

Dubravko Arbanas

Edunova – škola informatike i managementa, Lorenza Jägera 5, HR–31000 Osijek
adubravko@gmail.com

Razvoj ontološkog dokaza za Božju egzistenciju i Tillichovo poimanje ontološkog tipa filozofije religije

Sažetak

Paul Tillich je cijeli život bio na »razmeđu« filozofije i teologije odnosno religije i kulture, ali je filozofija religije bila najsnažnijim i najtrajnijim poticajem kroz sve stadije njegovog intelektualnog razvoja, stoga će ovo istraživanje nastojati pokazati bitne odrednice ontološkog tipa filozofije religije. Ovo se istraživanje usredotočuje na Tillichovo poimanje filozofije religije, koje ćemo izložiti s poglavitim osloncem na njegov poznati esej »Dva tipa filozofije religije«, a pored toga metoda proučavanja odnosi se i na analizu relevantnih ideja nekoliko najznačajnijih teologa u povijesti. Kritičkom analizom autor je došao do zaključka da je Tillich skloniji ontološkom pristupu, zbog toga što se na taj način »problem dvaju apsoluta« riješio uvidom u njihovu podudarnost u istini, odnosno »mističkim« načelom neposredne svijesti o »bitku po sebi« koji je istovremeno i »istina po sebi« i »dobro po sebi«. To znači da na temelju samosvijesti i neposredno evidentnih prvih načela, imamo i »ontološku svijest« o bezuvjetnosti bitka, istine i dobra, a po ovim transcendentalijama dolazimo i do »sigurnosti Boga« kao »načela bitka« i bezuvjetne norme našega mišljenja.

Ključne riječi

sv. Augustin, sv. Anselmo, sv. Bonaventura, Paul Tillich, iluminacija, prva načela, spoznaja Boga, ontološki dokaz, egzemplarizam, bezuvjetno

Uvod

Pristup Tillichovoj filozofiji religije možemo najbolje ostvariti kroz njegov istoimeni esej,¹ u kojemu razlikuje dva načina razmatranja o Bogu koji mu omogućuju razvijanje i dva tipa filozofije religije: ontološki tip augustinovsko-franjevačke tradicije² i kozmološki tip tomističke tradicije. Tijekom ra-

1

Tillich, Paul, »The Two Types of Philosophy of Religion«, u: Kimball, Robert C. (ur.), *Theology of Culture*, Oxford University Press Galaxy Book, New York 1964. Clayton smatra da je: »u biti sav Tillichov interes u filozofiji religije zbijen u ovaj jedan članak. Ovo, u kombinaciji s jasnoćom njegova stila i ekonomičnošću izlaganja, čini 'The Two Types of Philosophy of Religion' idealnim sredstvom za ulazak u središte Tillichove misli.« Clayton, John P. »Introducing Paul Tillich's Writings in the Philosophy of Religion«, u: Ratschow, Carl H., *Paul Tillich: Main Works/Hauptwerke*, Bd. 4: Clayton, John P. (ur.), *Writings in the Philosophy of*

Religion, de Gruyter Evangelisches Verlagswerk, Berlin–New York 1987., str. 14. Pisac ovoga uvoda je predavač »religioznog i ateističkog mišljenja« na Sveučilištu Lancaster u Engleskoj, a kao Humboldtov stipendist je nakon svoga istraživanja na Sveučilištu u Marburgu objavio zapaženu monografiju *The Concept of Correlation: Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology*, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1980.

2

Augustinovsku tradiciju Tillich naziva i »mističkom«, ako pod time podrazumijevamo iskustvo identičnosti subjekta i objekta u od-



zvoja Zapadnoga svijeta čovjek je postupno sazrijevao u religijskom i filozofskom smislu, prevladavajući tako robovanje mitovima koji su nastali štovanjem različitih polu-religijskih magijskih i polu-božanskih demonskih »moći«. U prvom smislu došlo je do podređivanja pojedinih mitova i božanstava jednom apsolutnom i pravednom Bogu izraelskih proroka, a s druge strane je razvoj filozofije sveobuhvatnog bitka svojim racionalnim shvaćanjem stvarnosti potisnuo mitsku sliku svijeta, što je sve zajedno dovelo do toga da njegove prastare »sile« izgube svoju »svetost«, a time i utjecaj na čovjeka. Međutim, premda prevladane i preoblikovane u jednog Boga i jedno načelo bitka, nisu potpuno nestale i često se vraćaju u obliku različitih strahova i praznovjerja, pa tako čak i univerzalni Bog može postati tek biće pokraj svih drugih bića što vodi u klasično idolopoklonstvo. Stoga je jedna od najvažnijih zadaća filozofije religije zaštititi religiju i znanstvenu interpretaciju stvarnosti od povratka primitivne religioznosti i svjetonazora. Ovdje se zapravo radi o »problemu dvaju apsoluta« (*the problem of the two Absolutes*): o filozofskom i religijskom odnosno teološkom apsolutu ili o bitku i Bogu (*esse* i *Deus*), koji su, kako ćemo vidjeti, nužno povezani ako prihvatimo Boga kao bitak svijeta.³ Razmatranje biti njihove međusobne povezanosti i traženje autentične religioznosti predstavlja još jednu važnu zadaću filozofije religije:

»U čemu je njihova povezanost s gledišta bića i znanja? Ova povezanost je ostvarena u jednostavnom iskazu 'Bog jest', ali je karakter te povezanosti problem u svim problemima filozofije religije. Različiti odgovori na ovo pitanje su prekretnice na putu Zapadne religiozne svijesti, i taj put je put prema rastućem gubitku religiozne svijesti.«⁴

Budući da se radi o iznimno koherentnom eseju, u kojem se Tillich služi i velikanima teologije kao što su svetcu Augustin, Anselmo i Bonaventura, smatrali smo korisnim detaljnije prikazati i njihove misli u kontekstu koji smo zatekli, tako što smo ih na temelju originalnih izvora komentirali i brojnom argumentacijom dodatno obrazlagali i uz pomoć drugih eminentnih stručnjaka. Smatramo da je ovakav pristup nužan radi boljeg uvida u Tillichove glavne misli i stavove, koje smo implicitno i dijalektički razvijali kroz gotovo cijeli rad, a u posebnom smislu u njegovom četvrtom poglavlju.

1. Augustinovo rješenje »problema dvaju apsoluta«

Tillich smatra da je ovaj tip filozofije religije temelj svake filozofije religije, a predstavlja »prevladavanje otuđenja« od Boga u kojem »čovjek otkriva samog sebe kada otkriva Boga«, budući da je kao stvoreno biće na njegovu sliku (*imago Dei*) s njim najdublje povezan tako što participira u Božjem bitku (*esse ipsum*) koji ga beskonačno nadilazi. Nakon što je kušao pogubne posljedice antičkog skepticizma, sv. Augustin je problem dvaju apsoluta riješio uvidom u njihovu podudarnost u istini, odnosno »mističkim« načelom neposredne svijesti o »bitku po sebi« koji je istovremeno i »istina po sebi« (*esse ipsum – verum ipsum*): »gdje pronalazim istinu, tamo pronalazim i mog Boga, istinu po sebi.«⁵ Razmatranjem odnosa vjerovanja (*credere*) i razumijevanja (*intellegere*), nastojao je na temelju proroka Izaije pokazati kako prvo prethodi drugom: »Ako ne budete vjerovali, nećete razumjeti.«⁶ Prihvatiti istinu vjerom znači dati vlastiti pristanak uz jednu objavljenu istinu, dok razumom prihvaća istinu onaj koji je razumije (*intellegit*), a obje čine pobožno istraživanje (*pie quaerere*) koje ima za cilj postizanje mudrosti (*sapientia*). Cjelokupno mišljenje hiponskog biskupa temelji se na aksiomu »vjerujem

da bih spoznao« (*credo ut intelligam*),⁷ u kojem se vjera i razum međusobno uvjetuju i pretpostavljaju, jer razum pretpostavlja vjeru na naravnoj i na nad-naravnoj razini, a vjera također na obje razine traži razum. Na tim pretpostavkama Augustin razvija i svoje poznato poimanje vjere i mišljenja:

»Samo vjerovati nije ništa drugo nego misleći pristajati ... Svaki koji vjeruje, misli; kada vjeruje, misli, i kad misli, vjeruje ... Kada vjera nije mišljena, ona je ništa.« (*De praedestinatione sanctorum* 2, 5)

Stoga naglašava da treba »odbaciti sve one koji nisu u vjeri filozofi i u filozofiji vjernici« (*De vera religione* VII 12, uvod), što jasno pokazuje njegov stav o načelnoj razumljivosti i u ovome životu ipak nepotpunoj spoznatljivosti sadržaja vjere (*depositum fidei*), a time i blagotvornu mogućnost skladnog odnosa između razuma i vjere. Iza ovog aksioma zapravo stoji njegovo učenje o Božjem prosvjetljenju čovjekovog razuma (*illuminatio*),⁸ prema kojemu ga Bog svojim nutarnjim djelovanjem osposobljuje za spoznaju nepromjenjivih istina u svojem umu (*rationes aeternae*) odnosno vječne istine (*veritas aeternae*):

