

UDK 111:27–141
Izvorni znanstveni rad
Primljeno: 20. 1. 2011.
Prihvaćeno: 23. 1. 2012.

ANSELMOV UNUM ARGUMENTUM

Barbara ĆUK

Filozofski fakultet Družbe Isusove u Zagrebu
Jordanovac 110, p.p. 169, 10 001 Zagreb
barbaracuk@net.hr

Sažetak

Članak donosi tumačenje Anselmova jednog i jedinstvenog argumenta (*unum argumentum*) za postojanje Boga u okružju *Proslogiona*, koje dijelom uključuje i istraživanje pojmova ključnih za oblikovanje argumenta (Bog, biti samo, intuicija, prisutnost, nepromjenjivost, budalasta (tupa) i mudra duša, bezumnik), istraživanje odlomaka i tekstova iz Augustinova opusa, a mjestimice uzima u obzir i tekstove nekolicine drugih autora, kao što su Bonaventura, Descartes i Kant. Boga je Anselmo nazvao »nečim od čega se ništa veće ne može misliti«, ali i »većim od onoga što se može misliti«. Posebnost njegova mišljenja i govorenja o Bogu jest u tome da je 'Bog' »nešto od čega se ništa veće ne može misliti«, čisto biti samo, tako da je spoznaja i govor o *esse* Boga spoznaja i govor o *esse* samom. Na taj način pokazuje se da je ontologija teologija i obrnuto. Tako kako ga je Anselmo oblikovao, argument također pokazuje da se biti Boga i pitanje o njemu tiče čovjeka toliko da za njega neznaboštvo znači bezumlje.

Ključne riječi: Anselmo, *unum argumentum*, ontološki dokaz, Bog, bitak, umna narav čovjeka, bezumnik, ontologija, teologija.

Uvod

Kojim god putem pojedinih područja bića i pojedinih filozofskih disciplina pošli¹, dosljedno i temeljito filozofiranje u jednom trenutku neminovno nas

¹ Naime, u svim smjerovima istraživanja, odnosno na svim pojedinim područjima bića, dosljedno postavljanje pitanja dovodi nas do onih pitanja na koja bez postavljanja u širi vidokrug ontologije, odnosno metafizike, nije moguće dati odgovor. Tako je primjerice s pitanjem misaonog ili subjektivnog i objektivnog važenja logičkih zakona, odnosno s pitanjem njihova bitka i porijekla ili pak s pitanjem što je istina. Ključno pitanje spo-

dovodi do pitanja o ishodištu i o onom središnjem i prvom svega, što znači i do pitanja o tome koja je spoznaja – između svega onoga što se čovjeku kao filozofirajućem biću otkriva, što on može vidjeti i izreći – temeljna. Spoznaja o tome da jest nešto – da naprosto ima bića, ili drugim riječima, da u svemu mnoštvu bića sjaji ono što ga nadilazi, što mu prethodi i bez čega bića ne bi bilo, a to je čisto biti samo, i nad čime se duh čudeći se raduje – nije bezrazložno stoljećima najslađa, ali i najteže spoznatljiva istina filozofskih duhova. U bitku su oni pronalazili mjesto rođenja i život svojega mišljenja i govorenja i učinili ga filozofskom temom s kojom se po važnosti i veličini ništa nije moglo uspoređivati.

Na pitanje o bitku u dugom nizu kako zapisanih i nama predanih tako i onih nezabilježenih ljudskih težnja za spoznajom, odgovaralo se različito. Anselmo Canterburyjski sredinom druge polovice 11. stoljeća piše spis pod naslovom *Proslogion*.² U njemu izlaže *unum argumentum* za Božje postojanje, u kojem spoznaja i govor o *esse* samom i spoznaja i govor o *esse* Boga 'padaju u jedno'. Već na prvi pogled vidimo da je riječ o važnoj temi koja je česta u srednjovjekovnoj filozofiji. Međutim, Anselmov pristup pitanju o biti Boga u novijoj povijesti zapadnog mišljenja često se pojednostavljeno promatrao (a nažalost u nekim filozofskim krugovima još uvijek je tako) kroz propitivanje i odbacivanje dokaza što ga je u *Kritici čistoga uma* iznio Kant, pa se nekima čini da se dokazima za postojanje Boga, koji su prema Kantu svi svedivi na 'ontološki dokaz', kako Anselmov jedinstveni argument naziva Kant, više nije potrebno baviti.

Ali upravo suprotno, proučavanjem Anselmova argumenta shvaćamo da on nudi sasvim poseban i vrlo zanimljiv pristup problemu odnosa onoga biti samoga, Boga i mišljenja. Također nam istovremeno postaje jasno da je za onoga tko odluči tumačiti ovaj argument uputno izbjegavati sljedeće pogriješke ili propuste: ako pokušava propitati snagu argumenta polazeći od Anselmova teksta, neprimjereno je iz njegove misaone cjeline 'izrezivati'

znajne teorije, kojim se pita o tome je li spoznaja transcendentni akt (i pritom je subjekt više ili manje određen objektom koji ima bez obzira na subjekt koji spoznaje) ili je ona imanentni čin kojim se ne zahvaća, već proizvodi objekte, traži pomoć ontologije. Odgovor na pitanje o načinu bitka onoga što zovemo dobrim i vrijednostima, koje je takvo da o odgovoru na njega ovisi odluka u prilog apsolutnosti ili relativnosti moralnih vrijednosti, također nije moguće dati bez ontologije. Poučan primjer ovakvog slijeda istraživanja ocrtao je u Uvodu svojega *Priloga zasnovanju ontologije* Nicolai Hartmann (Zagreb, 1976.), pokazujući na pojedinim predmetnim područjima metafizička pitanja na koja unutar pojedinačnih disciplina nije moguće odgovoriti.

² Prilikom izrade ovog rada koristimo se dvojezičnim latinsko-hrvatskim izdanjem: Anselmo CANTERBURYJSKI, *Quod vere sit Deus, Monologion, Proslogion*, Zagreb, 1997.

odlomke u kojima je, kako se općenito pretpostavlja, iznesen argument, a preostali dio teksta staviti na stranu kao suvišan (nefilozofski) balast s kojim se suvremeni tumač filozofskih tekstova ne snalazi; drugo, ne previdjeti moment Anselmove bliskosti s Augustinovom misaonom ostavštinom koja pruža iznimno plodno tlo za potpunije razumijevanje Anselmove misli; treće, kad je riječ o Immanuelu Kantu koji je poslije Gaunilona najpoznatiji kritičar spomenutog dokaza, za ozbiljnog čitača ne bi trebala biti nevažna činjenica da on nije u rukama imao Anselmov izvorni tekst, već je svoje razmišljanje temeljio na obliku koji su dokazu dali Descartes i Leibniz, a prvu prosudbu i negativnu ocjenu argumenta iznio je u disertaciji *Nova Dilucidatio* osvrćući se na Baumgartena i Wolffa. Nadalje, kad je riječ o tumačenju i vrjednovanju dosega argumenta, u hrvatskoj filozofiji³ premalo su proučavani tekstovi Bonaventura iz Bagnoregia (napose oni koji nisu prevedeni s latinskog jezika) i Ivana Dunska Skota. Budući da se u mnoštvu onih koji su Anselmov jedinstveni argument prihvaćali Bonaventura izdvaja interpretativnom snagom koja, 'iznova izričući' argument, pokazuje njegovu jednostavnost, čistoću i zaokruženost i smješta ga na točno određeno mjesto na putu duha k Bogu⁴, njegovi tekstovi su iznimno vrijedan izvor za razumijevanje samog Anselmova argumenta i stvaranje potpunije slike o njemu. Nažalost, zbog ograničenog opsega članka, u ovom radu neće biti detaljnijeg govora o Bonaventurinu prihvaćanju i preoblikovanju Anselmova argumenta.⁵ Onima kod kojih tema pobuđuje zanima-

³ Temom Anselmova jedinstvenog argumenta u novije vrijeme bavili su se: Rudolf Brajičić, Nikola Stanković, Stjepan Kušar, Alojz Čubelić i drugi.

⁴ Cilj spekulacije koju u *Itinerariju* izlaže Bonaventura uzdizanje je duha k Bogu i zbiva se kao uspinjanje preko šest stepenica ili šest iluminacija koje počinju od stvorenja i vode do Boga. Prvi korak u uspinjanju duše jest promatranje osjetilnog svijeta kao ogledala u kojima se može vidjeti Boga. Drugi korak je zagledanje u vlastitu nutrinu koja je nalika Boga, a za trećeg se koraka pogled uzdiže iznad sebe prema Bogu samome. Sve tri kretanje duše otkrivaju Boga, ali na različit način. Tri se spomenuta načina promatranja Boga udvostručuju. Peta i šesta stepenica ili stupanj sastoje se u promatranju Boga iznad nas, po svjetlu koje je zapaljeno nad našom dušom, na taj način da upravimo pogled u *samo biti* ili *ipsum esse* (peti stupanj), odnosno u Božje ime *dobro* (šesti stupanj). Na ovim mjestima, petoj i šestoj stepenici, Bonaventura prihvaća i preoblikuje Anselmov jedinstveni argument. Argumenti koje je Bonaventura izložio u *Itinerariju*, kao i argumenti u prvoj knjizi njegovih *Komentara Sentencija Petra Lombarda* te oni u prvom dijelu trećeg puta u raspravi *De mysterio Trinitatis*, pokazuju zajednička obilježja: ime Boga, odnosno pojam Boga (biti, istina i dobro, kao »nešto od čega se ništa veće ne može misliti«) koji Bonaventura koristi u argumentiranju koje prati oblik Anselmova argumenta, može se mijenjati, dok oblik zaključivanja pritom ostaje isti. Tri vrhunska objekta mišljenja zapravo su jedan. Zbilja je pritom i za Bonaventuru, kao i za Anselma, nešto što je neosporno više ili punije od bitka u ljudskom mišljenju i ona određuje mišljenje.

