progresivno postavljenim tokom vremena i koja baš ne spada u staro željezo na kojem rade samo rđa i slavni zub vremena.

Tko priznaje vrijednost samo »napretku« — što je jedno viđenje povijesti koje u određenim područjima i pri izvjesnim materijama ima potpuno opravdanje, taj će Albertovo djelo, čak ako ono i pod ovim aspektom nešto daje, mjeriti samo po tom kriteriju. Drugim riječima, taj će tragati samo za onim momentima koji se odnose na napredak. No upravo se time gubi iz vida sve ono što ga pokazuje ne samo kao prethodnika na jednom putu na kojem smo mi to onda tako krasno doveli da nam danas teret posljedica napretka remeti noćni mir. Tko hvali samo napredak, tomu neće doći u svijest da se okrene i traga za postavkama, porijeklima, praiskonima koji bi možda mogli voditi k životno nužnom proširenju horizonta zbiljnosti i polariziranju smjera naših u-redbi u svijetu. Da, takvom suvremeniku možda, ako bude konfrontiran s Albertom Velikim, neće doći na um ništa drugo do uobičajene lukavosti, da sve što ne odgovara njegovoj vlastitoj stvari polemički odbaci i denuncira kao pad unazad ili nazadak, kao kontrarevolucionarno i reakcionarno i odavna prevladano »mračno srednjovjekovlje« o kojem je rečeno da danas u mnogim područjima svijeta, više zagriženo nego radosno, ponovo postaje popularno.

2. Posadašjenje prošlosti

Kao na dlanu leži da je točka gledišta »napretka«, koji doduše neprekidno — kako se kaže — ide za nosom i putem s njim vezane jednostrane svijesti smjera samo je u onom novom up to date, jer *dermier cri* ima za njega posljednju riječ i da sve to mora izdati za *preokrenuto*, krivo smotano, pogrešno polarizirano, sve što ne ide za tim pravcem i ne odgovara mu. No ako nema bitnoga »koraka nazad«, koji nije jednostavno suprotnost »napretku«, dakle nazadak, puko od-vraćanje od onoga s čim sam čovjek ne umije držati korak; nego sa svoje strane izrasta iz jakosti da kritički

[10] Citirano prema: Joachim Sighart, *Albertus Magnus. Njegov život i njegova znanost. Prikazano prema izvorima*, Regensburg 1857, 282.

zauzme odstojanje od jednog načina svijesti i osjećaja koji nas sve, htjeli mi to ili ne, oblikuje i prožima, onda je isključena mogućnost da se bude primjeren osobitosti jednoga čovjeka poput Alberta Velikog i zahtjevu njegovog mišljenja koje je nadilazilo vrijeme. Nama, čim budemo na Alberta Velikog gledali kao na srednjovjekovno zaostalog, pregaženog razvitkom, a njegovo mišljenje, jer je poprilično prestarjelo, ostavimo da počiva u miru, tada razumljivo neće uspjeti da se uvjerimo u mogućnosti koje njegovo mišljenje možda još sadrži.

No kako mi stupamo u blizinu Alberta Velikog i u neki odnos prema njemu? Pitajmo ponajprije na sasvim moderan način izražavanja: da li se za nas uopće isplati baviti Albertom Velikim? I ako da, u kojem smislu? Ali već se zbunjujemo, jer je riječ o plaći i isplaćivanju, što nas odmah potiče na razmišljanje o plaćeniku, o ustroju isplata-cijena, o brutto i netto dohotku, višeznačna. Ona se npr. pojavljuje i u kršćanskoj propovijedi na brdu, gdje se govori o tomu kako je blaženima »plaća« na nebu velika i sigurna. Mi se dakle vidimo prinuđenima da raspravljamo o tomu što je to što smatramo isplativim, upotrebljivim, prikladnim, ugodnim.

Možda će se od strane neke crkvene zajednice — a o jednoj takvoj vjerojatno smije biti govora jer u čitavom svijetu ima katoličkih zajednica svećenika koji su nazvani po Albertu Velikom, dakle nose njegovo ime — prigovoriti da je čovjek njemu već blizu. A u stvari nam se čini da se može ukinuti neobična predstava *religiozne istovremenosti* Goetheovog zahtjeva, da se ponajprije izađe na čistac sa svojim vremenom. Tko dopušta da mu *svetac* Albert djeluje na savjest jer je na njega navezan u vjeri, ne treba nikakvog otkrića naše zarobljenosti sadašnjošću. Onda bi se, u stvari, trebalo orijentirati prema riječima sv. Alberta koji ga legitimiraju kao doista velikog sveca. Točnije rečeno, radi se pri spomenutim riječima o šestoj od poznatih iz izreka, koje su jednom bile u mnogim crkvama izložene pod imenom »Albertove ploče« i koje su u vjerničkom narodu, nezamršenog, jednostavnog načina mišljenja, uživale veliku popularnost.¹¹ Rečenica glasi: »Idi sam k Bogu; to ti je korisnije nego da sve svece koji su na nebu... pošalješ tamo.«¹² Sv. Albert odbija površno shvaćenu, zloupotrebavanu ulogu onoga koji se moli za drugog, koja se svecima još uvijek nerijetko pripisuje. On nas svjesno distancira od sebe, ali to čini radi nas samih i radi božje volje.

Možda je preporučljivo da se barem na osnovu nekih *biografskih podataka* upoznamo s obrisom životnog djelovanja Alberta Velikog. Rođen vjerojatno 1193. u švapskom Lauingenu, Albert je 1223. primljen u redove dominikanaca nakon što je prethodno u Padovi bio studirao medicinu i filozofiju. Teologiju uči i naučava na pariškom univerzitetu. U Kölnu uvodi jedan oblik studija koji je i do danas zadržao to ime, tzv. *studium generale*. 1254. u Worm-

[11] Usp. Genoveva Nitz, *Albertus Magnus in der Volkskunst*. Die Alberti-tafeln, München...; usp. i: *Albertus Magnus. Ausstellung zum 700. Todestag*, Köln 1981, 188 i dalje, 251.

[12] *Scheeben*, 192.

su ga kao dominikanskog poglavara biraju za provincijala reda za teutonske, dakle njemačke provincije. Albert na tegobnim hodočašćima, koja propiruje njegov red, na dugim vizitacijskim putovanjima, kao nitko drugi upozna je i vidi Njemačku.¹³ Na izrazitu zapovijed pape preuzima zanemarenu biskupsku stolicu u Regensburgu.

Nakon što mu je uspjelo uvesti red i mir u toj dijecezi, ponovo mijenja svoje mjesto kraljevskog kneza za stolicu za studiranje i poučavanje. Narod Regensburga naziva Alberta »opanak«, jer je sve vrijeme života, primjereno strogom izlaganju pravila svoga reda, putovao pješice; ni kao biskup nije skidao putničke cipele.¹⁴ Gotovo dvije decenije radi Albert na komentiranju cjelokupnog djela filozofa Aristotela. Njegovo bavljenje teorijskim umom bilo je u stvari uvijek prekidano zadacima u kojima se imao obistiniti njegov praktički um.¹⁵ Albert je djelatnošću izabranog suca morao ponovo zasnovati mir pri razmiricama, i to ne samo onim između kölnskog nadbiskupa i građanstva nego i kod razdora između neprijateljskih gradova i sudskih svađa između klera i plemstva.¹⁶ Tek kada je Albert 15. XI 1280. u dubokoj starosti umro, nakon neusporedivo radinog života kao dušebrižnik, naučenjak, istraživač prirode, filozof i teolog, dospio je k onom miru koji mu je važio za cilj kršćanskog života. Mir za Alberta u stvari nigdje i nikada nije truli kompromis ili stanje omlitavjele ravnodušnosti, nego punosnažni red koji svakome osigurava ono što mu pripada i koji svakomu daje ono što zaslužuje.

Kada je mnogo godina nakon njegove smrti lijes otvoren, jer se posmrtni ostatke htjelo prenijeti u kor kölnske dominikanske katedrale, koju je on izgradio, Albert više nije — tako izvještava jedan od njegovih biografa — ležao na leđima nego licem okrenutim nadolje, onako kako je i za života običavao ležati u molitvi,¹⁷ ili, kako drugi nagađaju, »kao da nespokojni ni u grobu nije našao spokoja.«¹⁸ Albert je za života bio putnik koji nije težio da prethodi putu napretka, koji je tim više raspolagao jednom jedinstvenom obdarenošću harmoničkog spajanja onoga ispravnog i onoga istinskog na svim razinama i u svim poljima zbiljnosti, te jednom sviješću usmjerenosti i istine, koja niti jednoj strani realnosti nije okretala leđa. Utoliko je Albert bio *napredan*.

Albert svakako ne vodi i ne uvodi u nama danas poznatu horizontalnu zbiljnost, onu zbiljnost koju razumijemo kao *zbiljnost-svijeta* i kao skup djelatnih uzroka i djelatnih snaga. Albert vi-

[13] *Scheeben*: »Kao u svojoj mladosti, i sada je kao provincijal otvorenih očiju stupao kroz božju lijepu prirodu. Na rubu puta našao bi biljku koju još nije vidio. Uzeo bi je iz zemlje i istraživao na daljem putovanju. U šumi bi naišao na čopor jelena i iz zaklona promatrao navike ovih životinja. Onda bi opet nad njivama preletjela grabljivica, čiji bi let Albert pratio. Zaustavljao bi se kod ugljenara i drvosječa i raspitivao se o njihovim iskustvima sa šumskim životinjama. Satima je boravio na obalama Sjevernog i Baltičkog mora da bi promatrao morske ribe«, itd., 95.

[14] Peter Dörfler, *Albertus Magnus*, München 1940, 37, 50, 54; *Scheeben*, 129.

[15] *Scheeben* ga čak uvrštava u izrazito »čovjeka od djela«, 186.

[16] *Scheeben*, 152. i dalje.

[17] *Sighart*, 258. usp. *Scheeben*, 201, 220.

[18] *Dörfler*, 18.

zira i vertikalno strukturiranu *zbiljnost-vrijednost*, pri čemu nas realizacijom dubinske dimenzije duše i na niti vodilji tragova dobra u svijetu, dimenzija i tragova koji pokazuju preko sebe, pokušava okretanjem bogu dovesti nazad k iskonu,¹⁹ tj. pokazati nam put k onom početnom.

I

Putovi znanja zbiljnosti u prirodi

1. Suvremeni pristup Albertu Velikom

Danas zacijelo nitko ne misli na to da znanstvenike i tehničare, usprkos stvarima koje čine u jedinstvu sa specijalistima menadžerstva i logističarima i koje se čine nevjerojatnima, smatra čarobnjacima, pa čak ni onima koji, kako se smatralo ne samo u srednjem vijeku, stoje u savezu s vragom i prodali su mu dušu da on u aktualnom slučaju regulira i upravlja da ljudi, primjerice, stupe na Mjesec. Danas takve ljude diljem zemlje smatraju u najboljem slučaju sveznalicama. Razlog za to vrlo je jednostavan. Nakon što su u novom vijeku i zapravo tek u sadašnjosti spoznati prirodni uzroci prirodnih posljedica, ne poziva se vraga na odgovornost za sve što nadilazi naše snage ili remeti naš koncept. Dogodilo se jedno »otčaravanje«, koje je s odstranjivanjem čaranja u stvari otpuhnulo i ono njegovo očaravajuće što katkad na sebi nosi čini koje su vrijedne zaprepaštenja te, ako nas i ne opčinjava, ipak ponekad očarava. Nakon što su umjesto uobraženih natprirodnih i vanprirodnih prouzročitelja u obzir bili uzeti zbiljski, tj. činjenični, stvarni, prirodni djelatni uzroci i nakon što je postalo samo po sebi razumljivo da se specificiranjem i specijaliziranjem separira što ne pripada nekom slučaju i toku, kada su bile spoznate obje strane medalje istraživanja prirode²⁰, rastjerane su tlapnje fantastičnih uobrazilja i fiksnih ideja, utvare koje je u krivo dospjeli duh puštao da nastupaju kao »duhovi«. Sa znanstveno inegzistentnim vragom i njegovim paklenskim vještinama i pakostima u stvari je u nekom pogledu ispušten iz vida i suprotni tabor, bog kao stvoritelj svega »dobrog«.