»Opomenut tako da se vratim samom sebi, ušao sam pod tvojim vodstvom u svoju nutrinu; to sam mogao jer si ti postao mojim pomoćnikom. Ušao sam i vidio slabšim okom svoje duše iznad istoga oka svoje duše, iznad svoga duha svjetlo nepromjenjivo, ne ovo obično svjetlo i vidljivo svakom tijelu ... Niti je tako bilo iznad moga uma kao ulje nad vodom, ili nebo nad zemljom, nego ono bijaše više, jer me je ono stvorilo, a ja bijah niže, jer sam bio stvoren od njega. Tko pozna istinu, pozna to svjetlo, i tko pozna to svjetlo, pozna vječnost. Ljubav ga pozna. O vječna istino, o istinita ljubavi, o ljubljena vječnosti! Ti si Bog moj, tebi uzdišem danju

nosu prema Bitku »po sebi« (*per se notum*), kako to izražava i rajnski mistik Meister Eckhart: »Između Boga i duše nema ni otuđenosti ni udaljenosti, stoga duša nije samo jednaka Bogu nego je ... isto što je i On'. Ovo je naravno paradoksalna izjava, kao što to Eckhart i svi mistici znaju; zato da bismo razjasnili ovu istovjetnost, moramo pretpostaviti element različitosti. Ovo dokazuje dinamičku i kritičku točku u ontološkom pristupu.« Tillich, P., »The Two Types of Philosophy of Religion«, str. 14–15. Više o tome u: Eckhart, Meister, *Knjiga božanske utjehe: Traktati i propovijedi*, preveo Ante Šoljić, Naprijed, Zagreb 1991.

3

Usp. Ivan Pavao II., Enciklika *Fides et ratio – Vjera i razum*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1999.

4

Tillich, P., »The Two Types of Philosophy of Religion«, str. 12.

5

Clayton naglašava da: »'Ontološki' pristup karakterizira neposredna 'svjesnost' Boga, ne kao mogući predmet iskustva ili kao razumska pretpostavka ili kao postulat praktičkog uma, nego kao *prius* u kojemu su utemeljena sva bića, istina i dobrota. Premda božanski Duh beskonačno nadilazi ljudski duh, oni su u biti isti. U uvjetima egzistencije oni mogu biti otuđeni ali nisu odvojeni, stoga istinskom spoznajom samog sebe čovjek spoznaje Boga i obratno.« Clayton, J. P., »Introducing Paul Tillich's Writings in the Philosophy of Religion«, str. 12.

6

»Nisi credideritis, non intelligetis« izreka je proroka Izaije koju Augustin često navodi u skladu s grčkim prijevodom Sedamdesetorice (*Septuaginta*, LXX), dok ju Vulgata prevodi »Si non credideratis, non permanebitis«, a tako i svi suvremeni i hrvatski prijevodi: »Ako se na me ne oslonite, održat' se neće-te!« (Iz 7,9), *Jeruzalemska Biblija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1994.

7

Usp. Ivan Pavao II., »Vjerujem da bih razumio«, u: Enciklika *Fides et ratio – Vjera i razum*, str. 29–38.

8

Učenje o iluminaciji ima svoj temelj u Platonovoj usporedbi ideje Dobra sa suncem koje obasjava niže inteligibilne predmete i njihove apstrakcije ili ideje, kao i u Plotinovom shvaćanju Jednog odnosno Boga kao sunca ili transcendentalnog svjetla. Međutim, najviše je u tom smislu na Augustina utjecao sv. Ivan evanđelista koji u proslavu svog evanđelja naziva Boga svjetlom: »Svjetlo istinsko koje prosvjetljuje svakog čovjeka dođe na svijet« (Iv 1,9). Augustin je s ovim učenjem želio prevladati nesavršenost, relativnost i promjenjivu vremenitost razumske spoznaje, koja bez Božjeg svjetla ne bi mogla shvatiti on što ju beskonačno nadilazi: »... jer nijedno stvorenje, koliko god bilo razumno i umno, nije prosvjetljeno samim sobom, nego sudjelovanjem u vječnoj istini« (Ps 119; *Sermones* 23,1).

i noću. ... A ti si mi doviknuo izdaleka: Dapače, 'ja sam koji jesam (Izl 3,14).«⁹ (*Confessiones* VII 10, 16).

Njegova razmatranja nisu bila akademski motivirana ni strogo »skolastički« izlagana, nego ga je iz čisto duhovnih i religioznih razloga najviše zanimao odnos duše i Boga, stoga je i njegov metaforičan stil bio u funkciji njegove vjere i čežnje za apsolutnom univerzalnom i vječnom istinom odnosno Bogom. Augustin polazi od pobijanja skeptika i neposredno evidentne činjenice svijesti o samome sebi odnosno vlastitog postojanja: »kada te ne bi bilo, ne bi mogao ni pogriješiti«¹⁰ (*De libero arbitrio* 2, 3, 7), na temelju koje stječe siguran uvid u tri stvari: da postoji, da živi i da zna. Pod snažnim utjecajem Platona,¹¹ smatra da za razliku od kontingentnih i promjenjivih predmeta osjetilne spoznaje, predmeti istinskog znanja moraju biti nepromjenjivi, vječni i nezavisni od osjetilnog svijeta i ljudske spoznaje, kao što su to egzemplarne ideje ili arhetipske forme koje predstavljaju bit vremenitih stvari. Osjetilna spoznaja je najniži oblik spoznaje koji imaju i životinje, a čovjek razumskim zaključivanjem donosi sudove o tjelesnim predmetima prema vječnim i netjelesnim uzorima odnosno apstraktnim pojmovima. Ovo predstavlja nižu uporabu razuma upravljenu na akciju i praktične potrebe ljudi koje su određene kao znanje (*scientia*), a neposredna kontemplacija vječnih i idealnih predmeta ima isključivo duhovnu funkciju i odnosi se na mudrost (*sapientia*). Unatoč intelektualističkoj interpretaciji u duhu osnivača Akademije, ne smijemo zaboraviti da je svetac primarno bio teolog i mistik, stoga je njegov prvotni interes bilo postignuće čovjekove nadnaravne svrhe ili blaženstva, koje se sastoji u gledanju (*visio*) osobnog Boga, a ne bezličnog i apstraktnog Dobra, pa je tako i glavni cilj njegovog cjelokupnog mišljenja Ljubav: »Moja vrlina, moja ljubav« (*Pondus meum, amor meum*).

Vidimo, dakle, da je Augustinova ontologija temelj iz kojega on izvodi i svoju, uvjetno rečeno, gnoseologiju odnosno »teoriju spoznaje«, zato što je Bog kao stvoritelj svega postojećeg, a time i čovjekove duše, ujedno i stvoritelj naših spoznajnih mogućnosti. Budući da je Bog bitak u kojemu participiraju sva bića, on je ujedno i istina koju čovjek traži pa ju jedino i može naći ako je »duhovnim okom« (*oculus spiritualis*) gleda u Božjem »svjetlu«, kao što tjelesnim okom gleda predmete obasjane naravnim svjetlom sunca. To svjetlo nije samo naravno svjetlo našeg razuma, kao što će biti kod Tome Akvinskog, ali ono nije ni sam Bog ili samo to »svjetlo« u kojemu sve spoznajemo, nego njegova posebna pomoć našem umu. Božansko prosvjetljenje ne znači da je Bog prvi predmet naše spoznaje kako to uče pristaše ontologizma, nego se radi o samostalnome svjetlu posebne vrste (*sui generis*), koje nam omogućuje spoznaju apsolutnih, nužnih, nepromjenjivih i vječnih istina (*veritas per se nota*), kao na primjer uvide u matematičke istine i prvi princip ili načelo protuslovlja¹² koji, uz kauzalni princip ili načelo uzročnosti, upravlja našom spoznajom. Bog je sve stvorio prema ovim neposredno evidentnim principima (*principia per se nota*), stoga oni imaju apsolutnu i univerzalnu vrijednost za sve, a do njih se potpomognuti božanskim svjetlom uzdižemo nutarnjom aktivnošću duše (*mentis affectu*) i nezavisno od iskustva (*a priori*). Budući da su ove istine bezuvjetna norma našega mišljenja, moraju biti utemeljene u biću tako da odražavaju temelj svih istina, a time se zatvara krug naše subjektivne spoznaje istine koja nužno vodi do spoznaje Boga. Ovaj dokaz iz ideje odnosno iz njegove nutrine, kako se čini bio je svečev glavni i najdraži dokaz za Božju egzistenciju,¹³ ali je za njega više od svih dokazivanja bilo živo egzistencijalno iskustvo, premda je u tom smislu

argumentirao i iz iskustva vanjskog svijeta (*a posteriori*), jer sve na ovome svijetu upućuje na Boga:

»... nešto od čega ne postoji ništa savršenije i uzvišenije. Svi se slažu u vjerovanju da Bog po uzvišenosti nadilazi sve drugo.« (*De doctrina christiana* 1, 7, 7)

9

Augustin, *Ispovijesti*, preveo Stjepan Hosu, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1973., str. 144. Ovo poglavlje govori o Augustinovom susretu s neoplatonizmom odnosno o njegovoj primjeni Plotinovog poziva na sabranost: »Uđi u se i razmatraj!« (*Enneade* 1,6). Kao što je Platona nezadovoljstvo s filozofijom naturalista primoralo da krene putem »druge plovidbe«, tako je i Augustina njegovo mučno iskustvo traženja istine i razočaranje u svijet osjetila ponukalo da se usmjeri prema »nutarnjem putovanju«: »Nemoj ići van, vrati se u sebe; u unutrašnjosti čovjeka stanuje istina; a otkriješ li da ti je narav promjenljiva, onda nadidi samoga sebe. No sjeti se kad sebe nadilaziš, nadilaziš dušu koja razumno djeluje. Traži stoga tamo gdje se pali samo svjetlo razuma. Kamo će, naime, stići svaki dobar mislilac, ako ne k istini, budući da istina ne dolazi do sebe na temelju razmišljanja, nego je ona ono za čim teže oni koji razmišljaju« (*De vera religione* 39, 72). Za razliku od novovjekovnih i suvremenih subjektivista, koji površnim shvaćanjem ljudske nutrine ostaju samo na razini čovjeka, Augustin prevladava pogubne posljedice preuzetnog subjektivizma i upućuje na temeljni izvor svakog subjektiviteta odnosno na Boga: »Ali ti si bio dublje u meni od moje najdublje nutrine i više u meni od najviše zamisli moje!« (*Confessiones* III 6, 11). U tom smislu Windelband naziva Augustinovo mišljenje »metafizikom nutarnjeg iskustva«, kojom je daleko prerastao svoje vrijeme i tako postao »jedan od začetnika modernoga mišljenja«.

10

Augustin, *O slobodnoj volji*, u: Kušar, Stjepan (prir.), *Srednjovjekovna filozofija*, Školska knjiga, Zagreb 1996., str. 135. Ovo je tzv. Augustinov *cogito* s kojim je anticipirao Descartesa rekavši: »Ako se i varam, jesam!« (»*Si fallor, sum*«); slično nalazimo i u kapitalnome djelu *O državi Božjoj*: »Jer ako se varam, postojim. Tko naime ne postoji, ne može se ni varati; i po tome jesam ako se varam« (*De civitate Dei*, 11, 26). Nakon ovoga metodskoga uvoda u traženju istine, slijedi razrada prvoga koraka u usponu duše prema Bogu odnosno razmatranje stupnjeva bitka: postojanje, življenje i razumijevanje.

11

Vidi Moreschini, Claudio, »Augustinov platonizam« i »Kritika platonizma«, u: Moreschini, Claudio, *Povijest patrističke filozofije*, Kušar, Stjepan (prir.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2009., str. 417–421, 413–415.

12

Aristotel u *Metafizici* ovako određuje značenje pojma 'princip' (grč. *arché*, lat. *principium* – počelo, polazište, načelo): »Dakle, zajedničko je svim počelima da budu ono prvo odakle što god ili jest ili nastaje ili se spoznaje« (1013 a); a na temelju toga tumačenja u tradiciji se razlikuju principi bitka i nastajanja s jedne strane (razni uzroci su ontički principi jer utječu na bitak drugoga), i principi spoznavanja s druge strane (premise su logički principi). Tzv. prvi princip ili načelo izbjegavanja protuslovlja (načelo ne-protuslovlja) također je već Aristotel jasno i precizno formulirao: »'Nemoguće je da isto istomu i prema istome istodobno i pripada i ne pripada' (a što god bismo drugo pridodali, neka je pridodano poradi logičkih teškoća). To je dakle najpostojanije od svih počela: jer posjeduje spomenutu odredbu« (1005b; Aristotel, *Metafizika*, preveo Tomislav Ladan, Signum, Zagreb 2001., str. 87). Ovo načelo je logički istinit iskaz koji vrijedi za svu zamislivu stvarnost i za sve moguće svjetove, stoga je ono metafizičko načelo. Više o tome u: Macan, Ivan, »Spoznaje a priori i uvid u načelo protuslovlja«, u: Macan, Ivan, *Filozofija spoznaje*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb 1997., str. 115–128.

13

Budući da se kod Augustina Bog može dokazati samo pomoću Boga, odnosno milošću vjere i božanskoga prosvjetljenja naše duše, mogli bismo, poput Ivana Devčića, ovakav način dokazivanja Božje egzistencije nazvati »dokazivanje vjere vjerom«. Premda je ovaj svetac imao niz takvih dokaza, svi oni čine jedan jedinstveni dokaz koji se sastoji od nekoliko stupnjeva: »Počevši od stupnja početne sumnje i njezinog pobijanja, pa preko *Si fallor, sum* [Ako se i varam, jesam!], koje je vrsta metodološkog uvoda u traženju istine i koje osigurava umu njezino postignuće, duša dolazi do razmatranja osjetilnoga svijeta. U tome svijetu, međutim, ona ne otkriva istinu za kojom teži i zato se okreće unutra, gdje, nakon razmatranja svoje vlastite pogrešivosti i promjenjivosti, otkriva nepromjenljivu istinu koja transcendiraju dušu i ne zavisi od nje. Tako je duša dovedena do shvaćanja Boga kao Temelja svake istine.« Copleston, Frederick, »Sv. Augustin«, u: Koplston, Frederick, *Historija filozofije: Srednjovjekovna filozofija*, BIGZ, Beograd 1989., str. 75.

Ili, na drugom mjestu:

»Što se god dakle hvale vrijedno opazilo u naravi stvari i smatralo se vrijednim ili male ili velike hvale, valja to dovesti u vezu s najizvršnijom i neizrecivom hvalom stvoritelja.«¹⁴ (*De libero arbitrio* 2, 17, 46)

Dakle, važno je naglasiti da se za Augustina vjera i razum međusobno pretpostavljaju i nadopunjuju, tako da njegov aksiom u određenom smislu vrijedi i obratno: »spoznajem da bih vjerovao« (*intelligo ut credam*). Misao glavnoga predstavnika ovoga tipa filozofije religije sažima se u njegovom slavnom geslu: »vjeruj da bi spoznao, spoznaj da bi vjerovao« (*crede ut intelligas, intellege ut credas*), s kojim je na temelju svoje kršćanske vjere tako sjajno prevladao platonovsko-aristotelovski dualizam prapočela (*arché*) svega postojećeg. Zaključimo s Coplestonom:

»Sv. Augustin se pita kako postizemo spoznaju istina koje su nužne, nepromjenjive i vječne. Da uopće postizemo takvu spoznaju njemu je očigledno iz iskustva. Pa ipak, mi ne možemo iz iskustva steći takvu spoznaju, jer su tjelesni predmeti kontingentni, promjenjivi i vremeniti. Isto tako, te istine ne možemo izvesti iz našeg duha, koji je također kontingentan i promjenjiv. Konačno, te istine upravljaju i vladaju našim dušama, one im se nameću, a to ne bi mogle činiti kada bi ovisile o nama. Slijedi da smo mi osposobljeni uvidati te istine preko Bića koje je samo nužno, nepromjenjivo i vječno, a to je Bog. Bog je sličan Suncu koje obasjava naše duše ili poput učitelja koji nas uči.«¹⁵

2. Anselmova pretvorba *primum esse u ens realissimus*

Na tragu Augustina, razvija svoju misao i biskup iz Canterburya, sv. Anselmo, koji također smatra da čežnja duše za Bogom uključuje i težnju razuma za istinom, a obje su moguće samo tako što se Bog u duši objavljuje tako što je iznutra osvijetljuje i na taj način privlači prema sebi. Vjera osposobljava razum za spoznaju istine (*credo ut intelligam*), a razum služi boljem razumijevanju i shvaćanju sadržaja vjere (*intellectus fidei*), pa možemo reći da vjera ima prvenstvo u smislu pretpostavke i nužnoga uvjeta, a razum u smislu krajnjeg cilja, jer ono za čim vjernik čežne je upravo razumska spoznaja onoga u što vjeruje. Preuzetno je ne poći od vjere, kako to čine dijalektičari, ali je nemarno, nakon što se povjeruje, ne težiti za razumskim shvaćanjem onoga što se vjerom prihvaća, što čine antidijalektičari. Stoga vjera traži razumijevanje (*fides quaerens intellectum*):