⁵ Nije mi poznato da su istraživanja o ovoj temi objavljivana u novije vrijeme na hrvatskom jeziku. Izlaganjem i analizom načina na koje je Bonaventura usvojio Anselmov

nje, predložimo da u Bonaventurinom *Itinerariju* (peta i šesta stepenica puta) potraže dvije preoblike tog argumenta, potom u njegovim *Komentarima Sententija Petra Lombarda* i u pitanjima *De mysterio Trinitatis*.⁶

Bilo da su Anselmov jedinstveni argument prihvaćali ili da su ga ocijenili neuspješnim i nemoćnim da dokaže postojanje bića kakvo je Bog, mnogi su filozofi i teolozi bili zaokupljeni njime još za Anselmova života. Neka preoblikovanja koja je prolazio pokazala su interpretativnu snagu onih koji su ga usvajali ili odbijali, ali neka čak i potpuni promašaj onoga što je u izvornom obliku izložio Anselmo. Iako je u stoljećima koja su iza nas napisano mnoštvo knjiga i članaka o Anselmovu jedinstvenom argumentu, u ovome radu nismo se bavili prikazivanjem i prosudbom velike količine tekstova o Anselmovu (ontološkom) dokazu, niti prikazima mnoštva načina na koji su se recipijenti dokaza njime bavili, nego smo pokušali pronaći put do razumijevanja samih Anselmovih izlaganja, odnosno načina na koji je problem uočio, postavio i rješavao, uz mjestimične kraće prikaze recepcije argumenta kod nekolicine odabranih autora.

Okosnicu ovoga istraživanja stoga čini uvodno tematiziranje odnosa mišljenja i Boga, potom izdvajanje i analiza triju vidova Anselmova pojma Boga iz *Proslogiona*: Bog kao ono posljednje mislivo, Bog kao čisto biti, Bog kao ono nepoznatljivo, te naposljetku, analiza pojma i uloge bezumnika u *Proslogionu*, uz osvrt na tekstove nekoliko drugih autora koji *Proslogionu* vremenski prethode.

1. Bog i mišljenje

Pažljivo čitanje Anselmova *Proslogiona* dovodi nas do sljedećih zaključaka: U ovom je spisu u središtu promišljanja Bog. Misao o identitetu Boga i bitka, koju mu nudi vjera, Anselmo je pokušao shvatiti umom. Posebnost pak teologije koja je izložena u *Proslogionu* u tome je da je Bog, »nešto od čega se ništa veće ne može misliti«, zapravo biti samo. Ono se pak mišljenjem ne da zao bići, jer ukoliko je mišljenje mišljenje, mora znati za čisto biti samo. Također, ne manje važno, Anselmo je svoj jedinstveni argument oblikovao na taj način

argument detaljnije sam se bavila u magistarskom radu *Anselmov unum argumentum kao očitovanje veze između Boga bitka i umne naravi čovjeka*, Zagreb, 2007.

⁶ Usp. BONAVENTURA, *Commentarius in IV libros Sententiarum, Liber I. Sententiarum*, u: *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae opera theologica selecta*, I, Florentiae, 1934.; *Itinerarium mentis in Deum*, u: *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae opera theologica selecta*, V, Florentiae, 1964.; *Put duha ka Bogu*, Zagreb, 1974.; *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, u: *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae opera omnia*, V, Florentiae, 1994.

da argument koji govori o Bogu i potvrđuje njegovo postojanje, istovremeno pokazuje da se ono biti Boga i pitanje o njemu tiče čovjeka toliko da za njega ne znati za biti Boga (neznaboštvo) znači bezumlje.

Naime, Anselmo se, mogli bismo reći, zapitao je li moguće mišljenje bez Boga (i utoliko bezumlje), odnosno, što je s logičnošću teologije i može li ona znati da Bog uistinu jest.⁷ Zbog toga se čini da pri pokušaju tumačenja ovog argumenta i nije najbolji izbor postaviti pitanje misli li Anselmo, izvodeći upravo ovaj *unum argumentum*, kao filozofski ili kao katolički teolog (u najopćenitijem značenju nadnaravno inspirirane teologije), ako pod time razumijevamo dvije vrste 'logičara' koji se bave Bogom i božanskim, i to zbog toga što se iz cjeline njegova spisa, a još više iz argumenta samoga, pokazuje da je pitanje o Božjem biti osnovno pitanje obje teologije, a ovaj argument, tako kako je izložen, očituje pitanje o Božjem biti također i kao pitanje mišljenja (ili bezumlja) uopće. Osnovno pitanje tu jest pitanje mislećeg bića koje zna da kao misleće pita i koje pita o mogućnosti susreta mišljenja i Boga. Otuda činjenica da se ovo razmišljanje nalazi također kao početno zadobivanje predmeta za ono što će u nastavku spisa biti rečeno o Bogu kao promišljanje na temelju objave (tako u *Proslogionu* i u Bonaventurinu *De mysterio Trinitatis*⁸ primjerice), potiče naša istraživanja u novim smjerovima.

Također, nije samo s obzirom na poredak onih koja jesu, Bog ili bitak onaj po kome jesu sva bića, nego je i mišljenje samo, koje se zbiva uronjeno u bitak (ne bi bilo mišljenja da nema bitka), u bitkovnom odnosu prema Bogu, tako da onaj um koji ga 'ne zna' trpi defekt i naziva se *insipiens, stultus* ili

⁷ Ovo 'logija' u 'teologija' i 'teolog' pretpostavlja neko misleće biće, koje ima 'logos', koje kao misleće nekako zna Boga (*theos*) i njegovo biti i o njemu govori (*logia*). Teologom se doduše, može nazvati i onaj koji samo pita o Božjem postojanju, a ne nalazi odgovor. Iako sav ljudski govor o Bogu pretpostavlja da Bog jest, ne slažu se svi u tome kakvo je to biti Boga. Je li Bog postojeći samo u mislima, možda čak i samo u fantaziji, ili on jest i u zbilji? Anselmo kaže da samo bezumnik može reći da Bog nije, a to onda znači i to da je pitanje o Božjem biti osnovno pitanje svake moguće teologije, a čini se, i mišljenja kao takva. Vrlo je izgledno da bi se Anselmo složio s time da smo čitajući, primjerice napise Ludwiga Feuerbacha o biti religije, naišli na primjerak jednog od mogućih oblika bezumlja. Postoji li onda više teologija? Ako je Anselmov argument o tome da Bog jest koncipiran kroz odnos mišljenja i toga da jest, kao i mišljenja i toga da jest Bog, koji kao »nešto od čega se ništa veće ne može misliti« nije tek nešto u cijelom 'moru' onih mislivih i nije tek nešto pomislivo, nego i zbiljsko i mislivo, onda on drži da misleće biće koje pita o postojanju Boga pita jedno iskonski 'logično' pitanje koje ima samo jedan odgovor (sam Bog jest ljudskim logosom, i otuda u logiji, ono što se traži, i što je nekako dokučivo i izrecivo).

⁸ Svoju raspravu Bonaventura započinje ovim riječima: »Volentes circa mysterium Trinitatis aliquid indagare, divina praevia gratia, duo praemittimus tanquam praeambula; quorum primum est fundamentum omnis cognitionis certitudinalis; secundum est fundamentum omnis cognitionis fidelis. Primum est, utrum Deum esse sit verum indubitabile. Secundum est, utrum Deum esse trinum sit verum credibile«, 45.

absurdus. Riječ je o tome da se mudrost duše – a to je izrečeno i kod Augustina, čija razmišljanja o Bogu i o duši, kao što ću kasnije pokazati, sadrže elemente koji su ključni za argument kakvim ga je oblikovao Anselmo – oblikuje kroz njezin odnos prema vječnom i nepromjenjivom biti i to na taj način da mudrost duše ili njezina suprotnost, glupost i bezumlje, za besmrtnu dušu znači više ili manje biti.⁹ Tako bi rečenica koju s uzdahom izgovaraju osobe koje velik dio života i rada posvećuju nekoj djelatnosti, kao primjerice rečenica: »Kazalište (gluma) je moj život«, u Augustinovu ili Anselmovu slučaju zvučala nekako ovako: »Okrenutost k Bogu je život duše«, ili u Sokratovu slučaju: »Filozofiranje je život duše«, i imala bi sasvim drugo, doslovno značenje. U njoj ne bi bilo retoričkog prenamaglašavanja vezanosti poziva sa življenjem, nego bi ona izričala način bitka duše kao prisebnost, sabranost pri i pribivanje uz ono nepromjenjivo i vječno (za razliku od gubljenja, zaborava i rastresenosti, odnosno bavljenja »oko nekakva tkanja Penelopina«¹⁰) duše, i s obzirom na blaženstvo besmrtno duše, jedino moguće življenje.

Iako se pojam 'bezumlja' u povijesti zapadnog mišljenja kao i u knjigama Svetog pisma, pojavljuje u različitim značenjima, njime se uvijek označava pomanjkanje smisla za metafizičko. Anselmo pak kaže da samo bezumnik govori da Bog nije, jer ono što on pokušava kroz svoj argument jest poziv na istinsko mišljenje. Ako misliš, moraš znati za Božje biti. To onda znači i to da je čovjek po svojoj umnoj naravi teolog. Tako ćemo sadržaj pojma 'bezumnštva' naći onda i u zreloj skolastici, gdje će u jednom drugom vremenu, nakon 'novog' susreta s Aristotelovom *Metafizikom* i logikom, 'odzvanjati' u najsigurnijem principu (principu neproturječnosti), kao naprimjer u djelima Ivana Dunska Skota.

U Bonaventurininim tekstovima može se pronaći vjerojatno najvjernije tumačenje Anselmova dokaza kao i dodatno razvijanje njegovih tendencija, a ispreplitanje dviju tema, Boga i duše, prisutno je u njegovoj, kao i u Augustinovoj, Anselmovojoj i Descartesovoj potrazi za istinom. Nekontradiktorno misliti o Bogu ili, uopće misliti o Bogu, znači misliti o njemu kao o »onome od čega se ništa veće ne može misliti«, ili kako su to na jednom mjestu Bonaventura, a potom Rene Descartes preoblikovano saželi, misliti o »onome koji je savršen«¹¹.

⁹ Usp. Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, Zagreb, 1994., IV, 10, 15; *O slobodi volje/De libero arbitrio*, Zagreb, 1998., III, 7, 21. Usp. i *St. Augustine's Confessions*, dvojezično latinsko-englesko izdanje, London – New York, 1919.

¹⁰ Usp. PLATON, *Fedon*, Zagreb, 1996., 84a.

¹¹ Usp. BONAVENTURA, *Put duha k Bogu*, Zagreb, 1974., V, 6; René DESCARTES, *Razmišljanja o prvoj filozofiji*, Zagreb, 1993., 132.

Njegovo savršenstvo uključuje postojanje, dobrotu, istinu, odnosno »sve ono što je bolje biti nego ne biti«¹², kako je to u *Proslogionu* izrekao Anselmo.