Može, ukoliko neki od velikih tehničkih projekata funkcionira, poneki prirodoslovac izreći još pouzdani i laki Deo gratis, no znanstvenik kao znanstvenik vjeruje samo vlastitim proračunima i u slučaju da nešto krene stranputicom, neće na odgovornost pozvati vraga, nego mjesto u računu ili nekog već tko je tu zabrljao, ali ne nikakvog krivca na kojeg se svaljuje sve. Na mjesto maga stupili su matematičari, na mjesto basnoslovnih vizija promatranja,

[19] Usp. s gledištem: Fritz-Joachim von Rintelen, *Albert der Deutsche und wir*, Leipzig 1935, str. 40.; Philotheus Boehner, Etienne Gilson, *Albert der Grosse*. u: Gilson-Bohner, *Christliche Philosophie. Von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, 3. izdanje, Paderborn 1954, 468. i dalje. Usp. F. J. v. Rintelen, Albertus Magnus, u: *Values in European Thought*, I, Pamp-lona 1972, 305. i dalje.

[20] *Grosse Naturforscher*: v. I, Albertus Magnus als Biologe. Werk und Ursprung. Heinrich Balss, Stuttgart 1947, 271.

na mjesto bajoslovnih tvrdnji kritičke analize. S vragom koji u igri ima svoje prste gotovo nitko više ne računa ozbiljno, a da se u igru uvuče bog, čini se samima onima koji u njega vjeruju, na području znanstvenih metodskih tokova blago rečeno nepotrebno, grubo rečeno — nedolično i suvišno. Gdje su direktni, dokazivi razlozi koje se može verificirati nadohvat ruke, moguće je utješeno ne dirati u tzv. prvi razlog, odnosno tzv. posljednji razlog, boga. A od »korisnog« se, misle, ionako ima više nego od »dobrog«.

Što pak sad naočigled ovog shvaćanja zbiljnosti treba očekivati od Alberta Velikog, čijoj popularnosti u njegovo vrijeme nisu pridomijela baš njegova velika djela kao prirodoslovca²¹, filozofa i teologa, nego od Alberta iz narodnih kazivanja, »tipičnog meštra čarobnjaštva«²², dakle »Albertus Magnus magnus in magia«, »Alberta Velikog velikog u magiji«, kako to stoji u jednoj belgijskoj kronici njegova doba²³? Što da netko od nas danas misli o nekom blaženom i svetom tko je za vrijeme svoga života i do u novi vijek važio kao magus i mag i na čije tumačenje alkemije C. G. Jung i danas ukazuje²⁴? I ne pada li u zamku modernih oslonaca zbiljnosti osim »Alberta iz narodnih kazivanja« i »sveti Albert«, koji je, kako se nekom može učiniti, paradoksalno proračunano tek u XX st. bio u časti podignut na oltar²⁵?

Sada se u stvari da pomisliti kako papinska bula proglašenja svetim i uzdizanja Alberta Velikog do učitelja crkve, od 16. XI 1931. doduše zorno prikazuje i vrednuje njegov čudoredni život i njegovo duhovničko djelovanje, njegov grandiozni trud kao provincijala dominikanaca, biskupa, propovjednika križara, no izrazito naglašava njegova *znanstvena* postignuća, »taj monument njegovog oštroumlja, širine i visine njegova duha i bogatstva njegove učenosti«²⁶. Može se pomisliti kako je ondašnji papa, Pio XI, i sam učenjak, uzdizao »znanstveničku« veličinu sv. Alberta i kako papinska bula posebno ističe ona velika postignuća za koja smo Albertu Velikom zahvalni na prirodoslovnom polju u astronomiji, kozmografiji, meteorologiji, klimatologiji, fizici, mehanici, arhitekturi, kemiji, mineralogiji, antropologiji, zoologiji i botanici. Kako se sve to slaže s Albertom iz narodnih kazivanja, o kojem Ulrich Strassburški, jedan od njegovih učenika, izvještava da »in rebus magicis expertus fuit«, dakle u stvarima magije bija-

[21] Tek 365 godina nakon Albertove smrti pojavio se kratki njemački izbor i prijevod (XXII—XXVI) iz *De animalibus libri XXVI* u Frankfurtu na Maini, 1545. Usp. Balss, str. 149.

[22] Dörfler, 5.

[23] Sighart, 278.

[24] Carl Gustav Jung, *Psychologie und Alchemie*, 2. izdanje, Zürich 1952. Usp. tamo: Die alchemistische Symbolik im religionsgeschichtlichen Rahmen.

[25] Martin Grabmann, Der hl. Albert der Grosse. Ein wissenschaftliches Charakterbild. Govor, održan u Münchenu prilikom proslave u čast Alberta, 28. veljače 1932, str. 6.

[26] Grabmann, 7. Usp. Geyer: Albert je »na jedan za svoje vrijeme jedinstven način sam promotrio i istražio prirodne pojave na svim područjima«. Nitko nije svoja »promatranja sistematski (kao on) protegao na sva područja prirode i nitko nije bio u stanju da ih poput njega dovede u vezu s predanjima i sredi i objasni na znanstven način.« »Ni jedna povijest bilo kojeg područja znanosti prirode ne može zaobići Albertova djela«, 212.

še ekspert²⁷? Kako se to slaže s Albertom svecem, koji je tamo izrazito molio »Gospode, ja bih volio da sam čovjek po Tvojoj najmilijoj volji«²⁸?

Ima li Albert neke prednosti u odnosu na nas danas, koji doduše živimo 700 godina nakon njega, ima li usprkos svom srednjovjekovnom mentalitetu nešto što bi bilo vrijedno naše svijesti?

Nije li njegov odnos prema napretku možda identičan s uobičajenim odstupom od onoga početnog? Je li Albert u prednosti spram našeg stoljeća u kojem su ljudi kročili na Mjesec, »ljudi kojima pri letu u svemir nije bog došao u susret«, ako je moguće da on poznaje više putova nego što ih hoće razaznavati moderna jednodimenzionalnost naprednosti, metode koje nas ponovo čine svjesnima metode, pogotovo kada nam pukne pred očima kako dospjevamo u veliku pritiješnost kad hoćemo *jednom* metodom objasniti sveukupnu zbiljnost? Albert nas izlaže jednom metodološkom temeljnom nalazu da naime svaka znanost — a njemu su i filozofija i teologija znanost — ima svoju samo njoj svojstvenu metodu, koja se zbog toga zbiva samo u njenom području zbiljnosti.

Albertus ozbiljno postupa s tim da sebe same svjesna znanstvenost postoji upravo u spoznaji kako je jedna METABASIS EIS ALLO GENOS, jedno »preskakanje u neko drugo polje«, metodski nedopustiv korak mišljenja. Albert nas može naučiti da neko proizvoljno poslovanje s tobožnjim passepartout glavnog ključa *jedne* metode samo vodi do provale i zbrke u susjedovom vrtu.

2. Experimentum et ratio: promatranje i uvid

U svom djelu *De animalibus libri XXVI* (O svijetu životinja, u 26 knjiga) spomenuo je Albert principe koje na području prirodoslovlja smatra jedinim prihvatljivim: experimentum et ratio.²⁹ Vrijedan je pažnje iskaz njegove svjesnosti metode što sv. Albert ondje gdje se radi o *fizičkom, metafizičko* stavlja u zagradu. Riječ »bog« nije uvlačena u ovoj kontekst, niti je lakomisleno i površno izgovarano ime boga, niti je bog brzopleto i devotno revno uvođen u polemiku kao objašnjavajući razlog na polju prirodnih tokova. Božje ime nije bilo zlorabljeno za to da bi se na njega izgovaralo u takvim područjima gdje je mjesto najegzaktnijem mogućem promatranju i znanstvenom istraživanju. Bogu je čast u svakom slučaju ukazana ondje gdje je treba na njega misliti i zahvaljivati mu se. Tek na kraju svoga djela oslovljava Albert boga³⁰ ali ne da bi tim pozivanjem na njega možda osigurao i utemeljio ispravnost vlastitih razmatranja nad ponašanjem i vrstom ži-

[27] Sighart, 80.

[28] Grabmann, 22, usp. op. 76. Scheeben, 132. Albert pušta da govori Krist: »Ja svoju smrt nisam pretrpio za volju crkve ili pjevanja i čitanja, nego za volju čovjeka«. Ljubav prema bližnjemu važnija je od gradnje crkava.

[29] Balss, 271.

[30] *De animalibus libri XXVI*. Prema Cölner Urschrift izdao Hermann Stadler. Sv. 2 (knjige XIII—XXVI), Münster 1920, XXI, 51.

vih bića, nego da bi kao čovjek zahvalio bogu za to što je njegovom pomoću djelo moglo biti zaključeno i dovedeno do kraja. Albert je ponizan kao čovjek, kao znanstvenik konzekventan. »Na kraju zaključuje kao dobri žetelac koji je svoje dnevno djelo započeo s bogom, jednim Deo gratias.«³¹

U *De coelo et mundo* (O nebu i zemlji), knjizi koja spada u fiziku, Albert definitivno konstatira: »U znanosti prirode nemamo istraživati kako bog po svojoj slobodnoj volji vlastitim zahvatima kao pokretač raspolaže stvorenjima da bi činio čuda kojima daje spoznati svoju svemoć. Štoviše, moramo istraživati što se u prirodi može dogoditi odgovarajući kauzalitetu koji se nalazi u stvarima prirode.«³² Može nam se danas ovakav način izražavanja možda učiniti i zamršen, no taj iskaz odgovara principu modernog istraživanja prirode. Albert uči kauzalitetu malih koraka, koji objašnjava dokle je moguće ono prirodno, te ne skače i ne skreće u ono natprirodno, nego ostaje u onim područjima u kojima se pristupa »prirodnim stvarima«.

U *De generatione et corruptione* (O nastajanju i propadanju) piše Albert kratko i jasno: »Ako se bavim znanošću prirode, nemam što raspravljati s čudima božjim.«³³ Ovu bi se rečenicu moglo napisati u spomenar nekim ideolozima naših dana.

Ali ne samo teologija, i filozofija je podsjećana na to da, kada se umiješa kamo ne pripada i gdje nema što reći, počinje urlati i rikati, pa gdje nije u stanju nešto reći, ima šutjeti; *De vegetabilibus libri VII* (O biljkama u 7 knjiga): »O onom konkretnom pojedinačnom nema nikakve filozofije.«³⁴ Znanje zbiljnosti pojedinačnog bića (de particularibus) čovjek dobiva samo iz neposrednog iskustva. Kod Alberta se ne može poželjeti više jasnoće kada na drugom mjestu razlaže upravo to: »Što se mene tiče, mrzim logičke argumentacije u znanosti koje se imaju baviti stvarima.«³⁵

Kako Albert, kojeg su nazvali i expertus magnus, priznaje »experimentum et ratio« za načelo, treba nešto bliže istražiti što je pod tim mišljeno. Možda ovo služi i tomu, upravo jer nam oba pojma, experimentum i ratio, zvuče poznato i ulaze u uho, da naš sluh izoštre za svoje različite nijanse — sasvim u smislu spomenutog Goetheova zahtjeva.

Tu je ponajprije experimentum u srednjovjekovnom smislu. On nije identičan sa smislom današnje riječi »eksperiment«, dakle plansko izoliranje, uređivanje i varijacija uvjeta postupka koji omogućuje da se egzaktno promatra pojave od kojih su ti uvjeti zavisni i da se jednoznačno opiše njihov redoviti tok, štoviše, njihove zakonmjernosti. U eksperimentu kod Alberta priroda nije

[31] Dörfler, 51.

[32] Alberti Magni, *De coelo et mundo*. Ad fidem autographi edidit Paulus Hossfeld, *Opera omnia*, tom. V, pars I, Münster 1971, lib. I, tract. 4, cap. 10, p. 103. Grabmann, 27, Sighart 315.

[33] *De generatione et corruptione*, lib. I, tract. 1, c. 22.

[34] *De vegetabilibus libri VII*, 6, 1, c. 1. usp. Josef Pieper, Albertus Magnus. u: *Die Grossen der Weltgeschichte*, izd. K. Fassmann, sv. III, Zürich 1973. 646.