»Ne težim za tim, Gospodine, da prodrem u tvoju uzvišenost, jer nipošto ne držim da joj je moj um dorastao, ali želim da barem donekle shvatim tvoju istinu, u koju vjeruje i koju voli moje srce. Dakako, ne tražim da spoznam kako bih vjerovao, nego vjerujem kako bih spoznao. Jer i ovo vjerujem: 'ako ne budem vjerovao, neću spoznati'.«¹⁶

Najprije u *Monologionu* razvija dokaz za Božju egzistenciju na temelju stupnjeva savršenosti koji se mogu naći u stvorenjima, primjenjujući ga na dobrotu i na veličinu u smislu kvalitete odnosno mudrosti (*sapientia*) kao najvećem dobru, koje izjednačava s Bogom ili dobrom po sebi (*per se*), a ne po drugome (*per aliud*). Na molbu svoje subraće, Anselmo mnoštvo složenih i komplementarnih argumenata iz ovoga djela svodi na jedan »jedini dokaz«, koji Božju egzistenciju dokazuje iz ideje Boga, a koja je i sama predmet vjere:

»Gospodine, koji vjeri udjeljuješ spoznanje, daj da u onoj mjeri u kojoj ti to smatraš potrebnim spoznam da jesi kao što vjerujemo i da jesi ono što vjerujemo. A mi vjerujemo da si ono od čega se nešto veće ne može zamisliti. Zar dakle, da ne postoji takva narav jer 'bezumnik reče u svom srcu: Nema Boga!'?«¹⁷

Anselmo slijedi hiponskog biskupa i u svojoj teoriji istine, kada iz vječne istine suda zaključuje o vječnosti uzroka istine ili Boga koji je uzrok ontološke istine svih stvorenih bića i istine u sudu. Ovo augustinovsko poimanje ontološke istine s pretpostavljenim egzemplarizmom nalazimo i kod Tome Akvinskoga, koji je bio skloniji teoriji korespondencije ili adekvacije po kojoj se istina sastoji u »poklapanju uma i stvarnosti« (*adaequatio intellectus et rei*), dok je za našeg biskupa istina »točnost koja se može samo duhom opažati« (*rectitudo sola perceptibilis*).

3. Bonaventurino poimanje »neposredne spoznatljivosti Boga«

Među nastavljačima platonovsko-augustinovske¹⁸ tradicije posebno se ističe sv. Bonaventura, koji se, poput Augustina, uglavnom interesirao za odnos duše prema Bogu, ali se i suprotstavljao tada sve većem prodoru aristotelizma zbog toga što je Stagiranin odbacio Platonove ideje i svijet učinio vječnim. To je proturječno i protivno kršćanskom učenju o stvaranju svijeta iz ničega (*ex nihilo*) i Božjoj spoznaji posebnih stvari i njegovoj moći predviđanja i providanja. Međutim, on se s njime koristio kada mu je to bilo potrebno, pogotovo kada dokazuje Božju egzistenciju polazeći od stvorenih i promjenjivih

14

Augustin, *O slobodnoj volji*, str. 170. S obzirom na prethodni citat, nema sumnje da je sv. Anselmo bio pod snažnim utjecajem Augustina kada je za svoj dokaz za Božju egzistenciju uzeo univerzalnu ideju Boga kao »ono od čega se nešto veće ne može zamisliti«, s kojim će se između ostalih baviti Duns Scot i sv. Bonaventura, koji će naglašavati više psihološko nego logičko gledište Anselmove argumentacije.

15

Copleston, F., »Sv. Augustin«, str. 72.

16

Anselmo, »Proslogion – Nagovor«, u: Kušar, S. (prir.), *Srednjovjekovna filozofija*, str. 303–304. Anselmo ovdje ovisi o Augustinovim navodima i komentarima Izajijinog teksta prema navedenom grčkom prijevodu, ali i u puno širem smislu: »Može se dakako isticati njegova ovisnost o Augustinu: Anselmo bi bio zadnji veliki predstavnik one misli koja shvaća ljudski duh u analogiji s Božanskim trojstvom jer je čovjek stvoren na sliku i priliku Božju. Čovjekova bogolikost otkriva se u životu njegove duhovne duše, pa ternar *intellegentia–memoria–amor* (um–pamćenje–ljubav) na stvorenskoj razini 'oponaša' božanski život Oca, Sina i Duha Svetoga. Time je utemeljen i teološki opravdan kružni tijek mišljenja između razuma i vjere. ... Tako je Anselmo dobio naslov 'otac skolastike' jer je s velikim marom i umijećem umio naći i održati pravi odnos između dviju glavnih pokretačkih sila skolastičke misli: *auctoritas* i *ratio* (autoritet i razum, tj. objava u vjeri prihvaćena i sposobnost razumijevanja).« Kušar, Stjepan, »Anselmo Canterburyški«, u:

Kušar, S. (prir.), *Srednjovjekovna filozofija*, str. 268–269.

17

Anselmo, »Proslogion – Nagovor«, str. 304. Glavna svrha dokaza nije da uvjeri nevjernika ili »biblijsku ludu« (Ps 14,1 i 53,1) u Božju egzistenciju, nego je to, kako Kušar naglašava, svojevrsan »izazov i ispit vjere koja traži vlastito razumijevanje«. Monah Gaunilon iz opatije Marmoutier kraj Tursa osporavao je ovakav način argumentacije kao nedozvoljen prijelaz s pojmovno-logičkog ili misaonog reda u red stvarnosti, jer pojam koji imamo o nekom predmetu nije jamstvo i njegovog postojanja izvan našega razuma. Dokaz su poslije preuzeli i preformulirali Descartes, Leibniz i Hegel; a Toma i Kant mu odriču dokaznu moć i priznaju da vrijedi kao neposredno vjersko i razumsko doživljavanje Boga.

18

Glavne postavke augustinizma možemo sažeti u nekoliko tvrdnji: »... svijet nije vječan, nego ima početak; prva tvar (*materia prima*) nije čista mogućnost (*potentia*); u stvari su sjemenke ili klice stvari (*rationes seminales*); svako stvoreno biće sastavljeno je od stvari i oblikovnice (*materia* i *forma*); u svim bićima uključujući i čovjeka ima više bistvenih oblikovnica (*formae substantiales*); ne postoji zbiljska ili stvarna razlika između duše (*anima*) i njezinih sposobnosti (*facultates*); za spoznaju vječnih istina čovjeku je potrebno posebno prosvjetljenje (*illuminatio*); dobro i volja imaju prednosti pred istinom i razumom.« Kušar, Stjepan, »Bonaventura«, u: Kušar, S. (prir.), *Srednjovjekovna filozofija*, str. 350.