To što o Bogu ne mogu misliti nego kao o postojećem, kao i da pritom moje mišljenje određuje nužnost same stvari, ne znači za Descartesa samo to da postojanje Boga određuje mišljenje o Bogu, nego i to da postojanje Boga određuje mišljenje o njemu samome, o samom čovjeku kao mislećem biću. Naime, odmičući od sebe varljiva mnijenja dospio je u Drugom razmišljanju svojih *Razmišljanja o prvoj filozofiji*, do sigurne istine da on jest i da je stvar koja misli. Međutim, uvijek kada misli, čovjek misli kao konačno biće. I upravo zbog toga on ono beskonačno ne može shvatiti tek nijekanjem konačnoga, jer kako bi ono konačno, okruženo konačnima, moglo samo od sebe pomišljati beskonačno, i, s druge strane, kako ono konačno uopće može misliti sebe ili sebe putem mišljenja znati kao konačno misleće, ako prvotno ne zna beskonačno u odnosu prema kojem sebe upoznaje kao konačno?

Isto je pitanje, naime ono o tome kako bismo poznajući tek ono nesavršeno mogli znati za savršeno, zajedničko Descartesu i Bonaventuri. Drugim riječima, misao o nesavršenosti pretpostavlja pojam savršenstva ili ideju o savršenom biću. Otkuda nam pak ta ideja, svaki je odgovorio na drugi način. Nadalje, Descartes je, kao jedan od onih koji su prihvatili Anselmov argument i dali mu mjesto i novi oblik u svojoj filozofiji – ukazujući na mišljenje kao 'mjesto' u kojem se susreću beskonačna i konačna supstancija – zapravo ponovno kazao ono o čemu je govorio i Anselmo u *Proslogionu*: ako sam biće koje misli, ne mogu ne znati da Bog jest. Anselmov argument je argument *de summo cogitabili*.

Da je čovjek po svojoj umnoj naravi teolog, s tim Anselmovim određenjem čovjekove upućenosti na božansko složio bi se i Kant. Međutim, Anselmo nepoznatljivim drži dubinu Božjeg bića, ne i njegovo postojanje, a Kant granicu konačnosti ljudske spoznajne moći postavlja mnogo uže. Svijest ne može prijeći okvire (subjektivne) fenomenalnosti, a čovjek nije čisti duh. Ideja kao pojam čistoga uma nema objektivni realitet pa se filozof koji drži mogućim dokazati postojanje Boga ili možda besmrtnost duše, zapravo okružuje plodovima fantomske trudnoće svoga dijalektički sklonog uma. Iz dijalektičkih problema, doduše, čovjek se može izvući jer on ima moć prisjećanja. Ne prisjećanja na ideje, onako kako to izlaže Platon, jer on lebdi na krilima uma, nego prisjećanja na kritikom izborenu spoznaju o transcendentnosti, ne i o transcendentnosti ideja. Čvrsto se držeći tog postignuća spekulativni um treba paziti da ne prekorači jednom određenu granicu između znanja

¹² Anselmo CANTERBURYJSKI, *Proslogion*, 5.

i onoga za čime žudi, ali u što nikada ne može zakoračiti. Njegovu spekulativnu težnju za proširivanjem treba podvrgnuti disciplini suzdržljivosti. To je tako jer s obzirom na Boga, nije samo ontološki dokaz bez vrijednosti, nego su onome tko bi htio nešto znati o njemu beskorisni i fizikoteološki i kozmološki dokaz. Kant će na jednom mjestu, posve siguran u ishod svoje kritike, pomalo s visine reći: »Molio bih da me se poštedi od novih dokaza ili popravljavanja starih dokaza.«¹³

Misao je imanentna, ali se njome može misliti nešto transcendentno, protivno idealizmu drži Kant, međutim, to je opravdano samo dotle dok građu za svoje mišljenje uzimam iz iskustva. Iza fenomena nešto stoji – stvar po sebi, ali iskustvo i predmet iskustva nisu identični. Spoznaja pretpostavlja biće, ali tek ono koje meni može biti dano osjetilima (i sređeno apriornim formama prostora i vremena te podvedeno pod kategorije razuma), jer nema drugih 'vrata' kroz koja bi nešto drugo izvan mene za mene moglo postati predmetom. Točno je i da je u *Dodatku transcendentalnoj dijalektici* Kant ustvrdio da ideje same o sebi nikada ne mogu biti dijalektične i da ne mogu biti prazne mišljevine, nego da moraju imati barem neodređenu objektivnu vrijednost koju je pronašao u njihovoj rukovodstvenoj, odnosno regulativnoj funkciji, te da stoga privid proizlazi iz njihove zloupotrebe, ali je točno i to da prema onome što je ustanovila njegova kritika, spekulativni um ne treba tražiti egzistenciju Boga – za njegove potrebe dovoljna mu je njegova ideja, jer, on njome zapravo unosi dodatna i završna određenja u svoju razumsku spoznaju.

Budući da se Kant, prema tome kako izlaže i naziva ontološki argument (kartezijev argument, op. a.), nije susreo s izvornim Anselmovim oblikom argumenta, njegovo biće najvišeg realiteta zapravo je Descartesovo najsavršenije biće kojemu nužno pripada i savršenost nužnog postojanja, pri čemu su, prema Descartesu, u Bogu ono što razum razlikuje kao esenciju i egzistenciju, jedno¹⁴. Descartes je međutim, smatrao da njegov argument zapravo polazi od

¹³ Immanuel KANT, *Kritika čistoga uma*, Zagreb, 1984., 290. Usp. i Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Werke in sechs Bänden, II, Köln, 1995., B 424.

¹⁴ Prigovoru koji je Descartesu upućen na račun toga što se prihvaćanjem racionalne distinkcije ontološki argument može umnožiti i proširiti na sve vrste bića, uključujući i na one čija je egzistencija konačna, Descartes je, prema Josefu Seifertu doskočio izlažući teoriju različitih stupnjeva postojanja. Usp. Josef SEIFERT, *Gott als Gottesbeweis*, Heidelberg, 1996. Tako Descartes kaže: »Egzistencija je sadržana u ideji ili pojmu svake pojedine stvari, budući da mi ne možemo shvatiti išta osim kao postojeće; ali s razlikom da je moguća ili kontingentna egzistencija sadržana u pojmu ograničene stvari, dok je naprotiv nužna i savršena egzistencija sadržana u pojmu najsavršenijeg bića«, René DESCARTES, *Anhang zu den zweiten Erwiderungen*, u: René DESCARTES, *Meditationen mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*, Hamburg, 1954., br. 226.

objektivne biti Boga¹⁵, dok za Kanta egzistencija uopće nije realan predikat i stoga ne obogaćuje sadržaj pojma. To onda znači da se iz samog pojma i tako smještene i shvaćene egzistencije, ne može zaključiti opstojnost, čak ni najrealnijeg bića.

U mnogo boljoj poziciji da čovjeku osigura spoznaju¹⁶ postojanja Boga, makar kroz postulat, nalazi se praktički um. Ciljevi sve spekulacije uma u transcendentalnoj upotrebi jesu sloboda volje, besmrtnost duše i opstojnost Boga, ali ona ima svoj dalji, još veličanstveniji cilj. On se odnosi na pitanje *što valja činiti*, ako je volja slobodna i ako postoji Bog i budući život.

Kant kaže: »Posljednja je namjera prirode, koja se mudro brine za nas, kod ustrojstva našeg uma upravljena zapravo samo na ono moralno«¹⁷. Na taj se način Kant slaže s Augustinom i Anselmom u tome da je postizanje blaženstva viši cilj od spoznaje Boga.

Za Anselma je tako očita još jedna dimenzija povezanosti između ljudske umne duše i Boga koji je biti samo. Veza između umne naravi čovjeka i Boga bitka ne postoji samo zbog toga što čovjek misli Boga i dokazuje njegovu postojanje, a niti se iscrpljuje u tome da bude veza između mislećega i mislivoga. Riječ je o tome da je čovjekova umna narav upućena na Boga koji je samo čisto biti, odnosno o tome da je on njezin cilj. Štoviše, kao što je to kod Augustina, Anselma i Bonaventure izloženo, ta veza nije tek spoznajna, nego i bitkovna, toliko da biti bez Boga znači manje biti. Utoliko je tu također jasno

¹⁵ »Dočim, zbog toga što o Bogu ne mogu misliti nego kao o postojećem, slijedi da je postojanje neodvojivo od Boga, te da on stoga istinski postoji; i ne zbog toga što to postiže moje mišljenje ili što ono bilo kojoj stvari nameće neku nužnost, nego naprotiv, jer takvo moje mišljenje određuje nužnost same stvari, naime Božje postojanje: jer meni nije slobodno misliti o Bogu bez postojanja (to jest o najsavršenijem biću bez najvišeg savršenstva), kao što mi je slobodno zamišljati konja s krilima ili bez njih«, René DESCARTES, *Razmišljanja o prvoj filozofiji*, 132. Prema Josefu Seifertu jedna od poteškoća u Descartesovu izlaganju argumenta je u tome što ostaje upitno kako dolazimo do temelja ontološkog argumenta kad imamo samo urođene ideje, bez stvari koje su njihov uzrok, pa ostaje nejasno kako upoznati podudaranje između ideje koja je smještena u našem duhu i objektivne biti.

¹⁶ Kad koristimo izraz 'spoznaja' postojanja Boga kroz postulat, potrebno je imati u vidu da je ovdje riječ o tome kako je moguće pomišljati proširivanje (*Erweiterung*) čistog uma u praktičnom pogledu, a da se time njegova spoznaja ne proširi ujedno kao spekulativna. Praktičkim zakonom prema Kantu, postulira se mogućnost objekata čistog spekulativnog uma (sloboda, besmrtnost, bog). Time teorijska spoznaja čistog uma dobiva neki prirast (*einen Zuwachs*). Naime, spomenute tri ideje spekulativnog uma po sebi još nisu spoznaje (*Erkenntnisse*), ali su *transcendentne* misli (*Gedanken*) u kojima nema ništa nemoguće. Pomoću praktičkih postulata tim idejama daju se objekti, a to znači da problematična misao na taj način dobiva objektivnu realitet. U čistoj praktičkoj moći ove ideje postaju *immanentne* i *konstitutivne*, nužni objekt čistog praktičkog uma čini se (*machen*) zbiljskim.