[35] Komentar uz aristotelovsku metafiziku, I, 1, cap. 2.

kao kasnije od Galilea Galileija naovamo, u izvjesnoj mjeri udarena na muke, na tzv. *experimentum crucis*, kako su nazivali taj postupak, inkvizicijskim pitanjima prisiljena na govor da oda svoje tajne, pri čemu se *indicium crucis*, iskaz, ostvaruje pod mukama. Takav postupak pretpostavlja — i tu čovjek ne treba, pomičući taj problem i historizirajući, misliti na srednjovjekovnu inkviziciju, već se može odnositi prema vivisekciji živih bića, a o nečem goreme da i ne govorimo; trebalo bi se dakle misliti na vlastite greške — stav prema prirodi koji je ne uzima samo još kao predmet našeg poimanja, napadanja i grabljenja u kojem se mi želimo prihvatiti stvaranja, koji želimo podvesti pod svoju silu i njime raspolagati, preuzeti za sebe i preslušavati po jednoj općoj paradigmati, shemi, uzorku. U svakom je slučaju za to potrebna teorijska svijest, koja posize za demonstrativnim postupkom dokazivanja, da bi između konkurentnih teorija prirodnih stvari donijela odluku potvrđivanjem jedne i pobijanjem druge teorije, dakle istraživanje i kritika znanosti.

Eksperiment Alberta Velikog je, naprotiv, pokusno donošenje u iskustvo toga kako se nešto vlada i kako se s nečim vlada. »Nije naime dovoljno«, piše Albert u *De causis et proprietatibus elementorum et planetarum* (O uzrocima i čudi elemenata i planeta), »o stvarima prirode znati samo nešto opće; moramo štoviše svaku stvar, ma što ona bila, u to ime istraživati kako se ona vlada po svojoj vlastitoj prirodi. To je najbolji i perfektan način da se čine koraci naprijed.«³⁶ Albert sve polaže na to da se u znanosti naprijed ide znanstveno. On to ne ostavlja pri općim predstavama, tim smionim nazorima i pretpostavkama koje se neispitane preuzimaju od nekoga, ili u najboljem slučaju sebi samom stvore ili čak samo pripreve. Albert u izvjesnoj mjeri prekida tu ograničenost i otvara oči: »Pretpostavka koja biva potvrđena osjetilima bolja je od one koja osjetilima protuslovi, a konačni zaključak, koji stoji u protuslovlju prema opažanju osjetilima, nije vjerodostojan. Konačno, načelo koje se ne poklapa s eksperimentalnim opažanjem osjetila uopće nije načelo, nego točno njegova suprotnost.«³⁷

Ovdje nije mjesto da se ispituje je li Albert u svim slučajevima ostao vjeran svojim vlastitim principima. Jedno stoji: on je bio svjestan toga da »će zahtijevati mnogo vremena da se preispita da li je pri nekom eksperimentu varka isključena«. On se poziva na Hipokrata koji je o medicinskoj znanosti rekao: »Život je kratak, umjetnost duga, promatranje varljivo, a sud težak«, te sebi i drugima čini maksimumom: »Ne smije se promatranje poduzeti na samo jedan jedini način, ono se štoviše mora ponavljati pod najrazličitijim okolnostima da bi ispravni uzrok nečega mogao biti isposredovan sigurno i pogodno.« (*Ethic.*)³⁸ Zbog toga se za Alberta samo po sebi razumije kako primjerice u području *De vegetabilibus* (O biljkama) jedino promatranje posreduje izvjesnost spoznaje i kako »put posredstvom silogizma (dakle zaključka od op-

[36] *De causis*, I, 2, c. 9.

[37] *Libri physicorum*, 8, 5.

[38] *Ethic.*, 6, 3, c. 25.

ćeg na posebno, koje je u njemu sadržano) kod prirodoslovnih specijalnih istraživanja nije prohodan.«³⁹

A kako imamo razumjeti drugi pojam, pojam ratio u temeljnoj formuli »experimentum et ratio«? Ratio kod Alberta još nije, kao u racionalizmu novog vijeka, instanca izvjesnosti i raspoloživo sredstvo, isključenjem drugih načina spoznaje podignuto k jedinom izvoru spoznaje, kojem se svi drugi načini: osjet, čud, volja, imaju povinovati i koji se jedini smatra sposobnim i sigurnim da se dokopa svih stvari, jer jedino on jamči jasne i distinktivne predstave. Ratio nije ni svemoćno sudilište protiv kojeg nisu mogući ni prosvjed ni opozivanje i koje odbacuje i presuđuje što ne podliježe i ne pokorava se njegovom kriteriju prozirnosti i prosvijetljenosti. Ratio još nije ni skupno ime za jednu znanstvenost koja se artikulira u matematičkoprirodoslovnom jeziku, koja se iz principa i za volju znanosti definirane kao »slobodne od svake vrijednosti« niti brine za djelovanje tzv. »racionalizacije« na čovjeka i njegove oblike života, niti pridaje odlučujuće značenje pitanju da li putem tzv. racionalizacije višeslojna zbiljnost biva reducirana na jednu jedinu razinu, razinu napuhane svijesti.⁴⁰

Ratio u smislu Alberta Velikog znači jednu duhovnu prevagu, znači polaganje računa, znači dolaženje na čistac, jer pred oči dovodi razlog nečega, ratio essendi i ratio cognoscendi, dakle temelj bitka neke stvari i temelj njezine spoznatljivosti. Ratio znači temeljno razmatranje koje se ne predaje, jer za njega spoznavati znači ići jednoj stvari u temelj. Ratio je kod Alberta u izvjesnoj mjeri otvoren, odatle je sposoban nadići puki racionalizam, kao i empirizam koji sam sebe sužava.

Albert s experimentum i ratio misli svjesnu volju za promatrajućim iskustvom i kritičkim polaganjem računa nad ljudskim uzrocima neke stvari, stvarnom iskustvu jedne stvari i njezina uzroka.

3. Primjeri i konzekvencije istraživanja prirode

Experimentum et ratio, promatranje i uvid, spadaju dakle kod Alberta zajedno i ne smiju biti primjenjivani pojedinačno. »Znanost prirode ne sastoji se u tome«, kaže Albert u *De mineralibus* (O kamenju), »da se akceptira ono prikazano, nego u tome da se otkrije temelj uzroka u događanju prirode.«⁴¹ Radost eksperimenti-

[39] *De vegetabilibus*, 6, 1, c. 1.

[40] C. G. Jung: »Izbljedjela je svijest uvijek egocentrična i svjesna samo svog prisustva. Ona nije sposobna da uči iz prošlosti, nesposobna da pojmi sadašnje događanje i nesposobna da izvuče prave zaključke za budućnost«, str. 644. Teške riječi! »Ona je hipnotizirana sobom samom i zato ne dopušta da se s njom govori. Odatle je upućena na katastrofe, koje ju u slučaju opasnosti uništavaju.« 645.; »zacijelo ne preostaje ništa drugo, nego arogantnom zahtjevu svijesti da sama bude duša, okrenuti leđa i duši priznati zbiljnost, koju mi sa svojim sadašnjim sredstvima razumijevanja nismo u stanju shvatiti. Ne smatram mračnjakom onoga koji priznaje svoje neznanje, nego onog čija svijest još nije razvijena dotle da on zna za svoje neznanje«, 646.

[41] *De mineralibus*, 2, 2, c. 1.

ranja kod njega dolazi do izražaja već kada npr. iz sjemena čempresa uzgaja biljke, što mu uspijeva čak i s košticom jedne datulje.⁴² Netko od nas može Alberta osjetiti bliskim kada ovaj naveleko govori o tome kako se otpad mora prerađivati, on, kojeg već njegov zaštitnik Palladius (*de agricultura*) u IV st. naziva »Laetamen«, dakle radost i uveseljivač biljaka, koji biljkama zbilja koristi i ne dodaje im ništa štetno.⁴³ A želja za znanjem tjera Alberta da ispita je li točno što narod tvrdi, da je krtica slijepa i ne posjeduje oči. Albert secira krticu, a to kod njega znači: gleda, preispituje mišljenja, tvrdnje, ono što se čuje i što se govori. Čak i kad ne nalazi sićušne oči, jer navodno traži na pogrešnom mjestu,⁴⁴ ostaje odlučujuće *da* traži,⁴⁵ istražuje, čini pokušaje i da se, gdje god je to moguće, ne pouzda je nekritički u riječi drugih. Upravo ta *kritička distanca* koja je nosila Alberta u njegovo vrijeme, dovodi ga u blizinu nas danas.

Koliko je važan temeljni stav *experimentum et ratio*, pokazuje se svugdje gdje se Albert nije dao nasamariti. On primjerice istupa izvještajima koji ne smiju biti imenovani u jednom dahu, u lovačkim pričama, nego stoje u *Physiologusu*, zbirci priča o životinjama, biljkama, dragom kamenju, kojima su bila pripisivana čudesa ili čudnovata svojstva. *Physiologus*, dakle doslovno prevedeno *Prirodoslovac*, sve drugo no znanstveno djelo, ubraja se u crkvenu simboličku literaturu i od početka III st. imao je na Zapadu tako postojan utjecaj, da njegove tragove i danas srećemo u gotovo svakoj crkvi. Svakako, Albert zna da je jednorog, biće iz narodnih kazivanja koje se može uhvatiti samo u krilu čiste djevice,⁴⁶ postao za zemaljskog boravka Isusa Krista i njegova rođenje od djevice Marije. I bajka o pelikanu koji žrtvuje svoju krv da bi svoje izgladnjele mlade ponovo pobudio na život, primjenjuje se i danas u crkvenoj umjetnosti da bi se simbolizirala žrtva i smrt Krista. I konačno čudesna priča o ptici feniksu, koji sam živi i sam umire, ali uvijek nanovo iskrsava iz pepela, ostala je i u našim danima omiljeni simbol za stalno obnavljanje.⁴⁷

Albert kao istraživač prirode, kritički i skeptički nastrojen, sada pak preobražava jednoroga, doduše stvarno pogrešno, ali konzekventno u smislu poznanstvenjenja problema, u jednorogog nosoroga, o kojem zna reći da ga se vrlo sigurno može uhvatiti na drugi način. Albert komentira sadržaj zbiljnosti tvrdnjâ o rijetkom držanju pelikana opaskom: »To se više čita u pričama, no što bi se moglo dokazati iskustvom u prirodi.«⁴⁸ A u pogledu čudnih sposobnosti ptice feniksa pušta da o čemu takvom pišu »više oni koji se bave mističkom teologijom kao prirodoslovljem.«⁴⁹ — Jedna druga priča u *Physiologusu* — narodna o dabru, koji, kada ga gone zbog jednog sekreta žlijezda koji ublažava grčeve, čim mu više nije dana mogućnost bježanja, sam sebi odgriza testise i nu-

[42] Balss, 76.

[43] Balss, 170.

[44] Balss, 200.