bića koja nagovještavaju i upućuju na nepromjenjivo Biće koje postoji po sebi (*quia mobile reducitur ad immobile*).¹⁹ Za razliku od Tome Akvinskoga, ovaj franjevac ne dopušta autonomiju prirode ili naravi od nadnaravi odnosno Boga kao Stvoritelja, a to znači ni razuma u odnosu na vjeru i božansku iluminaciju, kao ni filozofije u odnosu na teologiju.²⁰ S obzirom na dokaze za Božju egzistenciju, Bonaventura je dao svoju verziju Anselmovog dokaza iz *Proslogiona*, naime, premda je postojanje Boga nesumnjivo u smislu objektivne evidencije, u to se može sumnjati zbog slabosti našega mišljenja, kao uzroku postojanja idolopoklonika i nerazboritih (*insipiens*). Međutim, on pretpostavlja svojevrstnu nutarnju (*a priori*) spoznaju Boga, smatrajući da postoji nejasna svijest o Bogu u svakom čovjeku, odnosno jedna implicitna spoznaja koja postaje eksplicitna nutarnjom refleksijom, premda se ponekad mora potkrijepiti i razmišljanjem o osjetilnome svijetu. I ovdje se razlikuje od svoga suvremenika sv. Tome, jer je pod implicitnim znanjem podrazumijevao nešto višu virtualnu spoznaju Boga ili nejasnu svijest koja može postati eksplicitna i bez sudjelovanja vanjskoga svijeta. Na tragu Augustina je iz neposredno evidentne činjenice samosvijesti smatrao da razumska duša ima naravnu spoznaju same sebe, a budući da je Bog najprisutniji u duši, i on je također spoznatljiv, što pokazuje da je spoznaja Boga na otajstven način ugrađena u dušu samim činom stvaranja. Svako ljudsko biće ima naravnu potrebu za srećom (*appetitus beatitudinis*), koja se sastoji u posjedovanju najvećega Dobra ili Boga, a kako ta čežnja ne može postojati bez nekakvoga znanja (*sine aliquali notitia*) o njenome predmetu, svetac zaključuje da je spoznaja o Bogu usađena u našu dušu kao i naravna želja da ga se vidi (*desiderium naturale videndi Deum*). Vidimo da je, poput hiponskog biskupa, i Bonaventura više naglašavao dokaze »iznutra«, ali se poput svog prethodnika koristio i argumentirao iskustvom vanjskoga svijeta (*a posteriori*) tako što se iz spoznaje konačnih, kontingentnih, relativnih, nesavršenih i složenih bića uzdižemo do shvaćanja beskonačnog, apsolutnog, nužnog, savršenog, jednostavnog, nepromjenjivog i vječnog Bića odnosno Boga. U tom smislu je zastupao učenje o božanskom egzemplarizmu, prema kojemu Bog ima u svome umu ideje stvorenja, koje su ujedno izraz Bogu vlastite spoznaje stvorenja i uzorci (*causae exemplares*) po kojima Bog stvara sva bića dajući im postojanje i pripadajuću narav. Stoga je Bog uzorski uzrok (*causa exemplaris*) svog stvorenja, kao što je također njegov djelatni i finalni uzrok (*c. efficiens* i *c. finalis*), a stvorenja su rezultat Božje stvaralačke moći (*creatio*) jer u njima postoje Božji tragovi (*vestigium*). Ako to mogu shvatiti, ona su Božja slika (*imago*), a ako po božanskoj milosti ljube Boga i teže da mu se suobličie, postaju »bogoliki« ili Bogu slični (*similitudo*).²¹ Sve to čini stvorenja svojevrstnim izražajnim oblicima za Boga (*expressiones Dei*) pa i sav stvoreni svijet postaje kao »knjiga« u kojoj se može naći i prepoznati Stvoritelja koji ju obasjava.²² U tom smislu Bonaventura je zagovarao tada rasprostranjenu ontologiju »svjetla« (*lux*), prema kojoj je, u skladu s aristotelovim učenjem o potenciji i aktu ili materiji i formi odnosno hilemorfičkoj strukturi stvaranja, svjetlo bit svih bića i njihova općenita oblikovnica (*forma generalis*) koja aktualizira tijela. Svjetlo je transcendentnalna vlastitost bića, a ne puka metafora, pa se i pojam prosvjetljenja (*illuminatio*) može uzeti kao analogan i proširiv na pojam bitka kao takvog. Zbog istočnog grijeha čovjekov razum odvojio se od Boga, što je uzrok zabluda i grčkih filozofa, stoga mu je potrebno Božje svjetlo koje rasvjetljava naš um pomoću vječnih ideja (*rationes aeternae*) koje su božanski arhetipovi stvaranja ali i norme sigurnosti naše spoznaje odnosno sudova i zaključaka. Čovjek se razumskom dušom (*anima rationalis*)²³ odnosno duhovnom spoznajom višega uma uzdiže apstrakcijom

iznad osjetilne spoznaje i dohvaća ono opće i zajedničko svim pojedinačnim predmetima određenoga roda ili vrste, očišćeno od svih individualnih oznaka. U toj općoj formi (*rationes ideales*) shvaćamo pravi bitak stvari, a ujedno i odbijesak božanske ideje, čime je zadovoljen objektivni pojam istine koji i Bonaventura, poput Tome, shvaća u obliku srednjovjekovne definicije kao »poklapanje uma i stvarnosti« (*adaequatio intellectus et rei*). Polazeći, poput Augustina, od sigurnosti naše spoznaje koja se zasniva na apsolutnim i univerzalnim istinama odnosno idejama i prvim principima mišljenja (*prima principia*), Bonaventura na temelju redukcije nečega na njegova osnovna načela dolazi do zaključka da su norme te sigurnosti identične s Bogom i njegovim vječnim idejama (*rationes aeternae*). Prema tome, čovjek svojom naravnom spoznajom participira u Bogu kao bitku i istini po sebi, koji je kao takav prva, bezuvjetna i vječna Istina, posljednji i nužni kriterij sve istine i pravo svjetlo Božje objave:

»Smisao rečenica naš razum tada istinito obuhvaća kada sigurno zna da su istinite. I kada tako zna, onda ima pravo znanje, jer se u takvom shvaćanju ne može prevariti. Zna, naime, da ta istina ne može biti drukčija. Dakle, zna da je ta istina nepromjenljiva. Ali budući da je naš duh

19

Ovo je očigledna referenca na Aristotelov dokaz za egzistenciju »nepokretnog pokretača« ili u skolastičkom smislu »Iskonskog Začetnika zbivanja«. Dakle, ako postoji stvoreno biće (*ens ab alio*), onda mora postojati i biće koje ne postoji po drugom (*ens non ab alio*), zato što ništa ne može samo od sebe prijeći iz nepostojećeg u postojeće, što upućuje na nužnost bića koje postoji po sebi (*ens per se*). Zatim, ako postoji moguće biće (*ens possibile*), mora postojati i nužno biće (*ens necessarium*), a ako postoji biće u potenciji (*ens in potentia*), mora postojati i aktualno biće (*ens in actu*), što upućuje na biće koje je čista djelatnost i potpuna aktualnost (*actus purus*) ili Bog, i konačno ako postoji promjenjivo biće (*ens mutabile*), mora postojati i nepromjenjivo biće (*ens immutabile*), jer, kao što je pokazao Filozof, kretanje ima svoje načelo u jednom nepokretnom biću po kojem postoji i koje je njegov djelatni i finalni uzrok (*causa efficiens i causa finalis*).

20

Vidi Kušar, S., »Bonaventura«, str. 348–350. Više o odnosu filozofije i teologije kod ovoga franjevca u: Bonaventura, *Tria opuscula: Breviloquium, Itinerarium mentis in Deum, Reductio artium ad theologiam*, Kušar, Stjepan (prir.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2009. Radi se o *Tri djelca* koja sadrže kratku sintezu cijele teologije, mali spis o razdiobi i svrsi svih umijeća i znanosti i svojevrsan put duha prema Bogu, u kojima svetac pokazuje kako sadržaj vjere (*credibile ut credibile*) treba izlagati da bude shvaćen i prihvaćen (*credibile ut intelligibile*) odnosno da i kako teolog treba filozofirati (*oportet philosophari in theologia*). O tome također u Copleston, F., »Sv. Bonaventura«, u: Copleston, F., *Historija filozofije: Srednjovjekovna filozofija*, str. 250–252.

21

Vidi: Devčić, Ivan, »Svijet kao 'imago' i 'similitudo Dei'«, u: Devčić, Ivan, *Bog i filozofija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2003., str. 117–118.

22

»Taj 'božanski ekspresionizam' tiče se u prvom redu božanske istine koja je izvor i uzorak svekolike stvorene istine (ontološke, logičke, moralne i duhovne) prisutne u materijalnom i duhovnom svijetu. Ovdje se uočava veza između nauke o prosvjetljenju i nauke o božanskoj uzornosti: obje izražavaju Božji suvereni stvariteljski dinamizam; prva ga pokazuje kao svijetljenje i odraz božanskog svjetla; druga ističe sliku, sličnost ili barem trag što ih stvoritelj utiskuje u sve što je stvorio. Konkretna primjena te nauke u teologiji oblikuje tzv. simboličku teologiju. ... ona se temelji na analogiji između stvoritelja i stvorenja, naravnog i nadnaravnog svijeta, raznih stupnjeva bića te otkrivenih i sakrivenih zbiljnosti. U logici analogije vlada odnos sličnosti i razmjernosti koje postoje između različitih zbiljnosti. Refleksija i spekulacija koje se ovdje razvijaju podobne su za dublje pronicanje stvorene i objavljene zbiljnosti te omogućuju otkrivanje i dublje shvaćanje i iskustvo religiozne zbiljnosti koja ostaje zatvorena ili u najboljem slučaju vrlo ograničeno dostupna drugim metodama spoznavanja.« Kušar, S., »Bonaventura«, str. 355.