¹⁷ Immanuel KANT, *Kritika čistoga uma*, 352. »So ist die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur bei der Einrichtung unserer Vernunft eigentlich nur aufs Moralische gestellt«, Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 520.

da je riječ o životno važnoj spoznaji te da tu vrijednost nema nijedna druga spoznaja. Ta spoznaja pak svoje dovršenje vidi u postizanju blaženog života. A prema Anselmu, blaženi će se radovati onoliko koliko će i ljubiti i spoznati. On zapravo poziva cjelinu svojih duševnih moći da rastu u njemu da bi radost, koju obećava Bog bila potpuna: »neka o njoj razmišlja duh moj, o njoj govori jezik moj; ljubi je srce moje, o njoj progovaraju usta moja; za njom gladauje duša moja, za njom žeda tijelo moje; za njom žudi cijelo bivstvo moje, sve dok ne uđem u radost Gospoda moga« (*Proslogion* 26).

2. Tri vida Anselmova pojma Boga iz *unum argumentum*

2.1. Bog kao ono posljednje mislivo

Kad kažemo »Bog«, reći će Anselmo, mislimo na »nešto od čega se ništa veće ne može misliti«¹⁸ (*Proslogion* 2). Time je rekao da je Bog nešto što se da misliti, do čega se može mišlju dospjeti, i drugo, da je on, kao nešto od čega se ništa

¹⁸ Dijelovi teksta *Proslogiona* koji su važni za tumačenje koje slijedi u ovom poglavlju: »Ne postoji li, dakle, neka takva priroda, kad *bezumnik reče u srcu: »nema Boga«?* Jer svakako taj isti bezumnik, kad čuje upravo to što kažem: »nešto od čega se ništa veće ne može misliti«, razumije to što čuje; a ono što razumije, u njegovom je razumu, čak i onda ako ne razumije da to nešto postoji. Jedno je, naime, da neka stvar bude u razumu, a drugo razumjeti da ta stvar postoji. (...) Bezumnika će se, dakle, također uvjeriti u to da barem u razumu postoji nešto od čega se ništa veće ne može misliti, jer on razumije ono što čuje, a sve ono što razumije, postoji u razumu. A svakako ono od čega se veće ne može misliti, ne može postojati jedino u razumu. Ako ono, naime, postoji jedino u razumu, može se zamisliti nešto što postoji i u stvarnosti, a to je veće. Ako, dakle, ono od čega se veće ne može misliti postoji jedino u razumu, onda je ono od čega se veće ne može misliti nešto od čega se veće može misliti. Ali to svakako ne može biti. Nedvojbeno, dakle, nešto od čega se veće ne može misliti, postoji kako u razumu, tako i u stvarnosti«, Anselmo CANTERBURYJSKI, *Proslogion*, 2.

»A to svakako postoji tako istinito, da se niti misliti ne može da ne postoji. Jer može se misliti da postoji nešto što se ne može misliti kao nepostojeće, a to je veće nego ono što se može misliti kao nepostojeće. Prema tome, ako se ono, od čega se veće ne može misliti, može misliti kao nepostojeće, onda baš to, od čega se veće ne može misliti, nije ono od čega se veće ne može misliti, a to se ne može uskladiti. Ono od čega se veće ne može misliti postoji, dakle, tako istinito, da se ne može ni misliti kao nepostojeće. A to si ti, Gospode Bože naš. Ti, dakle, tako istinito postojiš, Gospode Bože moj, da se ne može niti misliti da ne postojiš. (...) Jedino ti, dakle, najistinitije od svega i time najviše od svega imaš bitak, jer sve ono drugo što postoji, ne postoji tako istinito i stoga manje ima bitak«, *Isto*, 3.

»Ti si dakle, Gospode, ne samo ono od čega se veće ne može misliti, već si nešto veće od onoga što se može misliti. Budući da se, naime, može misliti nešto takvog, ako nisi ti to nešto, može se misliti nešto veće od tebe, a to se ne može dogoditi«, *Isto*, 15.

»Jedino ti dakle, Gospode, jesi što jesi, i jesi onaj koji jesi. (...) Ti pak jesi što jesi, jer što god ikada i na bilo koji način jesi, to jesi u cijelosti i uvijek. Ti si onaj koji u pravom smislu i naprosto jest, jer niti imaš to da si bio ili ćeš biti, već jedino to da jesi u sadašnjosti, a niti se može misliti da ikada ne bi bio«, *Isto*, 22.

veće ne može misliti, ono zadnje mislivo, 'mjesto' gdje se umno dohvaćanje dovršava. Pojam Boga – ukoliko ga se uopće može imati o onom beskonačnom – dan je kao pojam o onome kojega se mišlju dohvaća.

Što onda za čovjeka znači to da ga njegovo mišljenje dovodi k Bogu i da se u Bogu dovršava? Argument, tako kako je izložen, podrazumijeva i otkriva misleće biće te je ujedno i argument za narav čovjeka, koji je stvoren da bi »vidio Boga«. ¹⁹ Kao misliv, Bog je prema Augustinu, kojega Anselmo naziva svojim učiteljem ²⁰, cilj i svrha (*finis*) našega vida (*aspectus*), no ne zbog

Isti dijelovi teksta na latinskom glase: »An ergo non est aliqua talis natura, quia »dixit insipiens in corde suo: non est deus«? Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: »aliquid quo maius nihil cogitari potest«, intelligit quod audit; et quod intelligit in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. (...) Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est. Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re«, Anselmo CANTERBURYJSKI, 2.

»Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est quam quod non esse cogitari potest. Quare si id quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum quo maius cogitari nequit; non est id quo maius cogitari nequit; quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse. Et hoc est tu, domine deus noster. Sic ergo vere es, domine deus meus, ut nec cogitari possis non esse. (...) Solus igitur verissime omnium, et ideomaxime omnium habes esse: quia quidquid aliud est non sic vere, et idcirco minushabet esse«, Isto, 3.

»Ergo domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari esse aliquid huiusmodi: si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te; quod fieri nequit«, Isto, 15.

»Tu solus ergo, domine, es quod es, et tu es qui es. (...) Tu vero es quod es, quia quidquid aliquando aut aliquo modo es, hoc totus et semper es. Et tu es qui proprie et simpliciter es, quia nec habes fuisse aut futurum esse, sed tantum praesens esse, nec potes cogitari aliquando non esse«, Isto, 22.

¹⁹ Isto, 1, 251.

²⁰ Razumijevanju Anselmova argumenta u okružju *Proslogiona* zbog toga mnogo pridonosi istraživanje značenja koje isti pojmovi – a to su Bog, biti samo, nepromjenjivost, biti duše, budalasta, bezumna i mudra duša – imaju u opusu Anselmova omiljenog mislioca Augustina. Na razini same konstrukcije argumenta može se primijetiti upadljiva sličnost između Anselmova argumenta i jednog mjesta iz Augustinovih *Ispovijesti*. U sedmoj knjizi (4,6) Augustin govori o vrijednosti spoznaje Božje neraspadljivosti, odnosno dokazuje neraspadljivost Božju, i tvrdi da nijedna duša nije mogla niti će ikada moći zamisliti nešto bolje od Boga, koji je najviše i najbolje dobro. Potom ustvrđuje da neraspadljivo ima prednost pred raspadljivim, i zaključuje da, kad Bog ne bi bio neraspadljiv, on, Augustin, mogao bi pomišljati nešto bolje od Boga. Neraspadljivost je, prema Augustinu, isto tako neodvojiva od Boga, odnosno on ne može biti nego kao neraspadljiv i ne može se pomišljati drukčije nego kao neraspadljiv, na isti način kao što se prema Anselmu ne može misliti da nije nešto od čega se ništa veće ne može misliti, odnosno, prema

toga što vidi više nije, nego zato što više »ništa nema prema čemu bi se on upravio ili revno težio (*se intendant*)«. »Tu razum stiže svome cilju.«²¹ To znači da je Bog punina misli. Anselmo se misleći obraća mišljenju samom u sebi (Augustinov je sugovornik, da podsjetimo, *ratio*, a napisao je *Soliloquia!*) i pitajući ga o sebi samom i o Bogu, dospijeva na njegovu granicu, gdje vidi da je Bog ono krajnje, posljednje mislivo, što čak i nadilazi mišljenje. Granica mišljenja je tu druga riječ za konačnost bića koje teži upoznati beskonačnog Boga, a Bog je »nešto od čega se ništa veće ne može misliti« ne zbog toga što misao nema snage za nešto veće pa tako i ne zna ima li uopće što god veće, nego zato što je Bog kao ono najveće ono posljednje mislivo, ono posljednje čemu misao izlazi ususret. U 15. poglavlju *Proslogiona* Anselmo se obraća Gospodinu kao onome koji je i veći od onoga što se može misliti. Sa sigurnošću zna da su ono posljednje mislivo i ono veće od svega što jest, jedno te isto. Što je pak to najveće mislivo?

2.2. *Bog kao čisto biti*

Nema ništa veće od Boga pa stoga nema ni nečega većega prema čemu bi duh težio. Kraj mišljenja je subjektivno određen konačnošću mislećeg bića, a objektivno taj se kraj odnosi na Boga od kojega ništa većega nema.

Bog je »nešto od čega se ništa veće ne može misliti«. Ovo 'nešto' i 'ništa veće' odnose se na biti. Prva riječ označava neko postojeće čega ovako ili onako ima. 'Ništa veće' ukazuje pak na 'prazni prostor' iza Boga.

Boga Anselmo vidi kao onoga koji navlastito i naprosto jest jer niti je bio ili će biti, nego je jedino u sadašnjosti, i to je ono od čega nema većega i od čega se ništa veće ne može misliti. Bog je »nešto od čega se ništa veće ne može misliti« (*Proslogion 2*), a to od čega se »ništa veće ne može misliti« (*Proslogion 2*) je »nešto što se ne može misliti da nije« (*Proslogion 3*). Iskustvo mišljenja odvija se u susretu s onima koja jesu i tu se pokazuje da se kao ono što nije može misliti samo ono što je promjenjivo (*Proslogion 3*), što je započelo od ne-biti i može se vratiti u ne-biti (*Proslogion 22*) i što kao takvo nije ono od čega se nešto veće ne bi moglo misliti. U biću postoji umanjeno biti jer je ono ograničeno, nastajuće i promjenjivo.

Bonaventuri, u jednoj od njegovih preoblika Anselmova argumenta (BONAVENTURA, *Itinerarij*, 6. stepenica), da nije bolji od svega, i da ne postoji.