[45] *De animalibus*, I, 140.[46] C. G. Jung, *Das Einhornmotiv als Paradigma*, 587—634.[47] U Albertu podmetnutom spisu *Scriptum Alberti super Arborem Aristotelis* je roda, taj simbol plodnosti prvog reda, usp. C. G. Jung.[48] *De animalibus* XXIII, 132. usp. Balss, 197.[49] *De animalibus* XXIII, 110. usp. Balss, 213, 197, str. 15.

di ih lovcu da bi izbjegao usmrćivanje koje je tada nepotrebno, priču, kojoj su, za razliku od prethodnih, vrata naše crkve ostala zaključana, Albert odbacuje jer bi te tvrdnje mogao poreći svatko u vlastitoj zemlji i iz vlastitim promatranja.⁵⁰

Ako su već jednom *experimentum et ratio*, iskustvo i temeljitost, uzdignuti do načela znanstvenog postupka, onda znanost u polju bezgraničnog znanja, gdje se kreće, čini napretke koji su još mogući. Pa ako je već jednom pronađen definitivni put, definitivna metoda, znanost dolazi na tom putu na trag zabludama, a zloba na stranputice. Još je više od 250 godina nakon Albertove smrti u njemačkom prijevodu i izboru iz njegove knjige o životinjama Walther Hermann Ryff 1545. u Frankfurtu na Maini iznio u *Knjizi životinja Alberta Velikog* primjerice preobražavanje nadaleko poznate alpske snježne kokoši (*lagopus*, od LAGOS = zec i POUS = stopalo), dakle doslovno *zeconogog*, *zeconoga*, u sliku iz fantazije, koju u Alpama zacijelo nikada nitko nije sreo i zbog toga se ne vraća na Alberta, nego na drvosječe. On Albertov tekst nije pročitao dovoljno brižljivo. Već je Plinije govorio samo o tome da noge *lagopusa* izgledaju kao kada bi ih se prevuklo zečjim krznom.⁵¹

Heinrich Balss, nekad glavni konzervator državne zoološke zbirke u Münchenu, rođen u Mainzu — i ja ukazujem na to, zahvaljujući mu za neke poticaje — posežući za izdanjem *De animalibus* Hermana Stadlera i njegovim obilježavanjem riječi i imena preuzetih od Alberta, i onih koji su potjecali od njega samog, nije samo prikazao što Alberta sjedinjuje s njegovim prethodnicima, počevši od Aristotela iz Stagire do Rhabanusa Maurusa iz Mainza ili slavne Hildegard Bingenske, nego i u čemu se on od njih razlikuje.⁵² Time što su na ovakav način pokazane tzv. digresije Albertove, nadopune kojima je proširio znanja starih i koje su njegovo duhovno vlasništvo, Balss nam je približio Alberta kao »neumornog promatrača koji uvijek uspoređuje«, kao istraživača prirode koji spada u »prvi red«, čak kao uopće prvog istraživača prirode u Njemačkoj, te ga cijenio kao istraživača prirode »koji je sveukupni njemački biljni i životinjski svijet prvi razabrao svojim očima.«⁵³

Nama se takav stav može, posebno onda kad smo skloni umireno otići i s poštedom ne gledati izvan svoje profesionalne naobrazbe i stručnog znanja i vlastitih, često ne na jednak način kritičkih načina postavljanja, učiniti posve časnim, no on nas vjerojatno neće baš zaprepatiti. Ima li se pak u vidu da je Albertov stav doveo do toga da Albert primjerice izrode, na koje se i u kasnijim stoljećima gledalo kao na djelo vraga, plodove vještličjih umijeća ili kao na kazne božje za promašaje, nije htio svoditi na vanprirodne uzroke, nego, s Aristotelom, na poremećaje ontogenetskog razvoja individuuma, bila to životinja, bio to čovjek, to treba povećati respekt pred njim.⁵⁴ Na prirodi je oslonac. »Ona nikada ne

[50] *De animalibus* XXII, 39. Balss, str. 228.

[51] *Plinije*, X, 48, 68. Balss, 13, 283.

[52] Balss, 188. i dalje.

[53] Balss, 187, 272, 53, 274.

[54] Balss, 199, 211, 273.

dopušta«, kaže u *De animalibus*, »da nedostaje ono potrebno.«⁵⁵ Krenu li stvari drukčije no uobičajeno, razlozi tomu leže u prirodi stvari same, pa ih, primjereno tomu, treba ondje i tražiti.

Kada *Physiologus* primjerice u pogledu šišmiša pita: »Koga, o bogobojazni, predstavlja ovaj u duhovnom smislu drugog nego vraga, koji je šišmiš, tj. ljubavnik tmine?«⁵⁶, to ne koči Alberta, expertusa magnusa, da promatra šišmiša na slobodi, čak i kada iz njegovih promatranja proizlazi da on sam »nije od njega vidio ni macerirani skelet.«⁵⁷ Vrag Albertu Velikom ne pada na pamet ni kod šišmiša ni kod zmija ili inače nekih gmazova, ni kod organskih nakaza, a o kazni ili prokletstvu kod njega nema riječi.

4. Albert iz narodnih kazivanja kao adresat psiholoških predanja

Sada bi u stvari bilo kratkovidno shvaćeno kada bismo zamišljali da je *zbiljnost* za Alberta iscrpljena već onim razinama kojima smo morali doći u susret s experimentom et ratio, koji su do izvjesne mjere identični s djelovanjima iz *zbiljnosti*. Tisućama godina magija je važila za umijeće da se skrivena realnost učini vidljivom i ono što se činilo nemogućim iskaže kao stvarno. Goethe u svojim *Materijalima za povijest nauke* koja s puno razumijevanja govori o »prirodnoj magiji koja se tamo nada da će djelovati s onim što spoznajemo kao djelatno, dalje no što je dopušteno i uključiti, s onim što pred nama stoji specificirano, više, što je svrhovito.«⁵⁸ On opisuje povode za magiju, pa zatim slijedi: »Što je ograničeniji krug spoznaje, što silovitija potreba, što viša mogućnost slutnje, radosniji poetski talent, to više elemenata izmiče čovjeku da onu čudesnu, nezavisnu, samo s duhovnim savezom spojene umjetnost učini takvom da je vrijedi željeti.«⁵⁹ Goethe u ovom kontekstu navodi i Alberta Velikog i njegovu školu i alkemičare, koji bi uvijek djelovali dalje, Goethe ne slavi Rogera Bacona zbog toga što je on posve slobodan od svakog praznovjerja, nego i što protiv pustinja zabluda nije usmjeren »negirajućom, rashladujućom manirom onih novih.«⁶⁰ Goethe zna za *psihološko* značenje prirodne magije, a i danas će se neki suglasiti s C. G. Jungom koji si je u posljednjim godinama života postavio cilj da pojasni »do kojeg je stupnja alkemija bila religijsko-filozofski ili mistički pokret« i koji ukazuje na to da je ona svoj vrh vjerovatno dosegla u uobličanju *Goetheova* religioznog nazora na svijet, kakav nam se ukazuje u *Faustu*.⁶¹

Egzistencija magijske umjetnosti Albertu je samo danasve dobro poznata. On opsežno izvještava o raspravljanjima primjerice o, iz valjanog razloga posvuda omiljenom, izazivanju impotencije putem čaranja. I Albert nije slobodan svake vjere u utjecaj zvijez-

[55] *De animalibus VII*, 150.

[56] *Balss*, 16.

[57] *Balss*, 233.

[58] Goethe, *Schriften zur Naturwissenschaft* (Jubiläum-Ausgabe), 40. sv. 190.

[59] Goethe, 191.

[60] Goethe, 192.

[61] C. G. Jung, 633.

da.⁶² Ovo posljednje i danas mnogi suvremenici mogu i nakon nje-ga osjetiti i vidjeti ukoliko stoje u posvuda proširenom jezovito li-jepom odnosu prema omiljenim stranicama horoskopa u časopisi-ma, koji se inače izdaju prije za moderne i progresivne. Nakon što više u određenom pogledu i na samim naslovnim stranicama tih magazina nema više ničega za razotkrivanje, za jedan takav pokušaj očito preostaje samo budućnost. Ali Albert ipak naglašava kako je kod svih čarolija u igri svjesno zavaravanje i otkriva da onaj koji je nedovoljno izgrađen, lako podliježe pogrešnom zaključku, te ono što počiva samo na slučaju, lakomisleno smatra nuž-nim.⁶³

Albert počinje, *experimento et ratiōne*, dakle posredstvom temelj-nih promatranja, uvidati da je magija kao *psihička zbiljnost na-ličeje znanstvenog postupka*; odatle držanje koje se nedostatnim sredstvima pokušava domoći utjecaja na posljedice čije faktičke razloge magija pak ne samo da ne poznaje nego i baš ni pod ko-jim uvjetima nije spremna potražiti. Zato dolazi sumnja da se stoji u savezu s paklom, posebno u onim slučajevima u kojima se ne samo ne može objasniti kako je nešto nastalo i kako dolazi u svoje stanje, u kojima se to štoviše *neće*, u slučajevima pri ko-jima se, jer se za njih ne može bog učiniti odgovornim, ne samo nagađa da se »ne radi s pravim stvarima« nego i tvrdi kako crni vrag u igri ima svoje prste. Magija onda baš i ne bi bila tlo iz kojeg se može razviti znanost, nego psihološka brava koja bi up-ravno blokirala njezino nastajanje, a pogotovo njezine napretke. Nju baš ne bi trebalo promatrati kao stepenicu koja prethodi zna-nosti, nego kao virulentno obrtanje, no možda i kao psihičku zabri-nutost pred poznanstvenjenjem i opustošenjem, ne samo kao su-protnost znanosti nego kao njezinu *kompensaciju*.

Ali u kakvoj je vezi ono što su pripisivali Albertu iz narodnih kazivanja s tajnim vještinama Albertusa Magnusa, *magnus in ma-gia*? Ima toga mnogo, a pučka usta znaju o tome izvijestiti.⁶⁴ U Petrovoj crkvi u Rimu Albert nastupa kao krotitelj zmija. U Fran-cuskoj na čarobni način odvodi kraljevu lijepu kćerkiću. Na le-đima vraga jaše u Rimu da bi papu sačuvao od jednog grijeha. Čarobnim peharom liječi bolesne.

Da, narodno kazivanje izvještava o Albertu koji je stvorio um-jetnog čovjeka, »čudnovatu čarobnu sliku« djevojke koja je mogla govoriti.⁶⁵

Čudesni postupci daju se naravno »prirodno« objasniti, bilo da se pođe od toga da je narod sve to Albertu spjevao vlastitom ne-iscrpnom fantazijom koja je gradila kazivanja što si je narod sam izmislio, bilo da se drži u oku da nešto jest u tome, sve ako i u jednom drugom smislu od onog u kojem se narodno praznovjerje slaže i čini to objašnjivim. Tu je primjerice legenda u kojoj se

[62] *Balss*, 211, 213.

[63] *Helm*. U: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Berlin/Leipzig 1927, sv. 1, stupac 242.

[64] *Sighart*, 67—85. *Scheeben*, dodatak: Albert in der Legende, 197—225. Al-bertus Magnus. Ausstellung zum 700. Todestag 1981, 170—182.

[65] *Helm*, stupci 242. i dalje, *Sighart*, 71. i dalje.

govori o tome kako je Albert u zimi kralju Wilhelmu od Nizozemske za kratko vrijeme dočarao ružičnjak.⁶⁶ Ona je mogla biti potaknuta, kako to primjećuje botaničar Ernst Meyer u kritičkoj ediciji *De vegetabilibus libri septem*, u suradnji s Karlom Jesenom, vjerojatno Albertovim izvještajem o propisu Hermesa Trismegista, tri puta velikog Hermesa + Merkur. Ovaj kaže da se ruže, čije su grane čvrsto vezane zajedno, sade u tlo koje je navlaženo ljudskom krvlju. Na taj način protječe sok, no može se zadržati tako dugo dok se sveza ne razveže. Pri trajnoj vatri uspijeva se na taj način čak i zimi dovesti ruže do cvjetanja. Albert u stvari izrazito napominje kako sam nije isprobao taj recept.⁶⁷

Tako, gledajući na sve — kako je i bilo očekivati — ništa što je rečeno za Alberta nije u vezi s magijom, čak i kada psihološka strana u mnogim pogledima na to upućuje. Povrh toga, kako je dokazano, alchemistički spisi pripisani Albertu i nadaleko rašireni i u novom vijeku, kao »Knjiga skupa ili knjiga tajnovitosti Alberta Velikog o krepostima trava, dragog kamenja i nekih životinja« ili »O tajanstvenostima ženskih stvorenja«⁶⁸ uopće ne potječu o njega. No to uvrštavanje u Albertov opus pokazuje da je postojalo vjerovanje u takav njegov interes za fenomene koji su kao *psihički fenomen* vrijedni pažnje i kojima se ne može udovoljiti kategorijama svijesti ili logikom onoga istinitog i onoga pogrešnog. Drukčije rečeno: pokušaji, počev od Petra Pruskog, prvog biografa koji je mislio da bi mogao stvari dovesti u pravo stanje i koji je težio prekinuti dalje građenje legendi i zloupotrebe Alberta kao alchemičara, do u naše dane, da se Albert u toj točki uvelike opravdava kao lakovjerno dijete svog vremena, čine psihološku zbiljnost fenomena koji je teško odgonetnuti racionalističkim razlaganjem, pretjerano lakim.⁶⁹ Za Alberta pripada scientia magica kao nadopuna s scientia rationalis sveukupnoj znanosti događanja prirode. On se »plaši da shvaćanje zbiljnosti događanja prirode i njegovu razjašnjenje ne bi bilo potpuno kad se taj krug pojava ne bi unosio u nju.«⁷⁰ Zakoni duševnog kauzaliteta imaju svoju vlastitu logiku.