23

Vidi: Copleston, F., »Sv. Bonaventura«, str. 282–295. Više o Bonaventurinoj »teoriji spoznaje«: Macan, Ivan, »Iluminacionizam svetog Augustina i svetog Bonaventure«, u: Macan, I., *Filozofija spoznaje*, str. 178–180.

promjenjiv, on tu istinu koja blista bez ijedne promjene može vidjeti jedino po svjetlosti koja potpuno nepromjenjivo sjaji. A promjenjivi stvor to nikako ne može biti. To, dakle, znade u onom svjetlu 'koje prosvjetljuje svakog čovjeka koji dolazi na ovaj svijet'. To je 'istinito svjetlo' i 'Riječ koja je od početka kod Boga'.²⁴ (*Itinerarium mentis in Deum* 3, 3)

U tom smislu je Bonaventura sveo (*reductio*) umijeća ili vještine (*artes*)²⁵ na teologiju kao »svetu nauku« (*sacra doctrina*), ali ne tako da bi ona bila samodostatna i ekskluzivna, nego uključivanjem svekolikog znanja posebnih znanosti, kako bi u sebi supsumirala sve ljudsko znanje i u svemu vidjela Stvoritelja i njegovo svjetlo slave (*lumen gloriae*). Zaključimo ovaj načelni prikaz glavnih predstavnika ontološkog tipa filozofije religije s vrlo pozitivnim odnosom ovoga teologa i mističara prema stvorenoj stvarnosti, kao knjizi koju je Bog napisao za čovjeka, a koju ovaj može pravilno čitati samo u svjetlu Svetog pisma:

»I tako je očigledno na koji je način 'mnogovrsna Božja mudrost' (usp. Ef 3,10), koja nam je tako jasno predana u Svetom pismu, sakrivena u svakoj spoznaji i u svoj prirodi. Također je očigledno kako sve spoznaje služe teologiji; ona stoga uzima primjere i služi se riječima koje pripadaju svakoj vrsti spoznaje. Biva očiglednim i to kako je širok put prosvjetljenja te kako se unutra u svakoj stvari, koja se osjeća ili koja se spoznaje, krije sam Bog. Plod je dakle svih znanosti da se u svemu izgrađuje vjera, 'časti Bog' (1. Pt 4,11), uređuje ponašanje i crpe utjehe koje su u sjedinjenosti zaručnika i zaručnice; to biva po ljubavi kojoj teži i u kojoj se postiže sva nakana Svetoga pisma i, dosljedno, svako prosvjetljenje koje silazi odozgor i bez kojega je svaka spoznaja isprazna; nitko naime ne dolazi k Sinu osim po Duhu Svetom koji nas uči 'svoj istini i koji je blagoslovljen u vijeke vjekova. Amen' (Iv 16,13).«²⁶

4. Tillichovo viđenje »ontološkog rješenja« problema filozofije religije

S obzirom na poklapanje bitka i istine odnosno međusobnog uvjetovanja razuma i vjere, Tillich naglašava:

»Pitanje o dva temelja [*the two Ultimate*] je riješeno tako što je religijski temelj pretpostavljen u svakom filozofskom pitanju, uključujući i pitanje o Bogu. 'Bog je pretpostavka pitanja o Bogu': Ovo je ontološko rješenje problema filozofije religije. Bog se ne može nikada dosegnuti ako je 'predmet' pitanja, a ne njegov temelj.«²⁷

Unatoč velikom utjecaju Aristotelove filozofije, na tragu hiponskog biskupa i Bonaventure ovaj tip filozofije religije gradili su i drugi franjevci visoke skolastike u okviru učenja o načelima teologije, posebno naglašavajući čovjekovo »neposredno znanje« ili bolje rečeno »svijest o Bogu« putem temeljnoga iskustva bezuvjetnosti: bitka, istine i dobra. Pojam 'bezuvjetan'²⁸ ukazuje na netematsko iskustvo bitka odnosno bezuvjetne ili »posljednje stvarnosti« koja je neposredno suspoznata u svakoj našoj spoznaji, ali ne kao nekakav pojedinačan predmet koji bi se mogao tematizirati. Netematskim iskustvom bitka, koje Karl Rahner naziva transcendentálnim iskustvom, ne kušamo samo temeljnu objektivnost naše spoznaje nego također i bezuvjetni kriterij svake spoznaje odnosno samu bezuvjetnu stvarnost koja, kao što smo već naglasili, ima temelj svoga bitka u samoj sebi pa ju kao takvu možemo nazvati i nužnom ili apsolutnom stvarnošću.²⁹ Temeljna objektivnost naše spoznaje na području transcendentálnog iskustva evidentna je po tome što se može poricati samo ako se prešutno pretpostavi – ako u pozadini naše argumentacije ili tvrdnji ne bi stajala bezuvjetna istina, mogli bi zajedno opstati proturječni iskazi koji se međusobno isključuju, kao na primjer »bitak jest« i »bitak nije«. Ovakva tvrdnja proturječila bi samoj strukturi bitka, koja je uvijek imanentna u našem procesu spoznaje i netematski dana, stoga kad god nešto tvrdimo

oslanjamo se na prvi princip ili opću vrijednost načela protuslovlja. Ovo načelo izriče pravu narav bitka koja se sastoji u tome da je metafizički nužno da bitak uvijek isključuje svoju suprotnost ili ne-bitak. Tako je ovo načelo u prvome redu ontološki princip koji se tiče stvarnosti, ali upravo zato je ono i opće valjano načelo spoznaje. U tom smislu dotično se načelo u prvome redu tiče bitka odnosno stvarnosti, a ne govora koji može izražavati i nešto protuslovno – stvarnost je takva da dvije protuslovne tvrdnje o njoj ne mogu zajedno biti istinite. To ujedno znači da je načelo protuslovlja s jedne strane načelo samoga mišljenja, s druge strane uvjet mogućnosti svih naših sudova, a to može biti samo zato što je u prvome redu načelo bitka, koje izražava potpunu nepomirljivost bitka i ne-bitka (*esse i non-esse*), čime potvrđuje i bezuvjetnost 'Bitka po sebi' (*Being-itself*). Na Božjem bitku temelje se i druga neposredno evidentna načela mišljenja koja potvrđuju i bezuvjetnost istine, a kao takva se ne trebaju dokazivati jer nisu proizvod našega razuma, nego odražavaju prisutnost bezuvjetne istine a time i Boga u našem umu.³⁰ Zato je

24

Bonaventura, »Itinerarium mentis in Deum«, u: Bonaventura, *Tria opuscula*, str. 471. Više o svečevoj argumentaciji za Božju egzistenciju u: Copleston, F., »Sv. Bonaventura«, str. 263.

25

U rimskoj antici radilo se o slobodnim umijećima (*artes liberales*), a kod Bonaventure se umijeća odnose na četiri svjetla (*lumina*): »vanjsko svjetlo« koje obuhvaća tehnička umijeća, »niže svjetlo« koje obuhvaća osjetilnu spoznaju, »nutarnje svjetlo« koje se odnosi na razumsku ili filozofsku spoznaju, koja zajedno s prethodnim umijećima ima provizornu funkciju pripreme za »više svjetlo« Božje milosti i objave koja nam je dana po Svetom pismu.

26

Bonaventura, »Reductio artium ad theologiam«, u: Bonaventura, *Tria opuscula*, str. 534–535. Prijevod ovoga djela imamo i u drugom svesku *Hrestomatije filozofije*: Bonaventura, »O svodenju umijeća na teologiju«, u: Kušar, S. (prir.), *Srednjovjekovna filozofija*, str. 369–391, uz Kušarov kratak komentar »'De reductione artium' i njegovo značenje«, str. 356–363.

27

Tillich, P., »The Two Types of Philosophy of Religion«, str. 12–13.

28

Tillich je smatrao kako: »Izraz 'bezuvcjetan' [*unconditional*] zahtijeva nekakvo objašnjenje. Kako bi se objasnio problem, premda je u povijesnom dijelu [autorovog eseja] upotrijebljen izraz dva apsoluta [*the two Absolutes*], u konstruktivnom dijelu je ovaj izraz zamijenila riječ 'bezuvcjetan'. 'Apsolutan' [*Absolute*], ako se uzme doslovno, znači 'bez relacije', ako se uzme tradicionalno, onda u svome značenju sadržava idealističko i samo-razvijajuće načelo. Oba značenja izbjegnuta su pojmom

'bezuvcjetan', koji podrazumijeva bezuvcjetan zahtjev kod onih koji su svjesni nečeg bezuvcjetnog, koje ne može biti objašnjeno kao načelo razumskog zaključivanja. Ali čak i ovdje moraju biti spriječena skrivena značenja: ni 'Bezuvcjetno' [*The Unconditioned*], ni 'nešto bezuvcjetno' [*something unconditional*], nisu zamišljeni kao biće, čak ni kao najviše biće, pa čak ni kao Bog. Bog je bezuvcjetan, što ga čini Bogom; ali 'bezuvcjetan' nije Bog. Riječ 'Bog' prožeta je konkretnim simbolima u kojima čovječanstvo izražava svoju vrhunsku brigu [*ultimate concern*], odnosno svoju zahvaćenost nečim bezuvcjetnim. A to 'nešto' nije neka stvar, nego moć bitka u kojoj sudjeluje svako biće.« Tillich, P., »The Two Types of Philosophy of Religion«, str. 24–25.

29

»Tijekom mnogo godina sam izbjegavao izraz 'apsolutan' koji se odnosi na Boga. 'Bezuvcjetan' znači da je područje konačnosti transcendirano, 'apsolutan' isključuje konačnost iz nepokretne beskonačnosti, to je, gospodine Hartshorne, stav koji bih ja volio odbaciti.« Tillich, Paul, »Reply to Interpretation and Criticism by Paul Tillich«, u: Kegley, Charles W.; Bretall, Robert W. (ur.), *The Theology of Paul Tillich*, Macmillan, New York 1964., str. 331.