²¹ Aurelije AUGUSTIN, *Soliloquiorum*, I, 6, 13, u: Jacques Paul MIGNÉ (ur.), *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi, opera omnia*, Turnholti, 1979., Series latina, XXXII (dalje: PL).

Bog je pak onaj koji kao nepromjenjivo i vječno biti uistinu jest. Već u *Monologionu* 28, prethodnici *Proslogiona*, istinsko biti Boga biva shvaćeno kao nepromjenjivo, jednostavno, savršeno i apsolutno biti, kao biti u svom čistom i prvotnom obliku. Sve drugo, što god se činilo da jest, u usporedbi s njim zapravo nije, jer ono konačno što promjenjivo jest, skoro da i nije i jedva da jest. Bog jedini jest što jest i jest onaj koji jest.

»Jer ono što je jedno u cijelosti, a drugo u dijelovima, i u čemu je nešto promjenjivo, uopće nije ono što jest. I ono što je započelo od nepostojanja i može se misliti kao nepostojeće te bi se vratilo u nepostojanje kad ne bi bivstvovalo po nečemu drugom, te što je bilo ono što više nije i bit će ono što još nije, to ne postoji u pravom smislu i apsolutno.«²²

Ovim putem ide i Bonaventura. Naime, zbilja je za njega kao i za Anselma, nešto što je neosporno više ili punije od bitka u ljudskom mišljenju i ona određuje mišljenje. Ona je biti u različitim vidovima koje mišljenje susreće. U petoj stepenici *Itinerarija* Bonaventura piše da tko upravi pogled duha u 'biti samo' vidjet će da je ono tako očito da se ne može ni misliti da nije. Stvorenja, kao ona koja mogu biti i ne biti i na taj su način otvorena bitku i nebitku, odnosno prelaze iz nebitka u bitak i opet odlaze da ne budu, nalaze se u sredini ljestvice bića. Međutim, potpuno ništa (*omnino nihil*) i samo najčišće biti (*ipsum esse purissimum*) na suprotnim su stranama. Kao što je u pojmu ničega sadržano to da ono ne može biti, odnosno to da je ništa ono što nije ili čega nema, isto tako, samo najčišće biti je ono što nužno jest. Ono nema ništa od nebiti i kao takvo nema početka ni svršetka pa je prema tome vječno. Bonaventura pojašnjava da duh potom, također može lako vidjeti da je ne-biti *privatio essendi* i da ono može ući u um samo po 'biti'. Do 'biti' pak ne dolazimo ni po čemu drugom. Sljedeći Bonaventurin korak je poistovjećivanje samog najčišćeg biti s Bogom. Bonaventurin argument je dakle sljedeći: Bog, samo najčišće biti, tako je očito da se ni misliti ne može da nije. Pojam samog najčišćeg biti je ono što je prvo u umu i što nam je potrebno da bismo stvorenje spoznali kao biće ili kao ono što jest.²³

²² Anselmo CANTERBURYJSKI, *Proslogion*, 22.

²³ Najčešće tumačeno i s Anselmovim argumentom povezivano mjesto iz Bonaventurinih tekstova nalazi se u prvom članku prvog pitanja Bonaventurinih *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*: »Item, nullus potest ignorare, hanc esse veram: optimum est optimum, seu cogitare, ipsam esse falsam; sed optimum est ens completissimum, omne autem ens completissimum hoc ipso est ens actu: ergo si optimum est optimum, optimum est. Similiter argui potest: si Deus est Deus, Deus est; sed antecedens est adeo verum, quod non potest cogitari non esse; ergo Deum esse est verum indubitabile«, q. I, art. 1, 29.

Ako je spoznavanje neko kretanje kroz ili uokolo nečega s ciljem omeđivanja (opojmljenja) kojem je put određen putokazima onoga kroz što se putuje, i ako u tom smislu duša može obići i obuhvatiti nešto što kao konačno jest, tada pak ne moći naći put znači zateći se u 'području' onog nedokučivoga, neophodivoga, koje se od davnina imenuje 'nečim božanskim' ili Bogom.

Zateći se na ovom 'mjestu' nije teško, jer svi putovi vode u bitak. Od kojega se god bića krene, stiže se na stazu bitka, jer biće je postalo od bitka i bitka u svakom biću 'ima'. Međutim, biće je promjenjivo i prolazi pa se u vremenu odlaženja bića umnoj duši događa da iskušava svojevrsni mrak pred očima. To nestajanje bića ukazuje na njegovu konačnost, ali i na nešto što mu prethodi i što ga nadilazi, na ono kojega mora biti da bi bića bilo, na bitak sam. On je pak dohvativ ali ne i obuhvatljiv pa se o njemu ne da ništa izreći, osim ukazivanja na njegovu jednostavnost i čistoću.

Ovo biti samo i biće koje po njemu jest je ono što um susreće, nad čime se čudimo i o čemu se može pitati. Spoznaja toga da jest za Anselma je intuitivne vrste i kao takva ona je pribivanje pri i usred onoga što se promatra, upirući oči duha nutarnjeg čovjeka (*inteuor*, upirati oči u što, promatrati diveći se; *intus*, iznutra) u nešto što se zbog blizine i jasnoće vida sigurno spoznaje. Intuiciju odlikuje sabranost pri neposredno očevidnom, odnosno prezentnom, i utoliko je ona u suprotnosti s rastresenošću. Ona je *con-tuitus*, takvo motrenje koje je sustajanje s ili pribivanje uz, ono sada i ovdje prisutno konačno, odnosno uz nepromjenjivo i vječno, ukoliko je riječ o biti samom. Sadašnje je ono što se motri, govoreći o trima vremenima u duši zapisao je Augustin u *Ispovijestima*.²⁴ Zbog toga je intuicija i bdijenje ili brižnost, i pažnja (*intentio*), jer je takva nastrojenost duše nužna da bi se vidjelo.²⁵

Temeljna intuicija na kojoj Anselmo gradi svoj argument svakako je uvid u to da jest, da ima bitka, a onda i to da ima čistoga, vječnoga i s ne-bitu nepomiješanoga samog biti. Duhovno gledanje koje takvo nešto ima u svojoj blizini nerazdvojno prati radost. Ona ne prestaje čak ni kada pogled u ona koja nisu biti samo, nego su bjuća sudjelujući u bitku, utvrdi njihovu združenost s nebitkom.

Naravno da se oko naravi ove intuicije i njezine mogućnosti ili nemogućnosti filozofi i teolozi različito izjašnjavaju. Jedno kasnije, vrlo zanimljivo

²⁴ »Praesens de praesentibus contuitus.« Prijevod na hrvatski vidi u: Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, XI, 20, 26: »Sadašnjost u sadašnjosti je gledanje.«

²⁵ Prisetimo se na ovom mjestu Aristotelovih riječi iz Lambda knjige *Metafizike*: »I zbog toga su bdijenje, osjećanje, mišljenje najugodniji, dok su nade (nadamo se nečemu budućem, op. a.) i uspomene (sjećamo se nečega prošlog, op. a.) takve zbog njih«, ARISTOTEL, *Metafizika*, Zagreb, 1992., 1072b, 17-18.

rješenje dolazi od Ivana Dunska Skota koji, pridajući umu intuitivno-apstrahirajuću moć i nalazeći biće kao primarni i adekvatni pojam uma, na toj tvrdnji gradi čitavu metafiziku, polazeći od pojedinačnog kontingentnog sada i ovdje aktualno postojećeg do toga da najsavršenije spoznatljivo postoji.²⁶

Ono što se nama čini da je na temelju *Monologiona* i *Proslogiona* moguće zaključiti, je to da se Anselmova intuicija toga da jest, kako onog konačnoga tako i beskonačnoga, očituje upravo u odnosu na 'sada' (*praesens*), pri čemu se razlikuju s-mjenjivo, odnosno promjenjivo ili nepostojano sada, i vječno ili nepromjenjivo sada. Također, u odnosu na 'ovdje' (odnosno, negdje i svugdje).²⁷ No, možda bi netko mogao postaviti pitanje, nije li u slijedu mišljenja i postavljanju argumenta koji Anselmo iznosi riječ o apstraktnom zaključivanju? Odgovor glasi 'da', ali ono 'jest' koje se apstrahira iz nepostojano postojećih samo je slično onome što je biti samo, što je *simpliciter, et perfecte et absolute esse*. Do njega se, prema Anselmu, ipak dolazi viđenjem koje ima odlike gore već opisane intuicije. »Si enim *diligenter intendatur, ille solus videbitur simpliciter et perfecte et absolute esse, alia vero omnia fere non esse et vix esse.*«²⁸ Potrebno je naime, zagledati se u biti (*esse*) na sasvim novi način od 'uobičajenog' gledanja u univerzalni pojam, pa i u opći pojam biti (*esse*), koji se daje apstrahirati iz svega drugoga.²⁹ 'Rođenje' pojma tako jedinstvenog biti (koje nema početak i kraj, nije postao po drugome) zbiva se iznenada, ali mu prethodi pažljivo upravljanje pogleda u biti apstrahirano iz onih koja nas okružuju.³⁰ Ovakav je uvid, naravno, drukčiji od nadnaravnih viđenja proroka ili viđenja sv. Pavla opisanih u Svetom pismu.

Što god se može mijenjati po mijeni više nije ono što je bilo, a tamo gdje je ne-biti nema istinskoga biti. *Vere esse* je takvo biti koje je uvijek isto, ono je biti

²⁶ Usp. Ivan DUNS SKOT, *Rasprava o prvom principu*, Zagreb, 1997., četvrto poglavlje, deveti zaključak, br. 78–80.

²⁷ Usp. Anselmovi odgovori Gaunilonu, u: Anselmo CANTERBURYJSKI, *Quod vere sit Deus*, 311. Također vidjeti i *Monologion*, 22: »Također, kako neće biti besramno bezumlje reći bilo da veličinu najviše istine opisuje neko mjesto, bilo da se njezino trajanje mjeri nekim vremenom, kad ona ne priznaje baš nikakvu veličinu niti manjinu prostornog ili vremenskog prostiranja.« Usp. i poglavlja 21–24 i 28 u *Monologionu*.

²⁸ Anselmo CANTERBURYJSKI, *Monologion*, 28.

²⁹ Usp. *Isto*, 27.