Poučiti nas može, jer je karakteristična za Albertovu žed za zbiljnošću posebno i jedna legenda koja potječe od njegovog učenika Thomasa Cantimpréškog, svjedoka koji je svojim očima vidio i na svoje uši čuo kako je Albert molio boga da ga nekoliko dana stavi u čistilište, jer je, nakon što je istražio sve na zemlji, htio upoznati i ovu regiju »zbiljnosti«.⁷¹

[66] Sighart, 69—71. Usp. Will-Erich Peuckert, *Über die mit Albertus Magnus verb. Sage vom gezauberten Wintergarten. Der Wintergarten*. U: *Die Nachbarn*, 3, Göttingen 1962, 94—110. Grenzsagen, 111. i dalje.

[67] Balss, 107. i dalje.

[68] Balss, 67. Sighart, 297. i dalje.

[69] Usp. C. G. Jung: »Čovjek se nadasve dugo zadržavao na u osnovi neplodnom pitanju da li su tvrdnje religioznog vjerovanja istinite ili ne... Postojanje te tvrdnje je po sebi evidentna činjenica koja ne treba nikakvog daljeg dokaza... U odnosu na psihički fenomen kategorija objektivne ispravnosti ili istine je inkomenzurabilna. Racionalnim prosuđivanjem jedan fenomen nikada nije riješen...«, 50.

[70] Geyer, 213.

[71] Sighart, 75.

II

Na putu u filozofiji

1. »Univerzalizam« Alberta Velikog:
prikupljanje materijala i ovladavanje znanjem

Gubi li Albert, ako nije velik kao magus, svoj nadimak »veliki«? Velik je Albert, i u tom spoju nadimak se prvi put pojavljuje u *filozofiji*. Pa i kada se u već navedenoj belgijskoj kronici nalazi rečenica: »Albertus Magnus magnus in magia, major in philosophia, maximus in theologia«, dakle »Albert Veliki, velik u magiji, veći u filozofiji, najveći u teologiji«, ipak je Albert prvo nazvan »philosophus magnus« i odgovarajući tome slavljén kao Albertus Magnus.⁷²

Na ploči koja je nakon njegove smrti donesena na grob, stoji između ostalog o Albertu i ovo: »neusporedivi, knez /filozofa, posuda/ koje je stavove svete znanosti /izlijevala, Albert leži ovdje/ ... rječit kao nitko drugi, branitelj /istine nepobjedivi/ veći od Platona, ništa manji/od Solomona ...«⁷³ Ovdje se slavi i počastvuje prvo filozof, drugo teolog, treće mudri sudac usporediv sa Solomonom, razrješitelj u političkim neslaganjima i pri socijalnim konfliktima. Ovdje je time pogled upravljen na najvažnija područja *zbiljnosti* kojima se Albert posvećivao. Doctor expertus magnus, u iskušavanju iskustva veliki naučenjak, stupa na svjetlo kao neusporedivi doctor universalis, kao sveobuhvatno obrazovani, koji je uključujući znanosti prirode bio u stanju ujedno obuhvatiti sva područja *zbiljnosti*. Albert ne pripomaže samo pobjedi znanstvene ispravnosti, on je i »kao filozof i branitelj istine nepobjediv«. Albert nad ispravnošću prirodnog ili također praktičkog znanja ne previđa važnost onoga istinitog i uvid u istinu ne žrtvuje taktičkim ili tehničkim svrhama, za kojim uvidom u istinu se teži za volju njega samog.⁷⁴ Istina se doduše ne da vrednovati i stoga je u očima onih koji idu samo na proračunljivo razmatranje korisnosti ili vlastite konstruktivne svrhe, čak nekorisna, jer nema svrhe. U smislu: samo istina oslobađa, naplaćuje opet jedino istina, jer samo je ona sposobna da čovjeka oslobodi mnogih sveza, da ga, teološki govoreno, čak iskupi.

Albert stoji, i to je ono drugo o čemu natpis na grobu daje svjedočanstvo, i u službi objave. Zadaća je teologije da njoj, koja nadilazi svako prosvjećenje koje čovjek može učiniti, da izraz; ne egzistenciji objave, koja i jest iz sebe, nego njezinom smislu, koji mora biti razložen. Zbog toga teologija, kako je Albert zastupa, ne argumentira stavove svete znanosti, nego štoviše s pozicije istine povlači ispravne konzekvencije. Teologija je, a tako su nazvali i Alberta, posuda. Ona nije stvar sama.⁷⁵

Albert konačno, kao treće, raspolaže i umjetnošću pravednosti, koje, kako uči primjer mudrog Solomona, iziskuje više nego samo

[72] Grabmann, 11. i dalje.

[73] Sighart, 256. Balss, 61. Grabmann, 13, (25).

[74] *De natura et origine animae*, tract. I, c. 1.

[75] S. Theol. p. 15.

ispravno sudsko tumačenje i poznavanje zakona. Pravednost se sastoji u mnogo važnijoj sposobnosti, da se istina iznese na svjetlo dana upravo ondje gdje se čini da su suprotne strane u pravu.

Prosljedimo barem zašto je Albert bio nazvan velikim kao filozof, kao mislilac!

U jednoj pjesmi koja potječe od nekog Magistra Heinricha iz XIII st., nazvanog poet od Würzburga, nabačeno je pitanje tko je to, ako je je sva filozofska literatura na papinskom dvoru (de statu curiae) bila uništena i spaljena, bio sposoban snagom vlastitog duha, kao pronalazač jedne nove filozofije (inventor novae philosophiae) ponovo uspostaviti zgradu filozofije na još bolji način i stare mislioce nadmašiti svojom novom znanošću. Ovdje se očigledno radi o jednom eksperimentu misli koji zacijelo aludira na puštošeće spaljivanje knjižnice u Aleksandriji i koje potječe od straha koji se može uvući u kosti i mnogim današnjim suvremenicima, u doba regionalnih spaljivanja knjiga, ali i ozloglašenog overkilla, koji je iz fantastičke sfere science fictiona dohvatljivo pomaknut u sferu onog što može biti učinjeno. Magister Heinrich zna jednoga jedinog komu bi se ovo moglo pripisati, a Martin Grabmann, učitelj moga učitelja, dokazao je da je mišljeno na Alberta Velikog.⁷⁶ Roger Bacon, koji je uostalom bio posve kritički nastrojen prema Albertu, ipak je izjavio: »Albert je još za života posjedovao ugled kao uopće nitko inače.«⁷⁷

U čemu se sastoji odlučujuća filozofijska misao i može li se ona svesti na jednu formulu kao znanstvena svijest metode na kraticu *experimentum et ratio*? Možda može, ako i ponajprije formalno, dalje pripomoći karakteristika Alberta kao *doctor universalis*. U počasnim naslovu *doctor universalis* mora se umjesno razlikovati dvojaka značenja i tim se diferenciranjem možeospješiti ne samo bolje razumijevanje onog što je u njegovo doba vrijedilo kao univerzalno, nego ujedno i konfrontiranje se posebnom teškoćom, da se uistinu upozna Albertovo shvaćanje. On, naime, upravo zbog svog univerzalizma, koji znanje svih drugih nosi zajedno, nije ostavio ni jedno filozofsko glavno djelo u današnjem smislu. Može doduše kod nas biti na dnevnom redu da svaki filozof koji samoga sebe smatra originalnim, postavlja svoju »vlastitu« filozofiju. Srednjovjekovni univerzalizam — i to je *jedno* značenje riječi — pokazuje ponajprije i u prvoj liniji obuhvatno poznavanje svih izvora, kazuje onda što je više moguće cjelovito sakupljanje materijala ukupne materije znanja u našim rukama.⁷⁸ Albert je onim što nazivaju njegovom enciklopedijom Aristotela, dakle svojim komentarima višestranog i višetomnog Aristotelova djela, preko kojih postaje začetnik aristotelizma u XIII st., čiji su prirodoslovni i metafizički spisi od strane crkve uostalom još godine 1210. i 1215. na pariškom sveučilištu bili zabranjeni, ali s obzirom na dostupnu mu arapsko-judejsku i neoplatonističku literaturu, kao i približavanje ranoskolastičkih djela, stekao opseg znanja koji nadmašuje

[76] Grabmann, 25 (op. 3). Balss, 60.

[77] Grabmann, 3, 25 (op. 4). Gilson-Böhner, 455. i dalje.

[78] Grabmann, 19.

njegov u stvari sistematičnijeg i misaono striktnijeg učenika Tomu Akvinskog.⁷⁹

Univerzalizam Albertov ni u kom slučaju nije iscrpljen tim enciklopedijskim znanjem, kojim se pokazao kao savjestan i ni u kom slučaju nekritičan sakupljač, već barem kao ekscerptor, recipijent i kompilator, ukratko kao *reproduktivni* naučenjak. Doduše, Albert upravo u našem dobu spretnoga mehaničkog sabiranja znanja u kompjuterima i mislima bogatoga timskog rada enciklopedijski postavljene leksike, kod onih koji znaju kako je teško premjeriti najvanjskiji horizont znanja, a ništa ne zaboraviti, uživa najviše divljenje zbog svoje univerzalne snage široko prostrtoga obuhvatnog sakupljanja znanja. Ali Albert nije samo genij po marljivosti nego u izvjesnoj mjeri i genij po geniju, po *samostalnoj* snazi mišljenja. Albert je — i to je ono *drugo* značenje riječi univerzalizam — »doctor universalis svojim univerzalizmom i u *svladavanju znanosti*.«⁸⁰ To ne važi samo u pogledu znanosti prirode nego i za filozofiju i za teologiju. Slijedi da se tu mora predstaviti pozicija i ispostaviti ekspozicija.

Sasvim u smislu programatskog postavljanja zadaće već učenici savremenici nisu na Alberta Velikog u prvoj liniji gledali kao na samo univerzalnog recipijenta nego i kao na univerzalnog autora, samosvojnog pokretača, samostalnog umnožitelja na svim poljima.⁸¹ Zapravo se građevno kamenje njegove zgrade misli mora donositi zajedno iz parafraza koje je poduzeo o autorima koje je recipirao. I moraju se oduzeti potpornji za gradnju pojedinačnih i disparatnih djela.

Ovom su se zadatku posvetili mnogi značajni istraživači, od sredine prošlog stoljeća, posebno od 1880., od šestogodišnje obljetnice, pojačano nakon što je proglašen svetim 1931. i konačno od osnivanja Instituta Albertusa Magnusa u Kölnu, koji je od 1951. god. poticao i brinuo se za samo njega dostojno kritičko izdanje u 40 folio-svezaka latinski pisanog sabranog djela.⁸²

Tako se nađe — i neka bude točnije rečeno — primjerice važna filozofska misao jedne fundamentalne sistematske etike, koja ideju dobra, bonum, uzima za temelj nauke kreposti, u zbirci od 6 teoloških spisa, koji nose skupni naslov *Summa de creaturis* (Suma o stvorenjima) i vjerojatno potječu iz 1245—1250. I Albertu odlučujuća definicija duše, koja svejednako objedinjuje aristotelovske i platoničke misli (duša kao »oblik tijela« i kao samosvojna supstancija) može se naći u *Summa theologiae* (Suma teologije), prepisanom djelu, koje je moglo nastati nakon 1270. Albertovo možda najfilozofskije djelo, njegova 1265. zapisana *Metaphysika* (Metafizika), zadaje čitaocu popriličnu muku, no ipak ga prisiljava da izvuče jezgro vlastite pozicije iz Albertovih tzv. »parafraza« Aristotelovih tekstova koje on ondje ne citira doslovno, nego iz

[79] Grabmann, u: Deutsche Biographie, 146.

[80] Grabmann, Der Einfluss Albert des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben, 24.

[81] Gilson-Böhner, 454. i dalje.

[82] Usp. Totok, Handb. d. Gesch. d. Philosophie, II, Frankfurt na Maini 1973, 367—376.

tzv. »komentara«, u koje Albert upliće vlastite nadopune koje dalje vode njegova razjašnjenja i napokon iz tzv. »digresija«, koje se ponekad sastoje iz opširnih ekskurza.