30

Principi mišljenja su apsolutni odnosno metafizički nužni, kao takvi su univerzalni, nepromjenjivi, bezuvcjetni i vječni, a time i neovisni o relativnim, kontingentnim i prolaznim uvjetima čovjekovog razuma. Najčešće se navode ovi principi: princip kontradikcije ili protuslovlja (koji tvrdi: A nije ne-A), kauzalni princip ili načelo uzročnosti i princip dovoljnog razloga (*ratio sufficiens*), a načelo identiteta (koje tvrdi: A je A) i načelo isključenja trećeg (*principium exclusi tertii*) (koje tvrdi: A ne može biti A i ne-A, niti A ni ne-A) izvode se iz navedenih principa. Prvi kršćanski mislioci



i sv. Bonaventura mogao reći: »Bog je zaista prisutan u samoj duši i neposredno spoznatljiv«, a u tom smislu i njegovi suvremenici – Matej Aquaspartanski koji naglašava da je »Bog načelo znanja i prva istina u čijem je svjetlu sve spoznato«, i Aleksandar Haleški koji ističe da »Božju bit znamo tako što ona ne može biti mišljena ako ne postoji«.

Daljnijim razmatranjem ovoga tipa filozofije religije, Tillich naglašava da je Bog »identitet subjekta i objekta« odnosno potpuno istovjetan sa samim sobom, nije podređen sumnji koja se pojavljuje kod čovjeka, čija je subjektivnost različita, ali ne i potpuno odvojena od objektivne bezuvjetnosti bitka i Boga. Psihološki je takva sumnja moguća naravno i kod Boga, ali bi ga u logičkome smislu potvrdio i sam čin sumnje, zbog toga što njegov apsolutni bitak implicira svaki iskaz o odnosu između subjekta i predikata putem jednostavnog glagola 'jest'. Bezuvjetna istina, koja je pretpostavljena u svakome pitanju i u svakoj sumnji, prethodi rascjepu na subjekt i objekt, a ni jedan od ova dva elementa nema posljednju riječ:

»Ali oni participiraju u vrhunskoj snazi iznad njih, u Bitku po sebi, u *primum esse*. 'Bitak je ono što se pojavljuje prvo u razumu' (*quod primum cadit in intellectu*). Ovaj Bitak (koji nije biće) je čista aktualnost i stoga je božanski. Premda to uvijek vidimo, mi to uglavnom ne primijetimo, kao što sve gledamo u svjetlu bez da uvijek razabiremo svjetlo kao takvo.«³¹

Apsolutni bitak odnosno bezuvjetna istina nije u transcendentnom iskustvu dana tako da se sama po sebi pretpostavi kao pojedinačni »predmet«, nego se označava kao subjektivna i objektivna bezuvjetnost. S jedne strane spoznavajućoj svijesti kao takvoj pripada bezuvjetnost, a s druge strane pojavljuje se bezuvjetno kao takvo, kao zadnji temelj bezuvjetnosti svijesti koja je temelj iskustva bezuvjetnog. Samosvijest je »mjesto« na kojemu je bitak pri sebi tako što u čovjeku misli samoga sebe, što znači da čovjek ima neposrednu svijest o bitku odnosno bezuvjetnom biću ili Bogu koja mu je netematski dana, što potvrđuje temeljnu objektivnost i bezuvjetnost naše spoznaje. Tillich navodi Matthewa koji za aristotelovsko-tomistički pristup kaže: »čak i ako ova metoda gradi put znanosti, istovremeno potpuno razara put mudrosti«,³² budući da više pogoduje znanstvenom razmatranju istine putem osjetilne i apstraktne spoznaje (*scientia*), ali, za razliku od ontološkog pristupa, ne može nikada dosegnuti apsolutni bitak:

»Mudrost, *sapientia*, je znanje načela, istine po sebi. Ovo znanje je neposredno ili nepostojeće. Ono je različito od *humana ratiatio*, ljudskog razmišljanja, također i od *scripturarum autoritas*, autoriteta Svetog Pisma. To je *certitudo ex se ipsis*, sigurnost izvan samih stvari i bez medija.«³³

U skladu s Augustinom i njegovom školom, bezuvjetna »istina po sebi« je također isto takvo »dobro po sebi«³⁴ (*verum ipsum – bonum ipsum*), ona ukazuje na bezuvjetnost dobra i s njim usko povezanu bezuvjetnost slobode. Vidjeli smo da bezuvjetnost istine proizlazi iz same strukture bitka odnosno stvarnosti, koja je kao takva obvezujuća norma za njenu spoznaju, jer se istina sastoji u poklapanju spoznaje sa stvarnošću. Stoga se čovjek ne može osloboditi bezuvjetne obveze prema istini odnosno vrhunskom dobru, koje putem glasa savjesti ili transcendencije predstavlja obvezujuću normu njegovog čudorednog ponašanja. Kada ne bi bilo nikakve bezuvjetne istine i objektivnog reda dobra, tada bi i na ovome području mogli zajedno opstati vrijednosni iskazi koji se međusobno isključuju: istinit iskaz bi bio jednako vrijedan kao i lažan, što bi bilo poricanje svake istine i dobrote. Sve što je rečeno o bitku i čovjekovoj spoznaji istine, može biti pokazano i analizom njegovog moralnog ponašanja:

»... zbog toga što ništa što bi bilo manje od vrhunske snage Bitka ne može biti vrhunska snaga dobra. Nikakvo promjenjivo ili uvjetovano dobro ne može prevladati strah da može biti izgubljeno. Samo u Nepromjenjivom može biti pronađen *prius* sve dobrote. S obzirom na *esse ipsum*, nikakva razlika između spoznajnog i poželjnog nije moguća, zbog toga što odvojenost funkcija pretpostavlja odvojenost subjekta i objekta.«³⁵

Tillich naglašava da se ovdje radi o racionalnom opisu odnosa čovjekova razuma prema bitku kao takvom, a ne o nekakvom argumentu ili, u smislu tradicionalne teologije, »dokazu za Božju egzistenciju«, premda je ova interpretacija apsoluta često korištena u tu svrhu. Činjenica da su ljudi neskloni ovakvome opisu čovjekove spoznaje govori o njihovom otuđenju od vlastitoga bitka koje se može prevladati poimanjem »Novog Bitka u Isusu kao Kristu«:

»Naš razum podrazumijeva *principia per se nota*, koji su neposredno evidentni kad god su primijećeni: transcendentalije, *esse, verum, bonum*. Oni sačinjavaju Apsolut u kojem ne postoji razlika između subjekta koji spoznaje i njenog predmeta. Ovaj Apsolut kao načelo Bitka ima apsolutnu sigurnost. To je nužna misao zbog toga što kao takva pretpostavlja cjelokupno mišljenje.«³⁶

Vidjeli smo da je Anselmo smatrao da »ono od čega se nešto veće ne može zamisliti, u stvarnosti bez sumnje postoji«, tako je na temelju svoga epistemološkog realizma pogrešno prešao iz logičkog ili misaonog reda u red stvarnosti i pretvorio *primum esse* u *ens realissimus*. Toma Akvinski i Kant,³⁷ koji je

bili su platonisti, tako je i najveći među njima, Augustin, smatrao da se opće i nužne spoznaje ne mogu protumačiti samo osjetilnim iskustvom nego Božjim prosvjetljenjem (*illumination*), pomoću kojega dolazimo do uvida u nepromjenjive istine (*rationes aeternae*) u Božjem umu, a time do istina ontologije, matematike, etike i estetike. Toma Akvinski smatra da su ovi principi »sami po sebi jasni« (*propositiones per se notae*), dok je njihovo shvaćanje za ljudsku dušu prirodno (*habitus naturalis*), kao što se iz shvaćanja dijela i cjeline odmah uvida načelo »cjelina je veća od svog dijela«, koje nije dostupno iskustvenoj spoznaji, ali se prilikom iskustvene spoznaje cjeline i dijela odmah javlja u duši. Budući da do spoznaje ovih načela ne dolazimo iskustvenim putem, nego posebnim izvorom spoznaje koji prethodi svakom iskustvu pojedinačnih pojava i koji to iskustvo omogućuje, nakon Kanta se takve spoznaje zovu »apriorne spoznaje« (*a priori*), a kao takve redovito nastupaju sa zahtjevom nužnosti.

31

Tillich, P., »The Two Types of Philosophy of Religion«, str. 14.

32

Isto.

33

Isto.

34

Augustin u djelu *O Trojstvu* (*De Trinitate*) govori o »utisnutoj ideji samog dobra«

(*impressa notio ipsius boni*) kada se radi o etičkim sudovima (PL 42, 949). Za razliku od individualnih osjećanja, ove apsolutne, vječne, nepromjenjive i savršene istine svima su zajedničke i imaju apsolutnu vrijednost. Sažeti srednjovjekovni izričaji *ens et verum convertuntur* i *ens et bonum convertuntur* ističu da su 'biće' i 'istina' odnosno 'biće' i 'dobro' uzajamni pojmovi (*convertuntur*) koji se, kako kaže sv. Toma Akvinski, »podudaraju« (*convertitur*): »istina je zapravo isto što i zbilja« (*verum, quod cum ente convertitur*) (*S. th.* I, q. 1, a. 1).