³⁰ Citirano mjesto također usporedivo je s mjestom iz Augustinova teksta *De Trinitate* (VIII,3), koje se često navodi kao primjer procesa augustinovske apstrakcije, koji naravno i nije uobičajeni proces apstrakcije. Tekst glasi: »'Bonum hoc' et 'bonum illud', tolle 'hoc' et 'illud', et *vide ipsum bonum, si potes, ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnibus bonis. Neque enim in his omnibus bonis vel quae commemoravi vel quae alia cernuntur sive cogitantur diceremus aliud alio melius cum vere iudicamus nisi esset nobis impressa notio ipsius boni secundum quod et probaremus aliquid et aliud alii praeponeremus.*« (Kurzivom su istaknuta mjesta radi boljeg razumijevanja.)

samo (*ipsum esse*). U njemu nema prošlosti ni budućnosti, nego samo sadašnjost koja je nepropadljiva. Zbog toga Augustin govori da onaj tko pažljivo ispituje mijene stvari, nalazi bilo je i bit će, dok misleći na Boga nalazi jest, gdje bilo je i bit će nisu mogući. Prema njegovim razmišljanjima, čovjek nalazi nepromjenjivost u čistini bitka. Dospjevši do čistine bitka, koji će za Anselma biti ono od čega se ne može misliti ništa veće, čovjek dopijeva do Boga. Kad dakle, čovjek nalazi biti samo, nalazi Boga. Jer, što bi biti samo moglo biti ako to nije Bog, jer ako je i Bog samo biće, što bi tada bio bitak mimo Boga? »Tako se najviša bit (*summa essentia*), najviši bitak (*summe esse*) i najviše biće (*summe ens*), to jest najviše postojeće ili najviše bivstvjuće, međusobno slažu na sličan način kao svjetlo, svijetljenje i svijetleće.«³¹

Tako je ono nepromjenjivo shvaćeno kao biti u svom najvišem, punom i čistom obliku, kao ono što uvijek i utoliko istinski jest, što je napokon prisutnost sama. Augustin uzvikuje: »*Praesens quaero!*« Mislim li na Boga, nalazim jest, gdje bilo je i bit će nisu mogući.³² Nekoliko stoljeća kasnije Anselmo potvrđuje: »Kakva čistoća, kakva jednostavnost, kakva sigurnost i sjaj je ondje!«³³ »Ti jesi onaj koji navlastito i naprosto jest, jer niti imaš to da si bio ili ćeš biti, već jedino to da jesi u sadašnjosti ...«³⁴

U tom smislu i nužnost Božjeg biti ne temelji se na mogućem i čisto subjektivnom pojmu, već na jedinstvenoj božanskoj biti, koja prethodi svakom našem pokušaju definiranja. »Jedino ti dakle, Gospode, jesi što jesi, i jesi onaj koji jesi,« kaže Anselmo (*Proslogion* 22). Zbog toga Josef Seifert govoreći o Anselmovu dokazu tvrdi da jedino takvo jedinstveno biće može dati odgovor na pitanje koje je postavio Leibniz: »Zašto je uopće nešto a ne radije ništa?« te da je nepostojanje Boga, jedinstvo bitka i nebitka, nemoguće i apsurdno, a odgovarajući na isto pitanje Marijan Cipra napisao je: »Zato jer bitak nužno jest, pa onda i svako nešto egzistira po moći onoga biti. Moguće je da biće i ne bude, ali nije moguće da bitka ne bi bilo, jer bitak je sam nužno jedan i vječan, bez granica i bez određenja.«³⁵ A nešto dalje je dodao: »Da je bitak, sam i jedan jedini, ujedno Bog, to zna čitava zapadnjačka mistika i zato najbolje pogađa odgovor na pitanje o ontološkoj diferenciji.«³⁶

Čisto biti tako je ono najviše i posljednje mislivo, što čak nadilazi moć mišljenja pa ovakvim govorom o Bogu Anselmo zakoračuje prema negativ-

³¹ Anselmo CANTERBURYJSKI, *Monologion*, 6.

³² Aurelije AUGUSTIN, *In Joannis Evangelium*, 38, 10, u: PL, XXXV.

³³ Anselmo CANTERBURYJSKI, *Proslogion*, 14.

³⁴ *Isto*, 22.

³⁵ Marijan CIPRA, *Temelji ontologije*, Zagreb, 2003., 15.

³⁶ *Isto*, 41–42.

noj teologiji kako je primjerice, izlaže Dionizije Areopagit a koja, približavajući se Bogu, govori kako on nadilazi svako mišljenje i spoznaju, te je na taj način Anselmo na rubovima svojega argumenta, a istovremeno kao ono od argumentiranja nerazdvojno, ispisao i uvid u to kako je nama nemoguće spoznati što je Bog.

2.3. Bog kao ono nespoznatljivo

Boga je Anselmo nazvao »nečim od čega se ništa veće ne može misliti« i na taj je način označio da se k njemu može pristupiti putem mišljenja, međutim, budući da je riječ o Bogu a ne o nekom od konačnih bića, Bog je istovremeno neopojmljiv i »veći od onoga što se može misliti«. Na taj su način povezana 2., 3., 4. i 15. poglavlje *Proslogiona* u jedinstvenu cjelinu. *Proslogion* je poput tanke linije horizonta, govor o Bogu na granici između spoznatljivoga i nespoznatljivoga, na granici pojma i na granici samog govorenja. Otuda i pretežita kratkoća, jezgrovitost i pregledna jasnoća njegovih poglavlja. *Proslogionom* Anselmo neizravno govori i to da je, ako ima mišljenja ima i govorenja, svaki istinski govor u mogućnosti biti govor o Bogu, jer njega sve odražava i na njega upućuje. Ovu će misao o ogledalima svijeta nekoliko stoljeća kasnije pomno izložiti Bonaventura.

Božansku bit – usprkos otkriću da je Bog »nešto najviše od svega od čega se ništa bolje ne može misliti – a to je sam život, svjetlost, mudrost«³⁷ – nije moguće obuhvatiti, jer Anselmo žali i govori Bogu da ga je njegova duša iskreno tražila, ali usprkos naprezanju da vidi više, vidjela ga je tek donekle, i nije ga vidjela onakvog kakav on jest.³⁸ Zato je on veći nego što se može misliti.

Iskazi apofatika poput onih Grgura Nisenskoga da je svaki pojam o Bogu idol (utvara), lažna slika i kumir koji ne očituje Boga samoga³⁹ ili onaj Grgura Palamasa koji kaže: »Nadbitna narav Boga ne može se niti izreći, niti misliti, niti vidjeti«⁴⁰ ili pak poput riječi Ivana Damašćanskoga koji kaže da je Božansko neizmerno i nepojmljivo te da je »jedina stvar koju bismo mogli shvatiti njegova beskrajnost i njegova nespoznatljivost«⁴¹, suprotni su razmišljanju onih filozofa za koje je božanska narav nešto što se daje opojmiti i spoznati,

³⁷ Anselmo CANTERBURYJSKI, *Proslogion*, 14.

³⁸ *Isto*.

³⁹ Vladimir LOSKI, *Mistična teologija Istočne Crkve*, Zagreb, 2001., 63.

⁴⁰ *Isto*, 67.

⁴¹ *Isto*, 66.

bila ona pritom shvaćena kao vlastito božja ili potencirana do savršenstva, ali ipak ljudska, kao što to biva s kršćanskim bogom prema Ludwigu Feuerbachu. Svojim tvrdnjama da je Bog »nešto od čega se ništa veće ne može misliti« ali i »nešto veće od onoga što se može misliti«, Anselmo pronalazi mogućnost spoznaje postojanja Boga kao jedinog koji, među onima koja jesu, jest tako da se ni misliti ne može da nije.

No, logos čovjeka, njegovo mišljenje i govor o Bogu, očituju svoju konačnost upravo s obzirom na predmet koji je u svojoj veličini i veličanstvenosti nepronicljiv i neobuhvativ. Kako on uopće može biti, kako postaje i jest nekako dokučiv čovjekovoj misli, a da nije riječ o mišljenju temeljenom na objavi, o tome razmišlja Anselmo. Ostavljajući gomile suvišnih misli i slijepih staza, on hita prema jasnoći bitka samoga koja pruža mogućnost da se oblikuje jedan i jedinstveni argument »kojemu ne bi bio potreban nijedan drugi osim njega samoga da bi se dokazao te koji bi i sam bio dovoljan da podrži to da Bog uistinu postoji«⁴². Bog-bitak jest ono najveće i najmoćnije što se može misliti te je kao takav znatljiv, ali kao neizmjeran, i u tom smislu neprohodan, on i nadmašuje spoznajne snage. Oko duše »zaslijepjeno je sjajem, pobijeđeno širinom, zastrto neizmjeranošću, zbunjeno obujmom«⁴³ Božje svjetlosti. Tek što je progovorio o njemu, Anselmo se suočava sa suprotnostima u kojima kao čovjek misli i govori o Bogu. Otuda i metabolična forma naslova poglavlja u *Proslogionu*. Bog je osjetilan iako nije tijelo, on je svemoćan iako mnogo toga ne može, milosrdan je i neosjetljiv na patnju istovremeno, njega vide i ne vide oni koji ga traže.

3. Mišljenje bez Boga – analiza pojma i uloge bezumnika u *Proslogionu*

Anselmov *unum argumentum* plod je nastojanja da se u njemu očituje *ratio* (jednina!) *fidei*. Argument koji izlaže u *Proslogionu* jedan je i jedinstveni. On izriče jednotu Boga bitka. U samostanskoj školi benediktinaca kojima je pripadao, poučavao je predmete trivija i kvadrivija kada su ga njegovi učenici i subrača, tražeći pomoć i savjet, zamolila ne bi li mogao napisati štogod o tome kako razmišljati o razlogu vjere. Poslušan i revan kakav je bio odazvao se molbi. Dopršivši spis (riječ je o *Monologionu*, op. a.) počeo se »pitati ne bi li se mogao pronaći *jedan* argument kojemu ne bi bio potreban nijedan drugi osim njega samoga da bi se dokazao te koji bi i sam bio dovoljan da podrži to da Bog uistinu postoji«⁴⁴. Iako je zbog težine zadatka koji si je zadao zapao u

⁴² Anselmo CANTERBURYJSKI *Proslogion*, Predgovor.

⁴³ *Isto*, 16.

⁴⁴ *Isto*, Predgovor.