Neopterećen modernim edicijskim metodama kritike teksta i bez brige za, danas samu po sebi razumljivu, historijsko-kritičku akribiju, Albert ide čak tako daleko, da najozbiljnije navješćuje kako bi on »na određenim mjestima (aristotelovskih) knjiga koje ostaju nedovršene, dodao dijelove«, čak kaže: »dodat ćemo čitave knjige koje nam nedostaju ili su ispuštene, bilo to zato što ih sam Aristotel nije napisao, bilo da ih je napisao, a one opet nisu dospjele do nas.«⁸³

2. Duša: njezina bit (punoća možnosti) i njezini putovi (reductio)

Na dva primjera, koji u stvari, kako će se pokazati, u nutrini spadaju zajedno, treba demonstrirati koliko je opravdano Albertov univerzalizam oslovljavati ne samo kao univerzalizam poznavao materije nego i kao univerzalizam onoga koji savladava kontroverzno dobro ideja i zajedničku pripadnost svega bivstvujućeg pokušava učiniti podobnom za uvid, i to u pogledu na to da sve ono što jest, spada unutra i čemu sve što jest potpada, pa možda i pripada.

Jedan od velikih problema čovječanstva je do danas pitanje što jest duša, i kao što se zna, na ovo pitanje davani su najrazličitiji odgovori. Za kućnu upotrebu govora svakodnevica dovoljno je kad se pod dušom razumijeva kretanje svijesti živog bića u razlici spram tjelesnih tokova, ili pak, što je još jasnije, prema mrtvoj materiji. Ali za znanost, posebno znanost psihologije, takva predstava nije dostatna, pa vrijedilo joj baš i kao posebna zadaća da ne samo učini stvarnim različita kretanja duše, recimo doživljava usko vezane s organizmom, osjete, osjećaje, tendencije volje, i opiše ih i potvrdi u različitim nivoima testova, nego i da ih u pogledu njihovog nastajanja i razvoja istražuje i povrh toga odvaja od primjerice specifičnih duhovnih akata.

Drukćije opet upošljava interes one znanstvenike koji su se primjerice zarekli psihoanalizi i koji otkrivanjem nesvjesnih tokova čovjekovoga duševnog života i osvještavanjem onoga koje je prodrlo u ono tzv. nesvjesno, kao i otključavanjem onoga što u svijest stremlje preodjeveno i u maskeradi, žele liječiti psihičke bolesti, dakle bave se psihoterapijom. Drugi opet drže za najvažniju stvar na svijetu ne toliko otkrivanje kompleksa i liječenje neuroza nego razrješenje od grijeha i izlječenje duše, koja po njima važi za besmrtnu i za najbolji dio čovjeka.

Za filozofa Alberta Velikog nisu baš toliko u centru istraživanja stajala pitanja kao: što sve treba računati u tvorevine duše? Što

[83] *Psychic I*, 1, tr. 1, c. 1; t. 3, p. 1b—2a. Usp. *Gilson-Böhner*, 455. *Josef Pieper*, 641. Iz njega treba osjetiti da mu takva nebriljivost »izaziva hladnu jezu po leđima«.

se može otčitati iz krivo-tvorina duše? Što se sve od duše na zemlji može zahtijevati? Što joj predstoji nakon smrti? Albert ne pita kako se duša *drži* i što joj se *dogđa*, nego što »jest« duša, tj. u čemu se sastoji njena bit.

Kod Alberta se ne radi o već kod Aristotela poduzetom razlikovanju onoga duševnog u tzv. vegetativnim, senzitivnim, animalnim (apetitivnim), intelektualnim (motivnim) funkcijama, nego o pitanju: moramo li se ograničiti na to da dušu uzmemo kao sretnu zajedničku igru organskih duševnih uposlenja jednoga prirodnog tijela, dakle kao istaknutu zbilju živućeg tijela, ili je duša princip tijela?

Drukčije pitano: je li ona motor tijela, koji, kako je to već kod motora, jednoga dana »ispusti dušu«, ili je ona kormilar (Avicenna) tijela, kojem prema tome predstoji samostalna djelatnost, tako da duša za sebe uzeta ni na koji način ne raste u onom tjelesnom, čak ako i izlazi iz njega? Za što se odlučuje Albert? Za kormilara, kojem je moguće otići s broda, ili za neodvojivost duše od organsko-materijalnog tijela, čija je puka forma duša? Pojednostavljeno pitano: odlučuje li se Albert za Platona ili za Aristotela?

Albert ne bi bio *doctor universalis* neprikracene i sve u jedno shvaćene zbiljnosti kada mu ne bi uspjevalo na vrhu prekinuti polemiku suprotnih pozicija. Duša mora, naučava on, biti definirana na dvostruk način. Ako je duša definirana u pogledu na tijelo, onda može biti određena samo kao »forma« jednoga fizičkog tijela — Albert joj, s Aristotelom, pripisuje entelehiju, sve ako i kaže švapski »Endelechia«. I slijedi da ona mora biti pokazana u životnim djelatnostima tijela.⁸⁴ Uzme li se duša u stvari za sebe, tj. definira li se u pogledu na sebe samu, ne preostaje — i tu Albert posije za Platonom — ništa drugo do da je se iznese kao dah života, bez kojeg nema tijela, koji pak i bez tijela diše i živi. I kod rješavanja problema duše Albert ostaje vjeran svom načelu: »Znaj da nitko u filozofiji ne postaje savršen, osim poznavanjem obaju filozofija, Aristotela i Platona.«⁸⁵

Albert je ovdje u izvjesnom pogledu suglasan s Aristotelom i spreman je povući konzekvencije jedne empirijske filozofije, vjeran formuli *experimentum et ratio*. U drugom pogledu slaže se s Platonom i ne da se odvratiti od toga da metafizičkom problemu netjelesne duše udovolji procjenjujući ga drugim sredstvima i metodama, i to pomoću *ratio et speculatio*.⁸⁶ Što se tiče prvoga navedenog polja istraživanja, danas nam ne pada teško da se na njemu uposlamo, mi se čak bavimo psihologijom ponajviše u rečenom smislu, da to u očima mnogih definira znanstvenika upravo tako da se drži podalje od metafizičke problematike, koju pozitivističko razlaganje znanosti denuncira čak do prividne znanosti. Za Alberta iz njegovoga obuhvatnog razumijevanja zbiljnosti zapravo na polju metafizike proizlaze svojevrсни problemi.

Nije lako rasvijetliti Albertovu poziciju, koja proizlazi iz kritič-

[84] S. theol. ad I.; p. 16a—b. *Gilson-Böhner*, 461.

[85] *Grabmann*, 14. *Sighart*, 358.

[86] *Pieper*, 639.

kog razračunavanja s dosadašnjim naukama duše, bez zahvata unatrag, u posebni pojmovni aparat. Pojednostavljeno se može reći: Albert odbija kako shvaćanje da je duša *jedinstvo* čije se dijelove može samo *misaono* razlikovati, tako i mišljenje da se kod duše radi o *mnoštvu zbiljnosti* međusobno odvojenih možnosti. On dobiva novi pojam duše time što naglašava *jedinstvo* duše, ali kao *zbiljsku* mogućnost duše. Duša je prema Albertu jedno *cijelo* koje se sastoji od mnogih *zbiljskih* snaga.⁸⁷ Drukčije kazano: duša je *zbiljsko jedinstvo* (totum potentiale, totum potestativum). To znači: misaona razlikovanja ostaju zbiljskoj duši izvanjska, ali i potvrđivanje jednoga činjeničnog mnoštva duše zaobilazi ono bitno duše. Duša je štoviše zbiljsko jedinstvo zbiljskih mogućnosti.

Konzekvenција ove nauke duše sastoji se u tome da su u stanovito vrijeme niže mogućnosti duše uračunate u one više. Duša dakle nije neko vanjsko zajedničko komadanje misaono različitog ili pak realno odijeljenog. Ona nije djelo sastavljeno od komadića, nego moćnost. Ona je razmjer svega. Duša nije omotač, nego punoća, ne darmar, nego suma, ne nešto ujedno sklepano iz komadića, nego jedno cijelo. Tko dušu raskoljuje na katove ili komade, u vegetativne, senzitivne, animalne etaže, taj neispravno prosuđuje snage zbiljnosti, koje sve pulsiraju u moćnosti umne duše čovjeka (anima rationalis). Umna se duša čovjeka pak ne smije predstavljati kao lift koji u izvjesnoj mjeri prolazi kroz etaže. Ona je štoviše »ono što nosi najviše forme, iz čega teku sve mogućnosti«,⁸⁸ čija su izvršenja zbog toga upravljena prema njoj.

Slijedi da u dušu nije shematski strpana neka množina, kao u posudu. A duša nije ni izvana složena kao zgrada od kocaka za igru. Konačno, ona nije ni nosač tereta, na koji se natovari svašta. Umna duša čovjeka je štoviše punoća snage, punoća mogućnosti, težnja za formom, koja ne može biti ograničena i sužena na donje regije i niže mogućnosti. Ona se dapače pronalazi u njima i pronalazi opet mogućnosti u sebi. Što je, dakle, duša jednostavnija, to joj je više snaga svojstveno i što joj više snaga pridolazi, to više ona djeluje,⁸⁹ to je zbiljskija.

Ova umna duša je sa svoje strane opet jedinstvo nadarenosti intelekta, koje su međusobno spojene i predstavljaju savršenosti uma, koje ne smiju biti reducirane na razinu razuma ili svijesti, koje štoviše u rastućoj mjeri osposobljavaju da se stupi u »konjunkciju« s onim što Albert zove božansko sunce.⁹⁰ Na taj način Albert vidi savez duše pripojen na ono za što, jer je temelj i cilj, uzrok i najviša savršenost, ne postoji nikakvo »van«, nikakvo »više i više«, na boga. On je ono što je nužno na osobit, neusporediv način, jer nije kao sve ono što poznaje neko više, pa odatle ne može biti ono posljednje, jer to još nije moguće, još ne potpuno zbiljsko.⁹¹ U punom smislu riječi »jest« jest dakle jedino i samo On.

[89] De anima, I. III, tr. 5, c. 4; t. 5, p. 419a i dalje.

[90] Sententiae, I. d. 2, q. 5; t. 25, p. 59. Usp. C. G. Jung, *Mysterium coniunctionis. Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie*, Sabr. Djela, sv. 14., Zürich/Stuttgart 1958.

[91] *De intell. et intellig.* I. II, c. 10; p. 518.

Da se pri ovim Albertovim razmišljanjima ne radi o mislima za zelenim stolom, nego o egzistencijalnim pitanjima, pokazuje pogled na određene konzekvencije. U svojoj filozofskoj polemici *De unitate intellectus, contra Averroem* (O jedinstvu razuma protiv Averroesa),⁹² Albert izlaže stručno mišljenje o zabludama averoista, točnije rečeno podrobno promatra nauku Sigera Brabantškog, filozofskog zborovode na pariškoj Sorboni. Siger je bio tvrdio da postoji samo jedna jedina duša koja je svim ljudima zajednička. U suglasnosti s ovim nikakve individualne duše ne smiju se prihvatiti kao zbiljske. Tu štoviše vlada monopsihizam. Albert argumentira, da bi pogodio glavnu tezu svog protivnika, na slijedeći način: ako averoisti polaze od toga da jedna, svim individuama zajednička duša ne može biti individualna, jer bi inače morala biti materijalna, onda ta svima zajednička duša, no nikom pripadna, ne bi mogla biti ni forma ni princip jednoga organskog tijela. Tko tvrdi da je jedna duša u svim individuama prisutna, ali zapravo ni u jednoj ne istupa, takvim proturječjem sam sebe čini smiješnim.

Jednim spisom jednakog naslova, *De unitate intellectus contra Averroistas* i Toma Akvinski, Albertusov najbolji učenik, koji ga je, kako je rečeno, nadmašio ne doduše u znanju, ali u sintetičko-arhitektonskoj snazi, 1270. napada isto tako u razilaženju na pariškom sveučilištu oko Sigera Brabantškog teze koje vidljivo izlaze na poricanje individualne duše i predstave personalne besmrtnosti duše. Kada se pariški nadbiskup Stephan Tempier 1277. odlučio da u jednom dekretu osudi averoističke stavove, među njima su se nalazili i poneki tomistički. Albert, u međuvremenu star preko 80 godina, otputio se, kako je Toma Akvinski u međuvremenu umro, na tegobno putovanje iz Kölna u Pariz. Učitelj brani svojega učenika, koji je sam za slijedeća stoljeća izrastao u najznačajnijeg učitelja, ali ne može opravdati sebe samog. »Albert je« — što njegov biograf Petar Pruski ističe kao najdoličnije svojstvo — »u znanosti bio bez zavisti.«⁹³

Ako se kod duše ne radi samo o eksperimentalnom, ne samo o opisnom dokazivanju različitih kvaliteta, ne samo o mjerenju i registriranju intenziteta i učestalosti njenih izvanjštenja, o njenoj iz-zbiljnosti, nego o onom što ona »jest« (id quod est) i o onome putem čega ona jest (quo est), te na kraju krajeva o njezinoj navezanosti na temelj njezina bitka, iz kojeg izvlači snagu preživljavanja, onda pogled onoga koji to misli ne smije ostati prikovan na onome što istraživača samo upošljava i mora upošljavati u testovima i analizama. Fifico štoviše mora upravititi pogled od promatranja ponašanja duše na ono po čemu i kao što ona stoji u sebi.