35

Tillich, P., »The Two Types of Philosophy of Religion«, str. 14.

36

Isto, str. 15.

37

Tillich naglašava kako se često krivo misli da je moralni tip filozofije religije, koji slijedi Kantov tzv. moralni argument za Božju egzistenciju, nekakav novi tip ove grane filozofije, a zapravo se on mora interpretirati kozmološki ili ontološki: »Ako je shvaćen kozmološki, činjenica moralnog vrednovanja je temelj zaključka koji vodi do najvišeg bića koje jamči temeljno jedinstvo vrijednosti i savršenstva ili do vjerovanja u pobjedu moći vrijednosno-stvaralačkog procesa. [Ovaj stav odnosi se na Tomina četvrti i peti dokaz za Božju egzistenciju.] Ako je moralni argument interpretiran na ontološki način, iskustvo bezuvjetnog karaktera moralnog imperativa je



ovaj argument i nazvao ontološkim dokazom za Božju egzistenciju, smatrali su da ne postoji logički prijelaz od nužnosti bitka po sebi prema najvišemu biću, odnosno od načela koje nadilazi ontološku razliku između bitka (*esse essentiae*) i bića (*esse existentiae*) prema nečemu što postoji, makar to bilo i najviše među bićima. Tillich smatra da je ontološki pristup solidan odgovor na pitanje o dva apsoluta:

»*Deus est esse*, a sigurnost Boga je istovjetna sa sigurnošću Bitka po sebi: Bog je pretpostavka pitanja o Bogu.«³⁸

Stoga je formula poistovjećivanja filozofskog apsoluta s »jednim« elementom religijskog apsoluta jedini odgovor na pitanje o dva apsoluta i temelj cjelokupne filozofije religije, kao uvjet jedinstva mišljenja i religije s kojima se prevladava »šizofrenički rascjep« u osobnom i kulturnom životu čovjeka. Tillich sažima i komentira ontološki pristup ovim riječima:

»'Čovjek je neposredno svjestan nečeg bezuvjetnog [*unconditional*], koje je *prius* razdvajanja i međusobnog djelovanja subjekta i objekta, kako u teorijskom tako i u praktičkom smislu.' Svjesnost je u ovoj tvrdnji upotrijebljena kao najneutralniji pojam, izbjegavajući konotacije pojnova intuicija, iskustvo i znanje. Svijest o Bezuvjetnom [*the Unconditioned*] nema karakter 'intuicije', zbog toga što se Bezuvjetno ne pojavljuje u svijesti kao *Gestalt* koje može biti intuitivno shvaćeno, nego kao element, moć, kao zahtjev. Toma je bio u pravu kada je poricao viziju Boga kao ljudsku mogućnost, ukoliko se misli na čovjeka u vremenu i prostoru.«³⁹

Pojam 'iskustvo' također je neprikladan, budući da sadrži odnos između spoznajnog subjekta i spoznatog objekta, a bezuvjetno nije predmet iskustvenoga promatranja, dok 'znanje' pretpostavlja razdvojenost subjekta i objekta i podrazumijeva poseban teorijski čin, koji je suprotan od svjesnosti bezuvjetnog. Stoga je najprimjereniji pojam 'egzistencijalna' svjesnost bezuvjetnog, kako ga upotrebljava istoimena filozofija, smjerajući na sudjelovanje cjelokupnoga čovjekova bića u spoznajnome činu. Međutim, zbog bitnog jedinstva bezuvjetnog i uvjetovanog u ontološkoj svijesti, autor je odbacio i ovaj naziv, koji također ukazuje na odijeljenost subjekta i objekta, ali i na odluku slobodne volje odnosno vjeru. U tom smislu teologija je neposredno i namjerno egzistencijalna, a filozofija je to samo posredno i nenamjerno kroz egzistencijalnu situaciju filozofa. Zanimajući važnost ove terminologije, autor zaključuje:

»Očigledno da je ontološka svijest neposredna, a ne posredovana procesima izvođenja zaključaka. U uvjetima bezuvjetne sigurnosti, ona je prisutna uvijek kada na to usmjeravamo našu svjesnu pažnju. Svjesnost je naravno i spoznajni izraz. Ali svijest o Bezuvjetnom [*the Unconditional*] je po sebi bezuvjetna i stoga izvan podjele psiholoških funkcija. Glavni je interes augustinovske psihologije bio da pokaže međusobnu imanentnost funkcija duše i nemogućnost njihovog odvajanja u odnosu na *esse*, *verum* i *bonum*. Nemoguće je biti svjestan Bezuvjetnog [*the Unconditioned*], ako ono već samom svojom prisutnošću ne isključuje bilo kojeg promatrača koji ne bi bio uvjetovan time cijelim svojim bićem.«⁴⁰

Zaključak

Tillich u ovome važnome eseju, koji predstavlja jezgru njegove filozofije religije a time i odličan uvod u njegovu misao u cjelini, nije pokazao otvorenu sklonost niti jednome tipu filozofije religije, a ipak se iz njegove analize može zaključiti da je skloniji ontološkome pristupu koji ima tendenciju prema »teonomiji« odnosno »teonomnoj metafizici« i »teonomnoj interpretaciji kulture«. Premda dopušta da ovaj pristup ima samo ograničenu vrijednost za razvoj jedne prikladne filozofije religije i teologije kulture, on izričito naglašava njegovu »temeljnu« ulogu za svaku filozofiju religije, zbog toga što

predstavlja »prevladavanje otuđenja« od Boga u kojemu »čovjek otkriva samoga sebe kada otkriva Boga«. Na taj se način »problem dvaju apsoluta« riješio uvidom u njihovu podudarnost u istini, odnosno »mističkim« načelom neposredne svijesti o »bitku po sebi« koji je istovremeno i »istina po sebi« i »dobro po sebi«. Naime, radi se o poklapanju bitka i istine odnosno međusobnom uvjetovanju razuma i vjere ili filozofije i religije, pri čemu je religijski »temelj« pretpostavljen u svakome filozofskome pitanju, uključujući i pitanje o Bogu: »Bog je pretpostavka pitanja o Bogu«. To znači da na temelju samo-svijesti i neposredno evidentnih prvih načela, imamo i »ontološku svijest« o bezuvjetnosti bitka, istine i dobra, a po ovim transcendentalijama dolazimo do »Apsoluta kao načela bitka« odnosno do »sigurnosti Boga«, u kojemu nema razlike između subjekta i objekta, ali i do »mudrosti« koja nadilazi svako znanje.

Dubravko Arbanas

Development of the Ontological Proof of God's Existence and Tillich's Conception of the Ontological Type of Philosophy of Religion

Abstract

Throughout his life Paul Tillich balanced on "the middle ground" between philosophy and theology, or religion and culture, but philosophy of religion was the strongest and the most permanent impetus that propelled him through all the stages of his intellectual development, so this research will try to show the seminal determinants of the ontological type of the philosophy of religion. The research focuses on Tillich's conception of philosophy of religion, which is presented here with special emphasis on his well-known essay "The Two Types of Philosophy of Religion", whereas the method of investigation also includes an analysis of the relevant ideas propounded by some of the most significant theologians in the history of humankind. By means of a critical analysis, the author has reached the conclusion that Tillich is more inclined to the ontological approach, since in this way "the problem of two absolutes" is resolved by the insight proving their identity in truth, that is by the "mystical" principle of the immediate awareness of "Being-itself", which is both "truth in itself" and "good in itself". This entails that, owing to self-awareness and immediately self-evident first principles, we also possess "the ontological awareness" of the unconditional nature of being, truth and goodness, and these transcendental categories, in turn, provide us with "the necessity of God" as "the principle of being" and the unconditional norm of our thinking.

Key words

St. Augustine, St. Anselm, St. Bonaventura, Paul Tillich, illumination, first principles, knowledge of God, ontological proof, exemplarism, unconditioned

neposredno, bez bilo kakvog izvođenja, svijest o Apsolutu premda ne o najvišem biću.« Tillich, P., »The Two Types of Philosophy of Religion«, str. 20. Tillich nadalje primjećuje da se u ovome kontekstu ontološki argument može formulirati kozmološki, kako je to učinio Descartes slijedeći Duns Skota: »... izvođeći iz ideje o beskonačnom biću u našem razumu zaključak o njegovoj egzistenciji kao uzroku tih ideja. Ovo je temeljna razlika između augustinovskog i kartezijanskog gledišta, koja je ukorijenjena u otklanjanju mistič-

kog elementa Augustinove ideje o temeljnoj evidenciji od strane Descartesova pojma racionalnosti.« Isto.

38

Isto, str. 15–16.

39

Isto, str. 22–23.

40

Isto, str. 23.