»sukob misli« i »očaj«, nije mogao odustati. U Predgovoru *Proslogiona* zabilježio je iskušavane trenutke udaranja o granice ljudskog razuma koji, iako zna da se s obzirom na ishod upušta u neizvjestan napor i muku, ništa ne može ostaviti neispitanim. Tako svjedoči: »Kako sam često i marljivo upravljao misli prema tome, ponekad bi mi se učinilo da već mogu uhvatiti to što sam tražio, ponekad pak da to sasvim izmiče oštrini duha, tako da sam u očajanju želio odustati od toga kao od istraživanja nečega što bi bilo nemoguće otkriti. Ali kada sam želio posve isključiti tu misao, da ne bi uzalud zaokupljala moj duh te me ometala u drugim mislima, u kojima bih mogao napredovati, ona mi se počela sve više i više nametati s određenom drskošću, koliko god to nisam želio te sam se branio.«⁴⁵

Sav svoj napor mišljenja Anselmo izvodi takoreći pred licem Božjim. Razgovara s njim koji ga izvodi na čistinu da bi čuo prvo pitanje, pitanje svih pitanja, pitanje o biti Boga, o *ratio fidei*. Stojeći pred njim, Anselmo ispovijeda da je on »nešto od čega se ništa veće ne može misliti«. Ali zbog čega neki govore da »nema Boga«? Kako to da čovjek može biti bezumnik (*insipiens*) i budala (*stultus*)? Otkud nešto kao *stultiloquium*, govor budale i glupana, budaljenje? Stoga što bezumnik ne priznaje autoritet Svetog pisma, Anselmo želi argumentom progovoriti o tome da Bog jest.

Budući da mu je stalo da iznađe dokaz za ono što vjeruje, Anselmo je ovako postavio zadatak: želim umom shvatiti da Bog jest kao što i vjerujem da on jest to što o njemu vjerujem. Bog je taj od kojega sve počinje i koji vjere daje umni uvid te se njemu vjerujući, i na taj način držeći ga za postojećeg, Anselmo obraća. Vjera u postojećeg Boga nije dakle upitna. Znade li međutim um i može li on znati za Boga? Može li se istina koju poznajem vjerom iz objave zadobiti i umom? Anselmo moli Boga za dar takva znanja. To međutim ne znači da bi se u ime 'znanstvenosti' trebao odreći onoga što zna vjerom pa da bi tek onda bio sposoban ponuditi vjerodostojan dokaz o postojanju Boga. Jer, što ima vjera s umnim uvidom, osim što i vjera i shvaćanje umom mogu postojati i potrebni su tako jedinstvenoj duši kao što je ljudska? »Ne nastojim razumjeti da bih vjerovao« (*Proslogion* 1), jasan je Anselmo. I nije li tako kako kaže jedan od likova u romanu Maria Pomilia: »Riječ bi prestala biti božanskom kad bi posve bila dostupna ljudskom umovanju i čin vjerovanja ne bi zaslužio pohvalu kad bi zahtijevao razumske ili iskustvene dokaze«⁴⁶.

⁴⁵ Isto.

⁴⁶ Mario POMILIO, *Peto evanđelje*, Zagreb, 1986., 80. Ova je misao slična Tominoj: »Sveto se učenje ipak služi i ljudskim razumom ne doduše za dokazivanje vjere, jer bi se time izgubila njezina zasluga...«, Toma AKVINSKI, *Izbor iz djela*, I, Zagreb, 1990., 261.

Anselmo koristi izraze 'bezumnik' i 'budala/glupan' govoreći o čovjeku i njemu mogućem odnosu spram Boga, biti samoga. Odnos duše i bitka, budalaste i mudre duše kao odnos 'odvrćanja od' i 'okretanja prema' Bogu, izvoru svega postojanja, detaljno je izložio Augustin. Indikativno je da Anselmo koristi iste izraze, *stultus* i *insipiens* koji se pojavljuju i kod Augustina kad je riječ o odnosu duše prema Bogu. Međutim, ni Augustin nije prvi upotrijebio te nazive. Vremenski i misaono prethode mu, naprimjer, *Sveto pismo*, Platon i Aristotel. Također, kao što Anselmo nije bio prvi koji se sporio s 'bezumnici' i 'budalama' nije bio ni posljednji. Bonaventura je još jedan u nizu onih koji su 'imali istog posla'.

3.1. *Bezumnici i bezbošci u Svetom pismu*

S nazivima 'bezumnik' i 'budala/glupan' susrećemo se prvo u *Proslogionu* 2 gdje u potragu za argumentom Anselmo uvodi 'bezumnika' koji govori da Bog nije (*non est deus*). Pritom on citira Ps 14 i Ps 53. Ovdje se nameću dva pitanja: u kakvom je odnosu Anselmov 'bezumnik' s biblijskim 'bezumnici' i drugo, što 'bezumljenje' 'bezumnika' govori o strukturi (načinu argumentiranja) i o sadržaju Anselmova argumenta. Na prvo pitanje odgovor se nudi u mnogim redcima Starog Zavjeta i Novog zavjeta. Izdvojiti ćemo tek neke od njih.

U Knjizi Mudrosti opisuju se 'pravednici' i 'bezbožnici' u trenutku kada su se našli na sudu istine. Bezbožnici, koji su 'prezirali mudrost' sami sebe sada nazivaju 'budalama'. Da bi se razumjelo zbog čega, treba se vratiti na početak Knjige Mudrosti. Tamo su naime, bezbošci tvrdili da duša nije besmrtna i živjeli su uživajući sadašnja dobra. Kakve veze ima besmrtnost s bezbožnošću budala? Je li stvar u tome da su spoznaja vlastite besmrtnosti i spoznaja postojanja bića kakvo je Bog tijesno povezane?

U Mudr 13,1 po naravi glupima/lažnima (*»vani autem sunt natura omnes homines«*; na grčkom riječ je o μάταιος)⁴⁷ nazvani su oni koji »iz vidljivih ljepota ne mogu spoznati onoga koji jest«.

U Lukinu evanđelju (Lk 11,37-54) Isus bezumlje dovodi u vezu s brigom za vanjštinu pri čemu ono iznutra, nutarnji čovjek, biva zanemareno i postaje puno »grabeža i pakosti«. Farizeji su nazvani bezumnici (ἄφρων), jer ne čine pravednost i ljubav te postaju grobovi. Zanemarujući život, umiru.

Evanđelist Marko je zabilježio Isusove riječi o tome što onečišćuje čovjeka i pritom spominje bezumlje, ἀφροσύνη (Mk 7,22). Pozivajući se na ljudski um

⁴⁷ Latinski tekst Biblije citiran prema: *Nova Vulgata*, Vatican, 1998., a grčki prema: *Septuaginta*, Stuttgart, 1979.

Pavao opominje, da poludješe praveći se mudrima oni koji po djelima Božjim njega ne poznaju (usp. Rim 1,18-23). Ovdje Pavao misli na mnoga mjesta iz starozavjetnih knjiga kao što su Mudr 13, Job 12,7-9, Ps 8,4; 19,2.

Bonaventura će u *Itinerariju* reći, citirajući Mudr 5,21, da će »jednoga dana 'čitav svemir poći u boj protiv bezumnika' (*insensatos*)«⁴⁸, jer njih tolika Božja djela ne mogu potaknuti da Ga hvale, jer su slijepi kad ih toliko svjetlo stvorenih stvari ne može prosvijetliti, gluhi su kad ih tolika buka ne može probuditi, ljudi (*stultus*) jer ih toliki znakovi ne mogu pokrenuti da priznaju prvo Počelo.

Naše drugo pitanje tiče se uloge bezumnika u oblikovanju argumenta. S obzirom na tijek argumentiranja, bezumnik je poveznica između vjerovanja (*credere*), koje Anselmo već posjeduje (citat u kojem se bezumnik spominje dolazi iz Svetog pisma), i umnog shvaćanja (*intelligere*) koje želi postići. Pozicija bezumnika je s obzirom na onoga koji vjeruje da »Bog jest« kao i s obzirom na onoga koji umom želi shvatiti i shvaća da »Bog jest«, protivnost, ili, »Bog nije«. To protivljenje, međutim, Anselma ne uznemiruje u njegovu vjerovanju, on kaže da ne nastoji umom shvatiti da bi vjerovao, ali ga pogađa s obzirom na shvaćanje kao i na mogućnost toga da je takvo nešto izrečeno (»Bog nije«), a izrečeno je u odnosu na nekako mišljeno. Pitanje »je li Bog ili nije?« postaje pitanje »je li uopće misljivo da Bog nije?«, a odgovaranje na ovo aporetično pitanje očituje da Bog nužno jest.

3.2. 'Glupa' ili 'budalasta' duša u Augustinovu djelu

De immortalitate animae

Godine 387., dok je čekao da bude kršten, Augustin je napisao djelo *O besmrtnosti duše*. To je tekst kojim se nadovezuje na nešto ranije nastale *Razgovore sa samim sobom* u kojima, pozvan od Razuma da ukratko sabere koje to stvari želi znati, Augustin odgovara da želi znati Boga i dušu, ništa više i ništa manje. U djelu *De Ordine* zaključit će da su ta dva pitanja jedina u području filozofije vrijedna truda i muke. U *Razgovorima* obećava drugo djelo posvećeno istraživanju besmrtnosti duše. Obećanje je održao sastavljajući *De immortalitate animae*.

Okosnicu toga spisa čini ispitivanje odnosa duše i istine. Istina je nepromjenjiva i neprolazna. Ona je predmet ljudske duše i s njom je neraskidivo povezana. Duša je subjekt istine. Ona je besmrtna, ne može prestati biti, jer

⁴⁸ BONAVENTURA, *Put duha k Bogu*, Zagreb, 1974., I, 15.

ono u čemu je ono što uvijek jest i samo ne može prestati biti.⁴⁹ To ne znači da je duša nenastala i nepromjenjiva, ali promjene u kojima se ona mijenja ne dovode do njezina nestanka. Očito je naime, da je duša ponekad budalasta ili glupa (*anima stulta* ili *animus stultus*), a ponekad mudra. Mudrija je kad opaža istinu koja uvijek jest na isti način i kad je se nepomično drži vezana ljubavlju.⁵⁰ Laž je suprotna istini, ali nema moć uništiti dušu. Okretanjem prema onome iz čega jest, duša posjeduje mudrost, ali odvrćanjem od Istine ona može izgubiti mudrost, pada u glupost, nalazi se u stanju slabljenja (*defectus*) i ima manje bitka. To znači odijeliti se.⁵¹ Mudra duša je u sigurnijem i punijem posjedu bitka.⁵² Glupost i mudrost duše tiču se njezina odnosa prema bitku-Istini na taj način da duša može manje ili više biti. Taj Augustinov zaključak očit je i u drugim njegovim djelima.