Ovim u stvari nije mišljeno to čemu ona služi kao nosilac funkcije ili je upotrebljiva i korisna kao motor, nego što ona kao već upravljena cilju i usmjerujuća moćnost »jest«, njena zbiljska bit, a ne samo njena pojava u tzv. zbiljnosti.

[87] *Summa de creaturis*, p. II, tr. 1, q. 6; t. 35, p. 87.

[88] *Gilson*, 466.

[92] Vjerojatno napisano već 1256, u lako razumljivom obliku, preuzeto i u *Summa theologiae* (circa 1270. i postavljeno kao temelj u filozofijskoj monografiji *De quindecim problematibus*.

[93] *Dörfler*, 47.

Skretanje pogleda koje je Albert poduzeo, ne znači da bi on u svojoj vitalnoj nadarenosti da dospije do konkretnog znanja zbiljnosti postao nevjeran i sada želio pokušati da se kao Münchhausen za pletenicu izvuče iz močvare, da sa svoje strane dušu uzvisi iz tijela dušom. Albert dapače drži na oku put duše u njezinu najvlastitiju zbiljnost, u njen iskonski bitak, u ono što najviše teži formi. Tu se održava jedno vođenje natrag, jedna *reductio* u istinskom značenju riječi, vođenje duše njezinom bitku i ujedno prvom bitku, njena iskonska blizina uzroku svega, sveuzroku.⁹⁴ *Reductio* dakle kod Alberta ne znači, što sugerira moderna riječ za redukciju i reduciranje, da se tu događa ograničenje i smanjenje, umanjivanje, čak spuštanje razine. Odgovarajući iskonskom smislu riječi, *reductio* znači vođenje natrag, prije vođenje doma, donošenje domu, u ono vlastito, vezu duše natrag s onim iskonskim, s njenim bitkom, njenom biti, punoćom biti. Po Albertu ne može biti dvojbe da duša treba stvari osjetila i tijela, ali zbog toga se još uvijek ne može tvrditi kako hod u horizontalnu zbiljnost čini već cijelu dušu, odnosno kako bi je bio sposoban premjeriti.

Po Albertu u put kroz zbiljnost pripada i hod u vertikalnu zbiljnost duše. Drukčije rečeno: napretku u psihologiji i njezinom izvođenju ne smije biti žrtvovan nazadak, vraćanje natrag u ono principijelno. Inače bi se previdjelo da su organsko-psihički tokovi čovjeka doduše pretpostavka za djela razuma, ali ovima se kraj ne nalazi u tehničkim napravama i praktičkoj inteligenciji, nego su oni pretpostavka za dalje stupnjeve intelekta, koji je sebi na cilju u duhu, ukoliko se vidi svedenim nazad na sveuzrok, naime onamo gdje prestaje traganje, jer je ono traženo pronađeno. Istodobno je pod ontologijskim aspektom da vođenje nazad dovodi u onu *zbiljnost* iz koje izlaze najjača djelovanja, do onog najplodnijeg i najmoćnijeg. Taj put dakle ne vodi samo gore, nego i dolje. Tek kada je duša ovom *reductio* u izvjesnoj mjeri došla k sebi, ona stoji u sebi samoj i svojoj zbiljnosti. Postigla je svoj cilj, no ujedno je prožeta do u najnižu svoju mogućnost. Taj cilj nije samo ono zbog čega je ona na putu nego radi čega duša uopće »jest«.

Put duše kroz zbiljnost ne da se dakle ograničiti na dimenzije o kojima govori Faust u Goetheovoj istoimenoj drami, kada očajan uzvikuje: »Za kosu slast sam svaku uhvatio, /Nedostatno sam smjesta ostavio, / Što pobježe mi, nisam lovit htio... (II, 11433—36, prijevod Tita Strozija). Put duše ne može se suziti na dimenzije *experimentum et ratio*, koje Albert visoko cijeni, na ispitujuće promatranje i temeljni uvid, koncentraciju koja onda postaje ograničenošću, kada se već poapsolutizira pod neuvažavanjem drugih mogućnosti. Ona je tada pogrešna forma, kakva je svojstvena učenoj gospodi koju zadirkuje Mefisto u Goetheovom *Faustu*: »Što ne pipate, to vam je daleko, /što ne hvatate, za vas to ne stoji, / Računat što se ne da, ne postoji, /Težine nema što vagali niste, / A vrijedi tek što sami skovali ste.« (II, 4918—22). No put duše ne završava na razini praktičkog intelekta i njegovih tehničkih uredbi. On vodi k cilju koji Albert zove *reductio animae in esse divinum*, vođenje duše natrag u božanski bitak, i koji na posljednjem stupnju pred-

[94] *Gilson*, 477. i dalje.

stavlja njezino savršenstvo;⁹⁵ jer duša je ujedno vodeća nit i putokaz božanskog bitka. Ona traži, govoreno u slici, svjetlo kao uzrok svega. Tek kad ga osjeti, da može biti pronađen izvan prostora i vremena, tj. konačnosti, u kojoj bezgranično ide u horizontalu i upravo zbog konačnosti ne može biti nađen zbiljski kraj, i kad postane njime prožeta, ona ne zna, kako kaže Albert, »ništa više tražiti, štoviše stojeći u sebi samoj ostaje u svjetlu.«⁹⁶

3. Tragovi dobra u svijetu kao putokazi k dobru svega dobra

Ali duša ima — i to je ono drugo na što još treba ukazati — ne samo kompas u sebi samoj, ona može slijediti i tragove koji su položeni u zbiljnosti samoj, tragove koji vode posljednjem cilju. Bitna *reductio*, vraćanje natrag na ono bitno, uspijeva ne samo spekulativnoj psihologiji. I bezrezervno istraživanje realnosti u njenoj kompleksnoj punini, *spekulativna ontologija*, ozbiljno shvaćanje onog što jest i putem čega jest, tj. ne samo zaključivanje onoga čemu nešto koristi i za što je upotrebljivo, vode istom cilju. Albert naglašava da je svakom bitku, svakom onom bivstvujućem, kako danas kažemo, svojstvena jedna pozitivna snaga, moderno rečeno vlastita vrijednost.⁹⁷ Misli se na kvalitetu koja ne smije biti prosuđivana samo pod subjektivnim aspektom procjenjivosti vrijednosti i upotrebljivosti nečega za naše više ili manje ograničene svrhe, koja štoviše čini smisao bitka.

Albert u svojoj raspravi *De bono* (O dobru) višestruko ponavlja načelo koje ga vodi pri njegovom istraživanju: sve što jest, jest, ukoliko jest, dobro.⁹⁸ Danas nam teško pada da značenje ovih riječi shvatimo bez predrasuda, jer mi, koji danas najčešće nismo u stanju čuti što kažu biblijske riječi u Genezi: »I vidje Bog da je dobro.«, naviknuti smo, odnosno navikli smo se na to da sve što jest vezujemo samo uz sebe i u skladu s tim za stvari kažemo da su dobre kada nam služe, kad su upotrebljive i korisne, a da su loše kad nam štete, nanose bol i ne uklapaju se u naš koncept. Nije teško uvidjeti da pri takvom ograničenom i ograničavajućem načinu gledanja ne vidimo dalje od nosa i da na taj način uzimamo u obzir samo odnos stvari prema nama, a ne uočavamo vlastiti bitak stvari, da se i ne govori o onom što je nešto u sebi, a ne samo za nas. Albert odvrća pogled od takvih načina shvaćanja *umanjene zbiljnosti* i *sužene realnosti*, koja su zadovoljna kada podvedu neko bivstvujuće pod silu vlastitog raspolaganja, i upravlja ga na vlastiti smisao stvari te time otkriva da nema ničega čemu ne pridolazi bitak dobra i da to odatle zaslužuje da bude nazvano dobrim.

No kako se dobro — i to je u izvjesnoj mjeri dobro na dobru — da stupnjevati i kako dobro nikada nije identično s onim najvišim dobrim, već je i u najneznatnijem dobru u najmanje prividnom bitku unaprijed označen cilj koji teži sve savršenijem dobru preko

[95] *Gilson*, 470.

[96] *Gilson*, 472. *De intell. et intellig.*, 1. II, tr. u. c. 12; t. 9. 520af.

[97] *V. Rintelen*, *Albert der Deutsche und wir*, 15. i dalje.

[98] *V. Rintelen*, 12, 21, 23.

onog još nesavršenog i koji konačno vodi savršenom dobru nad kojim više nema ničega, dobru svih dobara. Gdje god počinjao put i uspon za taj vertikalni put, svejedno gdje počinjali, čim skočimo preko svoje sjene i vratimo se u vlastiti bitak nečega, svugdje i u svakom konačnom dobru ponuđena nam je šansa da stupimo u nesavršenom na put za savršeno (*secundum inchoationem*). Svugdje možemo otpočeti s čitanjem tragova koji vode cilju, *reductio in esse divinum*, ovdje k *summum bonum*, najvećem dobru, onom po kojem sve što jest, jest dobro.⁹⁹ Kada govorim o čitanju tragova, onda to odgovara slici koju Albert, kao nijedan drugi naučenjak njegova vremena, do u duboku starost stalno na putu kroz Njemačku, primjenjuje kada govori o tome kako svaki bitak u prirodi pokazuje božanske tragove, *vestigia Dei*¹⁰⁰, tragove boga u svijetu. Oni vode natrag onome što je princip svega. Oni vode nazad, doma, time što vode gore onom koji je cilj svega i dolje onom koje je uzrok svega.

Ovoj se Albertovoj filozofiji može pripisati utješnost. No ona neće olako tješiti ili čak iluzionistički zavaravati. Ona nam neće ništa pričati i ni na što nas neće nagovarati. Ona od nas hoće samo da otvorimo oči, prema van i prema unutra. Ona kaže: čovjek nije osuđen na to da bludi. On je štoviše sposoban za to da naočigled tragova dobra u svemu sigurno krene cilju na put kroz zbiljnost, vođen dušom.

4. Albert Veliki kao suvremenik

Što je Albert utvrdio stupnjeve dobra, može biti neprijatno našem duhu vremena, koji umjesto na univerzalnost izlazi na uniformnost, umjesto na mnogostrukost na jednostrukost, umjesto na cjelovitost na podijeljenost. U današnje doba ujednačavanje u niveliranju ide u širinu i antiautoritarni anarhizam na mnogim mjestima u bazi postavlja pijuk za lomljenje. Ima stupnjeva, slojeva, ili kako se već hoće nazvati tu *dimenzionalnost u vertikalama*; to da vlada čak i rangiranje i hijerarhija dobara, zvuči u naše dane, u kojima iza svakog čina stoji pozivanje na opću jednakost dobivenu razbijanjem odmjerenih sustava vlasti i odstranjivanju tzv. rangiranja, anakronistično, tj. nesuvremeno. Ipak, Albert bi, kad bi živio u našim danima, u to ne sumnjam, stupao u prvim redovima s demonstrantima. Ali on se ne bi uvrstio da demonstrira *protiv ordo bonum*, protiv hijerarhije dobra, protiv poretka po rangu, nego *zbog* njih, tj. jer to zbog njih tek ima uopće smisao i primjerenost svrsi, tj. obećava uspjeh kad se ustane na otpor protiv *pogrešnih* hijerarhija ideologijski fiktivnih sustava vlasti, protiv udešenih privilegija, kojima su drugi u međuvremenu opskrbljeni.