3.3. 'Bezumnik' i 'budala' u Proslogionu

Kad Anselmo uvodi u razgovor 'bezumnika' (*insipiens*), pod tim nazivom zapravo misli na bezbožnika, na onoga koji tvrdi da Bog nije. No zašto ga onda tako naziva? 'Budala' (*stultus*) pak ne poznaje besmrtnost čovjeka. Bezumlje i budalašenje dva su stanja ljudske duše u kojima je ona u zaboravu, odnosno sljepilu spram Boga i spram svoga vlastitog bitka. Ta je duša i apsurdna jer se u svojoj gluhoći za onoga koji jest uzdiže iznad njega i o njemu sudi, zapada u protuslovlje pokušavajući misliti nemislivo (biti samo nije).

Znanje o tome da Bog uistinu jest, i razmišljanje o postizanju blaženstva duše, prva i posljednja poglavlja *Proslogiona*, čine njegov okvir. Argument da Bog uistinu jest i razmišljanje o misaono ljubećoj besmrtnoj naravi čovjeka isprepliću se, a spoznaja u *Proslogionu* nije sama po sebi cilj, nego ona služi cilju do kojeg se drži mnogo više od nje, a to je blaženo sjedinjenje besmrtno duše s vječnim Bogom.

Onaj koji u srcu govori da nema Boga, nije osoba kojoj bi bila uskraćena moć razumijevanja, jer on razumije ono što čuje.⁵³ Jer, kaže Anselmo, »čak i kad bi netko bio toliko bezuman da kaže da nešto od čega se veće ne može misliti ne postoji, ipak neće biti toliko besraman da kaže da ni sam ne može

⁴⁹ Aurelije AUGUSTIN, *De immortalitate animae*, 1, u: PL, XXXII.

⁵⁰ *Isto*, 11, 18.

⁵¹ *Isto*, 7, 12.

⁵² *Isto*, 11, 18.

⁵³ Anselmo CANTERBURYJSKI, *Proslogion*, 2.

razumjeti ili misliti ono što kaže⁵⁴. Bezumnik stoga nije 'luđak', kako neki prevode latinsku riječ *insipiens*. Mnogo bolji prijevod riječi *insipiens* je riječ 'bezumnik', jer takav čovjek govori ono što se ne može misliti (da Bog ne postoji), budući da je umnome duhu tako očevidno da Bog postoji najviše od svega.⁵⁵

Bezumnika Anselmo naziva i 'budalom' ili 'glupanom', za što koristi riječ *stultus*. Stoga je njegov govor *stultiloquium*, budaljenje. Ali kako se onda može misliti da Bog ne postoji? Na jedan se način, kaže Anselmo, neka stvar misli kada se misli riječ kojom se ona označava, na drugi kad se razumije to što ta stvar jest, pa se na prvi način može, a na drugi nikako ne može misliti da Bog ne postoji.⁵⁶ Da jest »ono od čega se veće ne može misliti« i da je to Bog, može se zaključivati iz drugih sličnih stvari te se tako »lako može pobiti bezumnik, koji ne poznaje sveti autoritet, ako poriče da se o onome od čega se veće ne može misliti može zaključivati iz drugih stvari«⁵⁷. Jer, ako je dobro nešto što ima svoj početak i kraj, puno je bolje nešto što počinje a ne završava, a još bolje ono što nema ni kraja ni početka i ne mijenja se. Svakom je razumnom duhu jasno da se to može misliti i da se ne može misliti nešto veće od toga. Može li se dakle, misliti dosljedno, a da se ne zna za Boga?

Bog i bića razlikuju se kao nužno i moguća s obzirom na biti i tu dolazimo do drugog važnog momenta u razumijevanju Anselmova bezumnika, budale, odnosno glupana i toga što je to što on ne zna. Sve ono što negdje i nekada ne postoji, a isto tako i negdje i nekada postoji, što može i ne mora biti, što jučer nije bilo, a danas jest, za to se može misliti da ne postoji nigdje i nikada.⁵⁸ Naprotiv, »ono od čega se veće ne može misliti« jest uvijek i svugdje u cijelosti, jer inače ne postoji kao ono od čega se veće ne može misliti. Bog je tako onaj koji uvijek jest. »Ti jesi onaj koji u pravom smislu i naprosto jest, jer niti imaš to da si bio ili ćeš biti, već jedino to da jesi u sadašnjosti, a niti se može misliti da ti ikada ne bi bio.«⁵⁹ Ta intuicija temeljna je za Anselmov argument iz *Proslogiona*. Nameće se zaključak da nepoznavanje onog nepromjenjivoga i vječnoga obilježava bezumnikovu nutrinu. To je ne samo biblijski nego i platonički element u Anselmovu mišljenju koji možemo

⁵⁴ Anselmova odgovori Gaunilonu, u: Anselmo CANTERBURYJSKI, *Quod vere sit Deus, Monologion, Proslogion*, 323–325.

⁵⁵ Anselmo CANTERBURYJSKI, *Proslogion*, 3.

⁵⁶ Usp. Anselmo CANTERBURYJSKI, Izvadak iz iste knjige (*Proslogiona*, op. a.), u: Anselmo CANTERBURYJSKI, *Quod vere sit Deus, Monologion, Proslogion*, 293–295 i *Proslogion*, 4.

⁵⁷ Anselmova odgovori Gaunilonu, u: Anselmo CANTERBURYJSKI, *Quod vere sit Deus, Monologion, Proslogion*, 323.

⁵⁸ *Isto*, 309–311.

⁵⁹ Anselmo CANTERBURYJSKI, *Proslogion*, 22.

pratiti od Platona⁶⁰ preko neoplatoničara, kao što su Origen i Augustin do Anselma, a i dalje. Svi oni naime, ističu veličinu vječnoga i nepromjenjivoga i njegovu prednost pred onim što nastaje i nestaje te tako manje jest te što prema jednima nije prava, a prema drugima nije jedina i prva zbilja.

Analiza upotrebe izraza 'bezumnik', 'bezumlje', 'budala/glupan' u *Proslogionu* i u netom spomenutim tekstovima i djelima navedenih autora i praćenje sličnosti i razlika u njihovu značenju, pokazuje da se unatoč razlikama, osnovno značenje ovih naziva u tim tekstovima podudara: oni označavaju okrenutost od i neviđenje onog nepromjenjivoga, nepropadljivoga, vječnog, stav koji je bez božanskoga i utoliko bezbožan, koji kao zapadanje u kontradiktorno znači sljepilo spram onoga istinskoga.

Zaključak

Na kraju ovoga članka posvećenog Anselmovim razmišljanjima o Bogu i jedinstvenom argumentu, odnosno obilježjima Anselmova govora o Bogu u argumentu u okružju *Proslogiona*, možemo zaključiti da je za Anselma čovjek po svojoj umnoj naravi teolog, iz čega slijedi da ako se netko očitovao kao biće koje misli, tada ne može ne znati za Božje biti – istinsko mišljenje (ukoliko je logično) jest teologično, i s tim u vezi poricatelj objektivno utemeljene teologije, antimetafizičar i bezbožac je bezumnik. Pitanje o Božjem biti pokazuje se kao osnovno pitanje teologije uopće i ono je takvo da njegovo postavljanje leži mimo razlike nadnaravno inspirirane i filozofske teologije, jer Bog je (pred) uvjet mišljenja – sunce koje svijetli i daje da se vidi. Bog je biti samo, a spoznaja i govor o *esse* Boga spoznaja je i govor o *esse* samom iz čega slijedi da je ontologija teologija, odnosno da obje istječu iz Boga shvaćenog kao biti samo. Odnos pak između Boga i čovjeka nije samo spoznajni odnos koji se očituje kroz mudrost ili bezumlje, nego i bitkovni, jer čovjek bez Boga manje jest.

⁶⁰ I Platon u *Fedonu* bezumnim naziva ono osjetilno, ono što je raspadljivo i smrtno u čovjeka. O razlici duše i tijela i o onome čemu je duša, odnosno tijelo slično, Sokrat govori s Keбетom u dijelu teksta koji je označen pod 80 b. Sokrat kaže da je tijelo slično onom što je bezumno (*ἀνόητος*). Duša je podložna bezumlju (67 a, na ovom mjestu Sokrat govori o tjelesnom bezumlju (*ἀφροσύνη*) koje je suprotno čistoći) ako se previše druži s tijelom ili mu čak dopušta da ono njoj boljoj gospodari, ne živeći tako sebi svojstvenim životom. Posao je duše da bez društva tijela teži k onom što jest, da se odjeljuje od prolaznog i da se druži s nepromjenjivim i vječnim, s onim što zaista jest (65 c), s božanskim. Bezumno je stoga ono što ne može motriti ideje (vječni bitak) bilo po naravi kao tijelo, bilo kao duša kad se podlaže tijelu i kad tumara, zbuni se i gubi se među sjenama misleći da je istinito ono što je tjelesno i što se može taknuti, vidjeti i dodirnuti. Smrtnost i neviđenje vječnoga i nepromjenjivoga susreću se u jednoj riječi – bezumlje. Kao suprotnost bezumlju i bezumljenju javlja se filozofiranje.

Summary

ANSELM'S UNUM ARGUMENTUM

Barbara ČUK

Faculty of Philosophy of the Society of Jesus
Jordanovac 110, p.p. 169, HR – 10 001 Zagreb
barbaracuk@net.hr

The article presents the results of the interpretation of Anselm's unum argumentum for the existence of God in the context of his Proslogion, which partially includes investigation of the key terms to shape the argument (deus, ipsum esse, intuition, praesentia, immutability, foolish [blunt] and wise soul, the fool); investigation of fragments and texts from Augustine's opus, and even some texts from a few other authors, such as Bonaventura, Descartes and Kant. Anselm named God aliquid quo nihil maius cogitari possit, and yet maior quam cogitari possit. Specificity of his talk and understanding of God is that »deus«, or aliquid quo nihil maius cogitari possit, is ipsum esse, and the cognition and speaking about the esse of God is cognition and speaking about the esse itself. In this way it is shown that ontology is theology and vice versa. The way Anselm forms it, the argument also shows that the esse of God and the question about him concerns man in the way that the heathenness is equal to foolishness.

Key words: Anselm, unum argumentum, ontological argument, God, esse, intellectual nature of man, the fool, ontology, theology.