[99] De bono. Primum ediderunt H. Kühle, C. Feckes, B. Geyer, W. Kübel (Opera Omnia, Tom. XXVIII), Münster 1951. Trac. primum, de bono in genere, q. I, art. 1, p. 2; art. 2, p. 7/8; art. 7, p. 12.

[100] *Summa theol.* I, 3, q. 15.; *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, lib. I, pars I, edidit D. Siedler, collab. W. Kübel, H. G. Vogels (Opera omnia, Tom. XXXIV, Pars I), Münster 1978, trac. 3, q. 15, c. 2.

Albert bi za volju ispravnom i istinitom redu zauzeo stav protiv preobrtanja onog ordo bonum koje se našlo na dnevnom redu, protiv preziranja ovoga što je postalo samo po sebi razumljivo. On ne bi izlagao apstraktne maksime ili izdavao jednostrane parole koje bi na mjesto dosadašnjih moći stavljale druge, samo s drugim predznacima, nego bi otvarao oči, umjesto da leti za dalekim utopijama, *da čita tragove*. »U svemu«, piše Albert, »svijetli prva dobrot, ono prvo dobro, dobro svega dobra.«¹⁰¹ I u svemu što jest ne krije se samo sklonost prema korisnom i upotrebljivom, dapače djeluje duševno primarno jedna prirodna težnja k savršenom, nagnuće usavršavanja dobra, koje je u svemu.¹⁰² Ne propisujemo dakle mi po svom nahodaenju poredak vrijednosti, nego se na to mora odnositi svako određenje i odatle dobiva svoju silu i rang i odnosi se na to što ujedno kao stupnjeve bitka odražava i stupnjeve dobra, koje je u svemu.¹⁰³ Zbog toga Albert ne naučava samo napredak unutar različitih razina zbiljnosti nego i uspon u vertikalna brda zbiljnosti, penjanje, dizanje, koji proizlaze iz dobra koje nas okružuje i tiče nas se i preko njega dopijeva u punoću snaga dobra k dobrom svega dobra.¹⁰⁴ Albert ne naučava samo *experimentum et ratio*, napredak, nego i *reductio*, bitni korak nazad, koji bi trebao biti pretkorak k početnom. Utoliko za Alberta dobro u doslovnom smislu riječi stoji u dobrom i brine se za nj. A baš to vezivanje je *vodilja kroz zbiljnost*, koja nas oslobađa vezanosti za ovo ili ono, pa bila to po svojoj korisnosti odvajana znanost i tehnika o kojoj doduše ovisi naša civilizacija, ali ne i naša čovječnost.

Da se razumijemo: Albert ne poziva, recimo, na to da se ruke znanstvenički polože u krilo i ni na kojem mjestu svoga djela ne traži od nas da se predamo nekakvim umovanjima; naprotiv, Albert nam *znanstveno* i *filozofijski* pokazuje put, na koji ne izlazimo kao ljudi, u svojim raznovrsnim poslovima i ispravnostima koje smo, kako na njemu primjećujemo, sami ispetljali. Na taj način doveden na put kroz zbilju, razabire se odjek boga u svijetu, kako Albert kaže, kao *resonantia Dei in mundo*¹⁰⁵, usprkos buci koja trenutno čini samo napredak i »hodočašće duha k bogu«, kako Bonaventura naziva ovaj dugi put kroz područja bitka, ovaj *itinerarium mentis in Deum*¹⁰⁶, ne gubi iz svijesti cilj svoje *reductio*, cilj dovođenja domu, nama — kako Albert kaže — neokrstivog (*innominabilis*) boga.¹⁰⁷ Njega iskušavamo u pravcu dobra, očitavanjem tragova izabranog dobra, kao prvo žuđeno najviše dobro, koje nam, ako ga ne remetimo svojim uredbama, transparentima i plakatima, blista u susret iz svega dobrog kao dobro sveg dobra. O čemu ovisi sve, pa i mi, i kojem se zahvaljujemo i mi i sve drugo.

* * *

[101] *De bono*, q. I, art. 2 (2), p. 8.

[102] *De bono*, q. I, art. 1, solutio (1), p. 4.

[103] *De bono*, q. 2.; *Ethic.* I, 3, 6.

[104] *V. Rintelen*, 36.

[105] *Summa theol.* I, 3, g. 15.

[106] *V. Rintelen*, 18.

[107] *V. Rintelen*, 36.

Moj učitelj Fritz-Joachim von Rintelen, koji je prijateljevao s prof. Filipovićem i 1935. objavio brošuru *Albert Nijemac i mi*, potrudio se tada da sliku svijeta Alberta Velikog svojem vremenu drži pred očima kao zrcalo, u kojem se ono ne bi samo trebalo spoznati nego vidjeti i ono što mu nedostaje. On je tada bio upozoren zbog jednog stajališta u Njemačkoj koja bježi »iz nedostatka iskrenosti od nas i zbiljnosti života i zauzima posljednji stav u nepokojstvu«¹⁰⁸ i umjesto da da šansu Albertu Njemačkom, njegovoj »vidovitosti«, samo bulji u područje dijelova. Rintelen je upozorio i na kobno razlamanje zbiljnosti u međusobno izolirane sfere religiozne unutrašnjosti, koje i izoliraju, i subjektivizam apstraktnog mišljenja utopijskog čina ili znanost jedne prirode kojoj su oduzeli dušu.¹⁰⁹ Upozorio je na stvaranje jednostranosti i pristranosti, koje su se zatvorile jednom cjelovitom vidu i izdavale se za perspektive onoga totalnog. »Možemo se«, piše von Rintelen, »spuššati u stupnjevitom poretku dobra, dok... dok stopa boga u svijetu ne iščezne do potpune neprepoznatljivosti i ima razdoblja koja ne žele znati za ovo prassvjetlo, ne zbog njegova nedostatka i nesigurnosti istine, koju je dostojno dovesti u pitanje, nego zbog vlastite propasti egzistencije, tonuća u nivou, zbog neznatnije sigurnosti pogleda da se ono božansko još prihvati u sebi.«¹¹⁰

Rintelen je u vremenu u kojem je zavodnik Hitler htio odrediti što ima biti njemačko, pozivao na to da se slijedi put Alberta Njemačkog.

Čini mi se da je put Alberta Velikog i danas nužan i moguć.

U vremenu u kojem čovjeku sviće da poneko veliko djelo znanosti iz posljedica slijedi postupno i da sjaj naočigled bitka sjena počinje blijedjeti, u vremenu u kojem postaje jasno da prijeteće iscrpljivanje prirodnih resursa, da pljačkanje prirode ima svoje granice, da totalna ostvarivost svega ima svoje opasnosti, postoji šansa da se o Albertu, koji u znanje zbiljnosti ubraja *experimentum et ratio*, kaže kako i otkrivanje tragova dobra u svijetu, *reductio*, istina dobra, spada u zbiljnost. Na nama je da odlučimo da li smo sposobni slijediti Alberta kao suvremenika. Tko s njim spozna da svi putovi koji idu stvarima u temelj, vode istom cilju, vođenju duše natrag u jedan bitak koji treba zvati božanskim, konačno k dobru sveg dobra, najvišem dobru, koje je znad svih ljudi¹¹¹, bit će sklon pratiti Alberta, kako na njegovom putu kroz *horizontalnu zbiljnost* tako i kroz *vertikalnu*, ne samo kao naprednog nego i kao prethodnog suvremenika. To je pak sve drugo no puka historijska šetnja!

[108] V. Rintelen, 19.

[109] V. Rintelen, 17.

[110] V. Rintelen, 40.

[111] V. Rintelen, *Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung. I dio: Altertum und Mittelalter*, Halle 1932, 194. Values in European Thought, 316.

Sažetak

Richard Wisser / Albertus Magnus — čovjek na putu kroz zbiljnost

Istraživanje skicira Alberta Velikog na putu kroz zbiljnost kao čovjeka koji se nastoji što je dalje moguće držati od sputanosti onim ljudskim, odviše ljudskim. Da bi se ispitalo Albertove postupke u različitim područjima zbiljnosti, nužno je, ponajprije otkrivanjem naše vlastite zarobljenosti sadašnjošću u jednom posve problematičnom razumijevanju vremena i povijesti, stvoriti pretpostavku za posadašnjenje prošlosti.

Nakon toga slijede se Albertovi putovi znanja zbiljnosti u prirodi, s kojom je pokušao stupiti u jedan iskonski odnos. Albert u području prirodnih znanosti jedinom pogodnom metodom smatra *experimentum et ratio*, promatranje i uvid, a tamo gdje se radi o onom fizičkom, izostavlja, nasuprot otporu svojih suvremenika, ono metafizičko. Iako ga zovu Albertus Magnus magnus in magia, on se istodobno niti upušta u magiju, niti joj se sklanja s puta kao problematičnom faktumu, već otkriva štoviše nepoznate uzroke procesa koji se čine čudesni te ozbiljno shvaća njihovu psihološku stranu.

Slijedi se i Albertovo putovanje u filozofiji, gdje se on konzekventno i energično nastoji osvrnuti na sve moguće. Kako svojim obimnim zbirkama materijala, tako i samostalnim ovladavanjem znanjem, Albert je uzor univerzalnosti, koja ga ostavlja otvorenim za ono novo. Tomu odgovara i njegova borba za dušu, koju spoznaje kao razmjer snaga i možnosti čije jedinstvo nije nikakvo komadanje u ono misaono različito ili realno odvojeno, nego zbiljsko jedinstvo zbiljskih mogućnosti, te put u iskon duše. Na tom putu Albert postaje čitač tragova dobra u svijetu, dobra koje će se iskusiti kao dobro svega dobra. Na ulasku u novo razumijevanje duše na očigled dobra u svemu što jest, Albert sigurno ide prema cilju svojim putem kroz zbiljnost, koju ne treba redukcionistički lišavati njezine dimenzioniranosti.

Zusammenfassung

Richard Wisser / Albertus Magnus — der Mensch auf dem Weg durch die Wirklichkeit

Die Untersuchung skizziert Albertus als einen Menschen auf dem Weg durch die Wirklichkeit, der bemüht ist, sich sowiet als möglich von menschlich/allzumenschlichen Scheuklappen freizuhalten. Um Albertus gerecht zu werden ist es nötig, zunächst durch die Aufdeckung unsere eigenen Gegenwartsbefangenheit in einem durchaus problematischen Zeit — und Geschichtsverständnis die

Voraussetzung für eine Vergegenwärtigung der Vergangenheit zu schaffen.

Es werden sodann die von Albertus eingeschlagenen Wege des Wirklichkeitswissens in der Natur, zu der er in ein ursprüngliches Verhältnis zu treten versuchte, verfolgt. Im Bereich der Naturwissenschaft hält Albertus als Methode einzig *experimentum et ratio*, Beobachtung und Einsicht für angebracht und er klammert dort, wo es um Physisches geht, Methaphysisches gegen den Widerstand seiner Zeitgenossen ein. Albertus läßt sich aber zugleich, obwohl man ihn als *Albertus Magnus magnus in magia* bezeichnet, weder auf Magie ein, noch geht er ihr als problematischem Faktum aus dem Weg, deckt vielmehr unbekannte Ursachen für Vorgänge, die als wunderbar erscheinen, auf und nimmt ihre psychologische Seite ernst.

Verfolgt wird auch das Unterwegssein von Albertus in der Philosophie, in der er konsequent und energisch bemüht ist, möglichst viel zu beachten. Sowohl durch seine umfassenden Materialsammlungen als auch durch seine selbstständige Wissensbeherrschung ist Albertus von vorbildlicher Universalität, die ihn gerade für Neues offen sein läßt. Dementsprechend gilt sein Kampf um die Seele, die er als Ausmaß von Kräften und als eine Mächtigkeit erkennt, deren Einheit keine Zusammenstückung von gedanklich Unterschiedenem oder von real Geschiedenem sondern wirkliche Einheit wirklicher Vermögen ist, sein Weg zu ihrem Ursprung. Auf diesem Weg wird Albertus zum Spurensucher nach dem Guten in der Welt, das als Wegweiser zum Guten alles Guten erfahren wird. Am Eingang in ein neues Seelenverständnis und angesichts der Spuren des Guten in allem, was ist, schlägt Albertus zielsicher seinen Weg durch die Wirklichkeit ein, die nicht reduktionistisch um ihre Dimensioniertheit gebracht werden soll.